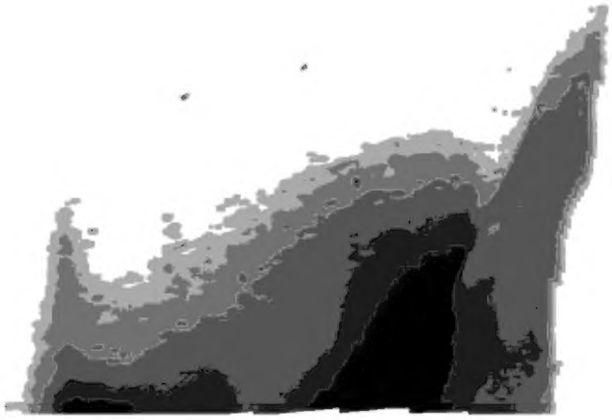

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Neunzehnter Band

oder erster Supplement-Band.

Aargauer Klosterstreit bis Lindsay.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1865.

Digitized by Google

C 18.54

1871, Nov. 8.
Minot Fund.

R.

Digitized by Google

A.

Aargauer Kloſterſtreit. Derſelbe ſchließt ſich weſentlich an die Bewegungen an, welche in der katholiſchen Bevölkerung der Schweiz durch die Badener Artikel (ſ. d. Art. in dieſem Suppl.-Bd.) hervorgerufen wurden. Die militäriſche Beſetzung der aargauiſchen Bezirke Muri und Bremgarten im Jahre 1835 hatte eine tiefgehende Mißſtimmung daſelbſt hinterlaſſen, die durch fortdauernde Beſchwerden der um dieſelbe Zeit unter ſtaatliche Verwaltung geſtellten, hinſichtlich ihrer Steuerbeiträge bedeutend höher angeſetzten und durch Suspenſion der Novizenaufnahme eingeſchränkten Klöſter unterhalten wurde. Der Kanton Aargau, der aus höchſt verſchiedenartigen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt worden und bereits ſeit einem Jahrzehnt an kirchlichen Zerwürfniſſen gelitten hatte, zählte acht Klöſter, nämlich die Benediktinerabtei Muri, das Ciſterzienſerkloſter Wettingen, zwei Kapuzinerklöſter in Baden und Bremgarten, und die vier Nonnenklöſter zu Hermatſchwyl, Gnadenthal, Baden und Fahr. Unter dieſen Stiftungen waren die beiden erſtgenannten weitaus die bedeutendſten. Das geſammte Vermögen der acht Klöſter wurde auf mehr als ſechs Millionen alte Schweizerfranken, ungefähr neun Millionen neue (franzöſ.) Franken berechnet. Wiewohl die reformirte Bevölkerung die katholiſche an Zahl um etwas übertrifft, war der Grundſatz der Parität oder politiſchen Gleichſtellung der Confeſſionen, den die Verfaſſung des Jahres 1814 aufgenommen hatte, in derjenigen von 1831 beibehalten worden, ſo daß der Große Rath zur Hälfte aus Katholiken, zur Hälfte aus Reformirten beſtehen und im Kleinen Rathe von neun Mitgliedern vier der einen, vier der anderen Confeſſion angehören mußten. Als nun im Dezember 1839 vom Großen Rathe die Einleitung zu der verfaſſungsmäßig vorgeſchriebenen Reviſion der Staatsverfaſſung getroffen und ſodann das Volk zur Eingabe von Wünſchen eingeladen worden, begehrte eine am 2. Februar 1840 zu Mellingen abgehaltene zahlreiche katholiſche Volksverſammlung ſtärkere Garantieen für die Rechte ihrer Confeſſion, insbeſondere Trennung des Großen Rathes in ein katholiſches und ein evangeliſches Großrathscollegium für alle Kirchen- und Erziehungsſachen. Dagegen erhob ſich ein großer Theil der reformirten Bevölkerung, ebenfalls in Volksverſammlungen, die jenem Begehren nach ſolcher Trennung das Verlangen nach Aufhebung der bisherigen Parität entgegenſtellten und um Repräſentation nach der Kopfzahl petitionirten. Immer ſchroffer traten die Parteien auseinander unter zunehmender Aufregung und Erhitzung der Volksmaſſen. Durch die revidirte Verfaſſung, welche keine Trennung des Großen Rathes zuließ, die Parität aber feſthielt, glaubte keine von beiden Parteien ſich befriedigt; daher wurde ſie bei der Volksabſtimmung am 6. Oktober 1840 von der großen Mehrzahl verworfen. Auf's Neue wurden Volksverſammlungen veranſtaltet und Petitionen eingereicht in entgegengeſetzter Richtung; namentlich bildete ſich in Bünzen ein Comité, das ſich auf's Eifrigſte bemühte, die Anſprüche des aufgeregten Theils der Katholiken zu verfechten. Die neuerdings revidirte Verfaſſung, welche die Parität ſowie die confeſſionelle Trennung des Großen Rathes beſeitigte, wurde am 5. Januar 1841 zur Abſtimmung gebracht und mit einer kleinen Majorität vom Volke angenommen. Da ſie aber in allen katholiſchen Bezirken von der Mehrzahl verworfen worden, ver-

Digitized by Google

breitete sich die Meinung, dieselbe sey für sie nicht verbindlich und man werde sich daselbst ihrer Einführung widersetzen. Freiheitsbäume, die in etlichen katholischen Gemeinden aufgerichtet wurden, erschienen als Anzeichen hievon. Die Regierung hielt sich auf ungesetzlichen Widerstand gefaßt und suchte diesem durch Verhaftung der Glieder des Bünzener Comité's zuvorzukommen. Die Verhaftungen erfolgten am 10. Januar in Bremgarten und Muri. Am letzteren Orte leitete sie Regierungsrath Waller, der als Commissär der Regierung von Aarau eingetroffen war. Da es gerade Sonntag war, sammelte sich bald ein Haufe Volkes und forderte tobend die Freilassung der Gefangenen. Waller sah sich genöthigt, diese zu bewilligen. Nun aber drang die Volksmenge vor, entwaffnete die Landjäger und warf sie, sowie Waller selbst, unter Mißhandlungen in's Gefängniß. Aus den Händen der Wüthenden retteten diesen einige der Angesehensten, unter ihnen einer der vorher Verhafteten, in dessen Hause er bis zum 12. Januar freundliche Aufnahme fand. Auf ähnliche Weise wurden auch anderwärts die Mitglieder des Comité's wieder in Freiheit gesetzt. Gedrängt von den aufgeregten Schaaren des Volkes, beschloß dieses, in der folgenden Nacht die Bezirksgränze gegen Lenzburg hin zu besetzen und von dort aus mit der Regierung zu unterhandeln. Früh am 11. Januar eilten die Leute auf den Klang der Sturmglocken ungeordnet und schlecht bewaffnet dorthin. Bereits hatte aber die Regierung in ausgedehntem Maße militärische Maßnahmen getroffen. Schon am Mittag des 11. Januar zogen ihre zahlreich in Lenzburg versammelten Truppen nach dem vom Landsturm besetzten Dorfe Villmergen. Letzterer wich nach einem unbedeutenden Gefechte, und nun hörte jeder Widerstand auf. Von großen Truppenmassen wurden die betreffenden Bezirke entwaffnet und besetzt. Schon am 13. Januar, mitten in der Aufregung und in Abwesenheit der Mehrzahl seiner katholischen Mitglieder, that der Große Rath einen Schritt von größter Tragweite, wodurch man vollführte, was vielleicht Manchen schon lange als nothwendig zu erreichendes Ziel vorgeschwebt hatte. Da einige der Klöster wohl nicht ohne Grund als Hauptsitz der langjährigen Opposition angesehen und nun als Hauptanstifter des Aufstandes dargestellt wurden, faßte nämlich der Große Rath ohne nähere Untersuchung über deren Schuld oder Unschuld den Beschluß: „Die Klöster im Gebiete des Kantons Aargau sind im Grundsatze *aufgehoben*." Am 20. Januar wurden hinsichtlich ihres Vermögens, das als Staatsgut erklärt ward, nähere Bestimmungen getroffen. Die Mönche und Nonnen erhielten Pensionen, mußten aber die Klöster alsbald verlassen, die Mönche in Muri und Wettingen innerhalb zweimal vierundzwanzig Stunden.

Dieser Beschluß erregte überall großes Befremden, selbst bei Liberalen beider Confessionen, zumal in Betracht seines Widerspruches mit Art. 12. der Bundesakte, welcher sagt: „Der Fortbestand der Klöster und Capitel und die Sicherheit ihres Eigenthums, so weit es von den Kantonsregierungen abhängt, ist gewährleistet." Man sah daher in jener Schlußnahme den Anfang eines heftigen, die ganze Schweiz zerklüftenden confessionellen Haders. Eine Note des Nuntius, welche deshalb Zurücknahme dieses Beschlusses verlangte, wurde damit abgewiesen, daß der Bundesvertrag nur die Verhältnisse der Kantone unter sich bestimme, aber keine auswärtige Macht berechtige, die Beobachtung dieser oder jener Bestimmung zu fordern. Oesterreich erklärte, daß eine offenkundige materielle Verletzung des Bundesvertrags vorliege und verwahrte sich gegen Maßnahmen, wodurch die vom Hause Habsburg herrührenden Stiftungen oder Vergabungen ihrer Bestimmung entfremdet würden. Im Innern der Schweiz aber gab sich die gewaltigste Aufregung kund. Auf die Forderung der Kantone Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Freiburg war der Vorort nach der Bundesakte verpflichtet, eine außerordentliche Tagsatzung zu veranstalten. Er berief sie auf den 15. März 1841. Nach langem, heftigem Streite beschloß dieselbe am 2. April mit schwacher Mehrheit: „Aargau's Beschluß vom 13. Januar ist als *unvereinbar* erklärt mit Art. 12. des Bundesvertrages; Aargau ist dringend eingeladen, neue Verfügungen zu treffen, welche dessen Anforderungen genügen." Der Große Rath des Aargau ersuchte hierauf am

Digitized by Google

13. Mai die eidgenössischen Mitstände diesem Tagsatzungsconklusum keine Folge zu geben, mit dem Beifügen, sollte diesem Wunsche wider Erwarten nicht entsprochen werden, so wolle er selbst weiter berathen, wie eine solche Modifikation ohne Verletzung des Staatswohls zu bewirken sey. Als die Tagsatzung am 9. Juli an ihrem Beschlusse festhielt, entschloß sich derselbe einer früher schon geäußerten Ansicht gemäß die Herstellung der drei Nonnenklöster zu Fahr, Gnadenthal und Baden anzubieten mit der Erklärung, dieß sey das Aeußerste, wozu Aargau sich verstehen könne. Um so mehr empfahl sich eine gütliche Ausgleichung, da die meisten katholischen Kantone mit äußerster Entschiedenheit sich auf den Buchstaben der Bundesakte beriefen, die reformirten Kantone aber sich in der mißlichen Alternative befanden, entweder ihren Sympathieen zuwider für die Klöster und deren Prätensionen einzustehen oder dem Verfahren Aargau's beizupflichten. Indeß brachte es die Tagsatzung dieses Jahres, welcher fünf hierauf bezügliche Commissionalanträge vorlagen, zu keinem Beschlusse. Ebenso ergab sich bei ihrer Versammlung im Juli 1842 weder für den Antrag, sich mit obigem Anerbieten befriedigt zu erklären, noch für die Forderung, daß alle Klöster hergestellt werden müssen, eine Mehrheit der Stimmen. Um endlich eine solche zu gewinnen, beschloß der Große Rath des Aargau, noch die Herstellung des Nonnenklosters Hermatschwyl hinzuzufügen, worauf die Tagsatzung in ihrer Mehrzahl, nämlich mit zwölf und einer halben von zwei und zwanzig Stimmen, im August 1843 sich befriedigt erklärte und die Entfernung dieser Angelegenheit aus den Verhandlungen der Tagsatzung beschloß. Gegen diesen Beschluß verwahrte sich aber die Minorität, und in der Tagsatzung des Jahres 1844 reichten die „katholischen" Kantone Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Wallis eine Protestation ein, entsprechend dem von ihnen im Februar 1844 an die übrigen Kantone erlassenen Manifest, worin sie erklären, daß sie jene Schlußnahme nicht als „rechtsgültig und bundesgemäß" anerkennen und daher „keine vom Bunde, von der Treue am gegebenen Worte ꝛc. gebotenen und angerathenen Mittel und Schritte unversucht lassen werden, um die in Frage liegende Confessions- und Bundesangelegenheit einer bundesgemäßen Erledigung zuzuführen." Eine derartige Erklärung ließ erwarten, daß entsprechende Ereignisse ihr folgen werden. Die gegenseitige Erbitterung der Parteien hatte damals bereits einen überaus hohen Grad erreicht, zumal in mehreren Kantonen innere Umwälzungen im Zusammenhang mit dieser Klosterfrage eingetreten waren. Im Kanton Aargau trugen zur Mißstimmung die ökonomischen Einbußen, die Manche bei der militärischen Besetzung erlitten hatten, nicht wenig bei, noch mehr aber die Strafurtheile, welche im Juli 1843 über diejenigen ergingen, welche an dem Aufstande Theil genommen; außer dem Todesurtheile, das über einen Landesabwesenden gefällt ward, wurden mehrere angesehene Bürger zu entehrenden Gefängnißstrafen verurtheilt. Hinwiederum wurde Luzern, woselbst in engem Zusammenhange mit den Vorgängen im angränzenden Aargau und vermöge der Rückwirkung derselben auf die Gemüther die ultramontane Richtung seit 1841 gänzlich die Oberhand gewonnen hatte, dessen Regierung immer mehr als „katholischer Vorort" sich gerirte, ähnlich wie in früheren Jahrhunderten, der Zielpunkt des entschiedensten Widerwillens von Seiten der Vorwärtsdrängenden und die Aufregung unter diesen nach der Einführung der Jesuiten daselbst im Jahre 1844 so heftig, daß daraus noch in demselben und im folgenden Jahre die mißlichen Einfälle bewaffneter Freischaaren von der aargauischen und bernischen Gränze her in den Kanton Luzern hervorgingen, woran sich, nachdem hierauf Luzern sich mit den gleichgesinnten Kantonen zu dem verhängnißvollen Separatbund (Sonderbund) zusammen geschlossen hatte, die bewaffnete Exekution des Jahres 1847, die Zertrümmerung des Bundes von 1815 und die Reorganisation der Schweiz vermöge der Bundesverfassung von 1848 anschloß.

Vergl. die (officiellen) Abschiede der Tagsatzungen von 1841 bis 1845; ferner: Die Aufhebung der Aargauischen Klöster, (officielle) Denkschrift Aargau's, 1841; dagegen: Die Aargauischen Klöster und ihre Ankläger, 1841. — F. Hurter, die Be-

feindung der kathol. Kirche in der Schweiz. 2 Bde. 1842 f. — J. Baumgartner, die Schweiz in ihren Kämpfen von 1830—1850. Bd. 2. 1852. (Bd. 3. fehlt).

Carl Pestalozzi.

Abdias (vgl. Bd. XII. S. 332 ff.). — Literatur s. bei Fabricius Codex Apocryph. Novi Test. S. 388 ff. — Reuß, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments. 4. Aufl. S. 265. Das bei Reuß angeführte Programm von J. Ch. Stomler, de vera fictaque certaminis apostolici historia. Lips. 1767, habe ich nicht gesehen. — Außerdem s. auch das übrigens unkritische Buch von Stichart, die kirchl. Legende über die heil. Apostel. Leipz. 1861.

Unter dem Namen des Abdias, des angeblichen ersten Bischofs von Babylon, besitzen wir eine schwerlich vor dem siebenten, vielleicht erst im neunten Jahrhundert oder noch später abgefaßte, aus sehr verschiedenen kanonischen und außerkanonischen, katholischen und häretischen Quellen geschöpfte, ebendaher höchst ungleichartige, als Geschichtsquelle aber jedenfalls völlig werthlose lateinische Sammlung von Apostelgeschichten und Apostelsagen, unter dem Titel: Abdiae, Babyloniae primi episcopi, de historia certaminis apostolici libri X, Julio Africano interprete (certamen im Sinne von ἀγών, martyrium, passio, sonst wird das Werk auch historia oder historiae apostolicae Abdiae s. Pseudo-Abdiae, Gesta S. Apostolorum, Apostelgeschichte oder Apostelbuch des Abdias genannt).

Einen Apostelschüler und Bischof Abdias kennt die Geschichte nicht. Seine Existenz beruht nur auf den Angaben des Buches selbst. Nach der Vorrede des angeblichen lateinischen Uebersetzers Julius Africanus (Fabric. S. 390—92) soll nämlich Abdias, qui Salvatorem in carne viderat et secutus Simonem et Judam apostolos in Persida, primus Babylonis episcopus fuit, ein Werk de uniuscujusque (apostolorum) virtutibus oder, wie es auch heißt, sanctorum apostolorum gesta, in hebräischer Sprache geschrieben, ein Schüler des Abdias, Namens Eutropius, soll dasselbe in die griechische Sprache übersetzt, und der angebliche Vorredner, Julius Africanus, historicus et episcopus, will es — ob aus dem hebräischen Original oder aus dem Griechischen, wird nicht gesagt — in's Lateinische übersetzt und in zehn Bücher eingetheilt haben. Diese Notiz des Vorredners will jedoch mit den eigenen Angaben der Schrift lib. VI. cap. 20. (S. 628 in der Ausg. des Fabricius) nicht recht zusammenstimmen, scheint vielmehr auf einem Mißverständniß ebendieser Stelle oder auf einer aus dieser geschöpften willkürlichen Combination zu beruhen. Am angeführten Orte wird nämlich in der Geschichte der Apostel Simon und Judas Thaddäus zwar allerdings ein Abdias erwähnt, der mit den beiden Aposteln aus Judäa gekommen war, der den Herrn mit seinen eigenen Augen gesehen hatte und der nun von ihnen zum Bischof in der Stadt Babylon ordinirt wurde. Allein von einer schriftstellerischen Thätigkeit dieses Abdias ist hier überall nicht die Rede. Vielmehr wird erzählt, die beiden Apostel Simon und Judas haben nach der Ordination des Abdias in Babylon, begleitet von zahlreichen Schülern, die zwölf Provinzen Persiens bereist. Was sie hier im Laufe von dreizehn Jahren gethan und erlitten, longa narratione scripsit Craton, Apostolorum ipsorum discipulus, in decem librorum voluminibus universa comprehendens, quae Africanus historiographus in latinam transtulit linguam. Ex quibus qui scire voluerit, qui fuerint progressus praedicationis vel quo fine mundum Simon et Judas apostoli reliquerint, ex multis pauca selegimus. Hiernach wäre also nicht Abdias, von dessen schriftstellerischer Thätigkeit die Stelle gar nichts weiß, sondern ein angeblicher Apostelschüler Craton (ob identisch oder verschieden von dem in der Vita Johannis lib. V. cap. 14. vorkommenden christlichen Philosophen Craton, bleibt dahingestellt) Verfasser eines Werkes in 10 Büchern über die Missionsreisen und den Tod der beiden Apostel Simon und Judas; diese 10 Bücher waren von Africanus in's Lateinische übersetzt und hieraus hatte dann ein Späterer einen Auszug gemacht. Wirklich erscheint auch sonst ein Apostelschüler Crato als Verfasser eines mit Abdias sich berührenden oder

identiſchen apokryphiſchen Apoſtelbuchs (ſ. Steph. Praetorius. fragmm. apost. Hamb. 1595. Fabricius S. 931), daher man ſchon gemeint hat, unſer Pſeudo-Abdias ſollte richtiger Pſeudo-Craton heißen, oder erſterer ſey ein Auszug aus letzterem oder daſſelbe Werk habe bald den einen, bald den anderen Namen getragen (vgl. Orderic. Vitalis Hist. eccl. lib. II. p. 420. Fabric. S. 388. 628. 931). Offenbar hat der unbekannte Verfaſſer der Vorrede und der mit dieſem vermuthlich identiſche Compilator oder letzte Redaktor dieſer Gesta Apostolorum nur die Notiz, die er lib. VI. cap. 20. ſeines Werks über Abdias, Craton und Africanus fand, in willkürlicher Weiſe combinirt, um ſeinem namenloſen Werke zu einem Namen zu verhelfen. Jedenfalls würde das ganze Werk richtiger nicht Pſeudo-Abdias, ſondern Pſeudo-Africanus heißen, da ja dieſer es ſeyn ſoll, der nach der Vorrede nicht bloß die Schrift des Abdias, ſondern auch andere volumina et exemplaria, insbeſondere auch die kanoniſchen Evangelien und Acta App. benutzt, das Ganze zuſammengefügt und in 10 Bücher eingetheilt hätte.

Daß der angebliche Vorredner und lateiniſche Ueberſetzer, Julius Africanus, historicus (oder historiographus) et episcopus, mit dem bekannten griechiſchen Chronographen des dritten Jahrhunderts nicht identiſch ſeyn kann, bedarf keines Beweiſes; ebenſo wahrſcheinlich aber iſt, daß er für denſelben gehalten ſeyn will, wie denn auch der erſte Herausgeber unſeres Abdias, Wolfgang Lazius, in ſeiner praefatio an der Identität beider nicht zweifelt. Wir wiſſen, daß auch ſonſt Julius Afrikanus als bekannter Chronograph, ebenſo wie Hieronymus, vielfach zu der Ehre gelangt iſt, als Verfaſſer oder Ueberſetzer von Märtyrerakten und anderen Traktaten aus ſpäterer Zeit ausgegeben zu werden (vgl. Bd. VII. S. 156. Fabricius S. 389). Mit dem angeblichen griechiſchen Ueberſetzer Eutropius oder, wie er bei Jacobus a Vorag. heißt, Tropaios mag es ſich ähnlich verhalten: entweder bedeutet der Name appellativiſch den gewandten Ueberſetzer, oder hat hier, wie bei ähnlichen Fiktionen (z. B. der epistola Lentuli Fabric. Cod. Apocr. N. Test. p. 302) der Name des bekannten römiſchen Hiſtorikers vorgeſchwebt.

Aber auch die Perſon des angeblichen Apoſtelſchülers und Biſchofs Abdias von Babylon ſcheint aus ähnlichen abenteuerlichen Combinationen und Verwechſelungen erwachſen zu ſeyn. In der Vulgata iſt Abdias Name des altteſtamentlichen Propheten Obadja. — Ein Ἄβδος ὁ τοῦ Ἄβδου kommt in der bekannten Erzählung von Abgarus und Thaddäus bei Euseb. H. E. I, 13 vor. Er ward zu Edeſſa durch Thaddäus (Judas) vom Podagra geheilt. Bei Ruſin (und aus Ruſin hat der Compilator unſeres Werkes ſeine kirchenhiſtoriſchen Kenntniſſe geſchöpft) heißt derſelbe Abdias. — Einen Biſchof Abdas von Suſa im fünften Jahrhundert kennen wir aus Theodoret, hist. eccl. V, 39: er ließ unter König Jezdegerd I. (399—420) einen perſiſchen Feuertempel niederreißen, wurde deshalb 418 hingerichtet und gab Anlaß zu einer dreißigjährigen Chriſtenverfolgung im perſiſchen Reiche (ſ. Bd. XI. S. 407). Auch aus dieſem Abdas machen ſpätere Menologien einen Abdias martyr, deſſen certamen (ἀγών, passio, martyrium) ſ. bei Fabricius S. 754. Aus einer Combination dieſes Biſchofs Abdas von Suſa mit jenem durch Judas Thaddäus geheilten Abdos-Abdias von Edeſſa mag der angebl. Apoſtelſchüler und Biſchof Abdias von Babylon entſtanden ſeyn, und daß derſelbe hebräiſch geſchrieben haben ſoll, mag wieder auf der Analogie mit dem altteſtamentlichen Abdias-Obadja beruhen. Die kritikloſe Phantaſie des erſten Herausgebers W. Lazius und Anderer hat ihn dann überdieß zur Würde eines der 70 Jünger Jeſu und eines Schülers oder Begleiters noch weiterer Apoſtel (Johannes, Andreas, Thomas) erhoben, und iſt nur darüber zweifelhaft, ob in den der Apoſtelgeſchichte des Lukas und der des Abdias gemeinſchaftlichen Stücken Abdias aus Lukas oder Lukas aus Abdias geſchöpft habe, cum uterque eodem tempore vixerit et Apostolorum discipulus extiterit (ſ. praefatio Wolfg. Lazii, abgedruckt in der Pariſer Ausg. von 1566).

Es löſt ſich ſomit nicht bloß die Autorſchaft, ſondern auch die Exiſtenz des Abdias, ebenſo wie die Behauptung einer lateiniſchen Ueberſetzung des Pſeudo-Abdias durch J. Africanus in das reine Nichts auf. Ueberhaupt aber kann weder von einem Ver-

faſſer noch von einem Ueberſetzer des Werkes im eigentlichen Sinne die Rede ſeyn, ſondern nur von einem anonymen Compilator oder Redaktor. In der vorliegenden Geſtalt ſind dieſe Gesta sanctorum apostolorum ſicher weder hebräiſch noch griechiſch, ſondern lateiniſch geſchrieben, wie ſchon Fabricius aus verſchiedenen Gründen bewieſen hat (S. 389. 399), insbeſondere 1) aus einzelnen Wortſpielen, z. B. impetratam non imperatam, 2) aus den Schriftcitaten nach der Vulgata, 3) aus Citaten, die der ruſtiniſchen Ueberſetzung des Euſebius wie den lateiniſchen Recognitionen entnommen ſind. (Ein karakteriſtiſches Beiſpiel für die Sprachkenntniß und Quellenbenutzung des Compilators iſt u. A. I, 10., wo es in den lateiniſchen Recognitionen heißt: Petrus multitudinem missam fecit, was hier wiedergegeben wird mit sacrificium fecit). So gewiß aber die vorliegende Recenſion nicht Ueberſetzung eines griechiſchen oder gar hebräiſchen Originals iſt, ſo ſicher iſt doch andererſeits, daß dem Werke ältere theils griechiſche, theils lateiniſche Quellen zu Grunde liegen, aus denen es theils überſetzt, theils excerpirt, theils mehr oder minder frei componirt iſt. Die Vorrede nennt als ſolche 1) Evangelien und Acta (sacra Evangeliorum vel illa quae ab ipsis Actibus nomen accepit historia), womit ohne Zweifel zunächſt nur die kanoniſchen Evangelien und Acta gemeint ſind; 2) passionum monumenta, alſo wohl einzelne Darſtellungen der passiones s. martyria apostolorum, wie ſie in den Synaxarien, Monäen, Menologien, Martyrologien der griechiſchen und lateiniſchen Kirche ſich fanden, und endlich beſonders 3) die sanctorum apostolorum gesta, quae scripsit Abdias episcopus Babyloniae, die als Hauptquelle für die vorliegende Darſtellung bezeichnet werden, d. h. alſo wohl irgend eine ältere Sammlung von ſogenannten *περίοδοι*, *ἀγῶνες*, *μαρτύρια*, acta, gesta, passiones apostolorum, der der Compilator irrthümlich oder willkürlich den Namen des Abdias gibt, verleitet durch die VI, 20. vorgefundene Notiz. Auch ſonſt weiſt der Compilator mehrmals auf ſchriftliche Quellen, die er benutzt haben will, zurück, ſo in der Vita Thomae lib. IX. cap. 1. p. 689 bei Fabricius auf einen liber quidam, in quo iter Thomae in Indiam et res ibi gestae explanantur: da dieſes Buch, wie er ſagt, ob verbositatem ab aliquibus non recipitur, ſo wolle er daraus supervacaneis omissis ea memorare, quae fide certa constant ac legentibus grata sint, et ecclesiam roborare possunt. Anderwärts verrathen ſich die älteren Quellen dadurch, daß die Berichterſtatter als angebliche Augenzeugen der Ereigniſſe in der erſten Perſon von ſich reden, z. B. lib. III. cap. 42. p. 514 bei Fabricius, wo von Andreas geſagt wird: nobis flentibus reddidit spiritum, ebenſo lib. V: cap. 8. p. 349 in der vita Johannis; ebendaſelbſt cap. 23. p. 584 u. 589 vom Begräbniß des Johannes: qui interfuimus, alii gaudebamus, alii plorabamus, und öfter. So wenig hieraus, wie Lazius meint (praefatio), die wirkliche Augenzeugenſchaft des Abdias bei den erzählten Ereigniſſen folgt, ſo zeigen doch ſolche Stellen (vgl. S. 446. 449 bei Fabricius) die Art und Weiſe, wie der Verfaſſer mit ſeinen Quellen verfahren iſt.

Erſt wenn das noch vorhandene Material apokryphiſcher Apoſtelgeſchichten noch vollſtändiger als bisher wird zugänglich gemacht und durchforſcht ſeyn, wird ſich auch über Alter, Urſprung und Beſchaffenheit der von unſerem Compilator benutzten Schriftſtücke und namentlich über die Mittelglieder, welche zwiſchen den alten apokryphiſchen und vielfach häretiſchen Acta, *περίοδοι*, passiones, martyria Apostolorum und unſerem Pſeudo-Abdias in der Mitte liegen, Genaueres ermitteln laſſen. Schon jetzt aber können wir (nach den von Thilo, Tiſchendorf, Hofmann u. A. angeſtellten Forſchungen) unſeren Pſeudo-Abdias im Allgemeinen bezeichnen als eine der vielfachen — und zwar wohl als eine der jüngſten, abgeblaßteſten, aber auch umfaſſendſten unter den mancherlei katholiſirenden Retractationen und Compilationen aus den alten theils häretiſchen, theils katholiſchen Apoſtelgeſchichten, namentlich aus den im Alterthum öfter genannten ſogen. *περίοδοι* des Lucius oder Leucius Charinus, deren gnoſtiſch-manichäiſcher Karakter auch aus unſerer Bearbeitung noch da und dort durchſchimmert (ſ. Reuß, Geſch. der heil. Schrift N. Teſt. S. 288 f. 263. Tiſchendorf, Acta Apostolorum Apocrypha, prolegg. p. X. Hofmann in Bd. XII. S. 332).

Wir sehen hier die letzte uns bekannte Ablagerung jener altchristlichen Apostelsagen und Apostelmythen, in welchen sich wohl noch einzelne, freilich sehr verdünnte und verunreinigte Reste ächter Ueberlieferung erhalten haben mögen, aber doch durchweg überwuchert theils von dem wirren Gestrüpp phantastischer Mährchen, womit ein mehr wundersüchtiges als wahrheitsuchendes Geschlecht die geschichtlichen Berichte über die Apostel des Herrn zu ergänzen und auszuschmücken bemüht war, theils aber auch von den Gebilden absichtlicher Tendenzpoesie, welche ihre katholisch-kirchlichen Anschauungen oder ihre häretischen Meinungen in der Form solcher christlicher, je nach dem Zeitgeschmacke verschieden zugeschnittener Romane niederzulegen suchte. Als dann am Ende des Alterthums nicht bloß der geschichtliche Sinn fast erloschen, sondern auch die dichtende Phantasie auf diesem Gebiete erschöpft war oder dem neuen noch fruchtbareren Felde der Heiligenlegende mit Vorliebe sich zuwandte, da »schloß die Dichtung ihre Arbeit und fügte ihren bunten Bilder, wie verschieden auch deren Farben waren und der Geist, der sie gemischt, zusammen in ein großes Gemälde: dem nüchternen Urtheil ein Denkmal des Ungeschmacks und Aberglaubens, dem wohlwollenden Gemüthe ein Zeugniß festen Gottvertrauens und kindlicher Frömmigkeit« (s. Reuß a. a. O. S. 265). In der Zeit des Compilirens und Excerpirens, des Sammelns und Verarbeitens, als man die Sentenzen der Väter sammelte und die Akten der Märtyrer und Heiligen, als zwar ein Pabst Gelasius (Ende des 5. Jahrh.) oder vielmehr der spätere Verfasser des demselben zugeschriebenen Dekrets de libris recipiendis et non recipiendis die apokryphischen Akten und Itinerarien der Apostel wie die Bücher des Teufelsschülers Leucius vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen hatte, ein Cassiodor aber, ein Gregor und andere Häupter des Mönchthums den Mönchen das Lesen der Gesta martyrum, der vitae, confessiones, passiones sanctorum angelegentlich empfahlen, als nun im Laufe des 6. bis 9. Jahrhunderts jene Martyrologien entstanden und zu immer reicheren Sammlungen anschwollen, die bald an den Namen des Hieronymus, bald an denjenigen Beda's oder Anderer sich anschlossen (vgl. Bd. I. S. 102 ff.), da war es ein ganz natürlicher Wunsch und Gedanke, daß man auch eine den Bedürfnissen und Anschauungen der Zeit entsprechende Sammlung der Apostellegenden zu besitzen wünschte, und daß man dann durch verschiedenartige Retractationen, Compilationen und Purifikationen der alten, theils zu breiten, theils um ihres ketzerischen Inhalts und Ursprungs willen verdächtigen Apostelakten sich ein solches Apostelbuch zurechtmachte. Nicht der einzige derartige Versuch, sondern nur eine von verschiedenen ähnlichen Arbeiten liegt uns nunmehr in unserem Pseudo-Abdias oder Pseudo-Africanus vor — das mythische Gegenbild des kanonischen Lukas, das katholische Gegenstück zu dem anrüchigen Leucius Charinus und zugleich das würdige Seitenstück zu der legenda aurea eines Jakobus a Voragine.

Das Werk besteht aus 10 Büchern, von denen jedes mit einer besonderen Ueberschrift, die meisten mit einem besonderen doxologischen Schluß versehen sind. Jedes Buch behandelt einen Apostel, mit Ausnahme des sechsten, in welchem die drei angeblichen Brüder Jakobus d. J., Simon und Judas zusammengefaßt sind. Matthias fehlt (wie Judas Ischarioth), an seiner Stelle ergänzt Paulus die Zwölfzahl. Die Reihenfolge entspricht keinem der neutestamentlichen Apostelkataloge: Petrus und Paulus stehen voran, dann folgen Andreas, Jakobus major und Johannes, den Schluß machen Thomas und Philippus.

Buch I., de rebus a b. Petro, principe Apostolorum, praeclare gestis, erzählt in 20 Kapp. (S. 402—444 bei Fabric.) zuerst das frühere Leben des Paulus nach den Evangelien und der Apostelgeschichte des Lukas, wobei aber zum Theil gerade die wichtigsten Fakta wie die Verläugnung, Gethsemane, das Pfingstfest u. dgl. fehlen, dann von Kap. 6. an die Kämpfe des Paulus mit Simon Magus, die Reise nach Rom und der Märtyrertod nach den Recognitionen, der epist. Clement. ad Jacob., Hegesipp de excidio Hieros.; mehr oder weniger verwandt ist unsere Darstellung mit dem apokryphischen Pseudo-Marcell und Pseudo-Linus, sowie mit den von Tischendorf edirten Acta Petri et Pauli (s. Tischendorf prolegg. XIX).

Buch II., de rebus a b. Paulo Ap. et gentium doctore hinc inde gestis, 8 Kapp. S. 441—456 ist zum größten Theil der kanonischen Apostelgeschichte, der Schluß dem Pseudo-Marcell und den Acta Petri et Pauli bei Tischendorf entnommen.

Buch III., de gestis b. Andreae ap., 42 Kapp. S. 456—515, stammt im ersten Theil aus den Acta Andreae et Matthiae in urbe Anthropophagorum (s. Thilo, Progr. v. 1846. Tischendorf S. XLVII u. 132 ff.), im zweiten aus den Acta Andreae Tischendorf S. XL u. 105 ff.

Buch IV., de historia et rebus gestis Jacobi majoris Ap. 9 Kapp. S. 516—531, erzählt besonders das Zusammentreffen des Apostels mit den Zauberern Hermogenes und Philetus sowie seinen Tod nach unbekannten Quellen, aber in wesentlicher Uebereinstimmung mit J. Perionius de rebus gestis vitisque App., Paris 1561, und mit Jakobus a Voragine.

Buch V., de rebus a S. Joanne Ev. gestis, 23 Kapp. S. 531—590, berührt sich nur wenig, besonders am Schlusse, mit den von Tischendorf S. 266 ff. erstmals edirten Acta Johannis; Hauptquelle scheint Mellitus, de passione Johannis Ev., vielleicht auch Prochorus, historia de S. Joh. Ev. zu seyn.

Buch VI., de historia b. Jacobi, Simonis et Judae fratrum, 23 Kapp. S. 591—636, gibt zuerst einige Nachrichten über Jakobus, die aus ebionitischem Kreise zu stammen scheinen, dann die Erzählung vom Tode Jakobus des Gerechten aus der Rufinischen Uebersetzung des Eusebius. Als Quelle für Simon und Judas wird der angebliche Apostelschüler Craton (s. oben) und Afrikanus erwähnt; wesentlich dieselben Nachrichten gibt Perionius und Jakobus a. Voragine.

Buch VII., de rebus gestis a b. Matthaeo ap. et evangelista, 15 Kapp. S. 636—668, scheint aus derselben Quelle zu stammen mit Buch VI., ist aber ganz verschieden von den Tischendorf'schen Acta et martyrium Matthaei S. 167. Wesentlich identisch mit diesem Abschnitte des Abdias ist das Stück, das die Acta Sanctorum, Tom. VI. mens. Sept. d. 21. S. 220 aus einer vatikan. Handschrift geben.

Buch VIII., de rebus per Indiam a b. Bartholomaeo gestis, 9 Kapp., S. 669—687, stimmt größtentheils fast wörtlich zusammen mit dem von Tischendorf S. 243 ff. erstmals herausgegebenen griechischen Martyrium Bartholomaei, vgl. Tischend. prolegg. S. LXIX; an einigen Stellen scheint es, als ob dieses griechische Martyrium aus einer älteren lateinischen Quelle geflossen wäre, die dann aber mit unserem Abdias nicht identisch, sondern die gemeinsame Quelle beider seyn müßte. Einer jüngeren Recension derselben Quelle scheint die von Stephan Prätorius (Hamb. 1595) mitgetheilte Notiz über Barthol. ex Cratone, apostolorum discipulo anzugehören.

Buch IX., de rebus b. Thomae apost. per Indiam gestis, 25 Kapp., S. 687—736, beruft sich auf einen liber quidam, worin die Reisen und Thaten des Thomas in Indien dargestellt seyen; Kapp. 2 bis 7. stimmen denn auch ganz überein mit den von Thilo und Tischendorf edirten Acta Thomae (Tischendorf prolegg. S. LXV und S. 190 ff.). Wie dieser Abschnitt des Abdias nur Uebersetzung und abkürzender Auszug ist aus dem griech. Text der *πράξεις*, so stehen die letzten Kapp. des Abdias, Kap. 16 bis 25., in demselben Abhängigkeitsverhältniß zu der von Tischendorf S. 235 ff. und einem Pariser Codex des 11. Jahrhunderts erstmals edirten consummatio Thomae, *ἡ τελείωσις Θωμᾶ τοῦ Ἀπ.*, die mit den Acta Thomae offenbar ursprünglich ein zusammenhängendes Ganzes bildete; ebenso ist denn wohl auch der Abschnitt von Kap. 8 bis 15. bei Abdias nur Excerpt aus einem uns bis jetzt noch fehlenden Stück derselben Quelle. Mit Abdias stimmen auch hier wieder Perionius de rebus gestis vitisque App. und Jakobus a Voragine in der legenda aurea wesentlich und mit geringen Abweichungen überein.

Buch X., de rebus a b. Philippo Ap. gestis, 4 Kapp., S. 736—742, stimmt zwar weder mit den von Tischendorf S. 75 ff. erstmals mitgetheilten Acta Philippi, noch mit den von demselben S. 95 herausgegebenen Acta Philippi in Hellade, wohl

aber theils mit dem von Florentinius herausgegebenen Marthrologium, theils mit der Vita Philippi ex pluribus vetustis MSS. latinis et breviariis romanis edita in den Acta Sanctor. mens. Maj. Tom. I. p. 11. Da die griech. Acta Phil. nur ein Fragment aus einem größeren Werke περίοδοι Φιλίππου zu seyn scheinen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß unser Abschnitt gleichfalls aus dem ersten uns bis jetzt unbekannten Theile jener περίοδοι geschöpft ist (Tischendorf prolegg. S. XXXVII).

Wann und von wem die Sammlung ihre jetzige Gestalt erhalten, vermögen wir nach dem heutigen Stande der Forschung noch nicht mit Bestimmtheit anzugeben. Die Vermuthungen schwanken, wenn wir von den älteren ganz unbegründeten Annahmen einer Abfassung im ersten Jahrhundert oder doch vor Augustin absehen, zwischen dem 7. bis 10. Jahrhundert (Tischendorf S. LXV: duobus fere seculis post Augustini aetatem; Reuß S. 265: schwerlich vor dem 7. Jahrh.; Kurz S. 319: schwerlich vor dem 9. Jahrhundert). Die Zeitbestimmung ist um deßwillen schwierig, weil bei älteren Schriftstellern sowohl des Alterthums als des früheren Mittelalters, z. B. bei Beda dem Ehrwürdigen (retractat. ad Acta Apost.) zwar passiones Apostolorum s. historiae, in quibus Apostolorum passiones continentur et a plurimis deputantur apocrypha, angeführt werden, wobei es aber nicht sicher ist, ob damit unser Abdias oder nur seine älteren Quellen gemeint sind. Die älteste sichere Erwähnung unserer Sammlung in ihrer vorliegenden Gestalt scheint diejenige bei dem Abt Ordericus Vitalis im 12. Jahrh. (c. 1150) zu seyn. Hist. Eccl. lib. II. p. 420. vgl. Fabricius S. 931; er spricht sowohl von den zehn Büchern des angeblichen Apostelschülers Craton als von dem angeblichen hebräischen Werk des Abdias und von einer Abbreviatio inde excerpta, grata volentibus scire, quae principia praedicationis eorum (apostolorum) fuerint, vel quo fine mundum reliquerint et ad coelestia regna migraverint, womit also ganz deutlich unser Werk bezeichnet ist. Im 13. Jahrhundert ist es sodann der bekannte Verfasser der legenda aurea, Jakobus a Voragine, Erzbischof von Genua, der die Geschichte des Abdias ausdrücklich erwähnt in seinem liber annuarum solennitatum, und der in seiner eigenen Darstellung der Apostellegenden großentheils aus Abdias geschöpft zu haben scheint; im 15. Jahrhundert soll Petrus Natalis in seinem Catalogus Sanctorum lib. IX. des Pseudo-Abdias Erwähnung thun (s. Sixtus Senensis Bibl. S. II. p. 52. Fabricius S. 392). Im 16. Jahrhundert, und zwar noch vor dem Erscheinen der editio princeps, spricht Melanchthon in einem Briefe an Camerarius vom J. 1549 (bei Fabric. S. 383) von Abdiae nescio cujus historiae diu circumlatae: er bezeichnet sie als scripta mirifica et referta falsitate manifesta, in welchen eine solche copia superstitionum enthalten sey, daß leicht zu erkennen, das Buch sey verfaßt temporibus non solum indoctis, sed infelicibus quoque. Nach einem anderen Briefe an Georg von Anhalt gibt Melanchthon ein Exemplar des Abdias, also wohl eine Handschrift, dem Dr. Milichius zur Ueberbringung an den Fürsten: er bezeichnet es hier als Abdiae librum, ut inscriptio nominat ab impostore aliquo addita. Um dieselbe Zeit gab Joachim Perionius, ein Franzose, zu Paris seinen liber de rebus gestis vitisque Apostolorum heraus (Lazius erwähnt eine Ausg. von 1550, eine andere erschien 1561), worin er sich auf ein altes Manuskript seines Klosters beruft, dessen unbekannter Verfasser aus den Briefen des Afrikanus geschöpft habe: — offenbar unser sogen. Abdias, mit dem auch die Erzählungen des Perionius vielfach übereinstimmen.

Die erste Ausgabe veranstaltete 1551 (Fol.) der Wiener Arzt und österreichische Reichshistoriker Wolfgang Lazius bei Oporin in Basel nach zwei Handschriften, von denen er die eine in dem Kloster Ossiacum (?) in Kärnthen, die andere (ältere) in dem Kloster St. Trudpert im Breisgau gefunden haben will (s. dessen praefatio); beigedruckt sind noch einige weitere Stücke, die auch in den späteren Ausgaben theilweise wieder erscheinen: eine Vita Matthiae, Marci, Clementis, Cypriani, Apollinaris, ex scriniis primitivae ecclesiae Notariorum depromtae, sowie die Vita B. Martini Sabariensis,

Turonensis episcopi, a Severo Sulpicio conscripta. Ein anderes Exemplar des Abdias glaubte M. Flacius zu besitzen in einem Cod. MS. membran., der jetzt auf der Wolfenbütt. Bibliothek sich befindet; allein dieser ebenso wie ein zweiter Cod. Guelferb. ist mit Abdias zwar verwandt, aber nicht identisch; s. Fabric. S. 401. Thilo, Progr. von 1837. Tischendorf S. XIX. Die Ausgabe des Lazius wurde später wiederholt abgedruckt: im J. 1560 zu Paris, ed. Joh. Faber, Theol. Dr. (nach Fabric., vor uns liegt eine Pariser Ausg. von 1566. 8°); 1571, Paris 8°, wo noch eine Vita S. Martialis ab Aureliano conscripta hinzugekommen ist; 1583, Paris, ed. de la Barre, in dessen Historia Christiana vet. Patrum, fol. pag. 14—44; die letzte Ausgabe aber hat im vorigen Jahrhundert Joh. Alb. Fabricius geliefert in seinem Codex Apocryphus Novi Testamenti, Hamburg 1703. 2. Aufl. 1719. S. 387 ff., mit ausführlichen testimonia et censurae, mit einem Commentar und einer angehängten Notitia et Fragmenta Actuum Apost. Apocryph. Eine französische Uebersetzung vom J. 1569 und einer belgischen von Joh. de Berkelaer erwähnt Fabricius S. 401; eine deutsche hat K. F. Borberg geliefert in seiner Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen, Stuttg. 1841. Bd. I. S. 391 ff. Buchhändlerische Spekulation hat auch neuerdings noch manchmal versucht, das Buch in neuen Uebersetzungen oder Bearbeitungen als angeblich ächte Urkunde über die Geschichte des apostol. Zeitalters zu verbreiten, so z. B. das Apostel- und Missionarbuch, oder Abdias, eines der siebenzig Jünger Jesu und ersten christlichen Bischofs in Babylon, Geschichte aller zwölf Apostel. Mit einem Anhang kurzer Geschichten von Markus, Clemens, Cyprian, Apollinar und Thekla und einem Zusatz von Bonifazius, dem sogenannten Apostel der Deutschen. Nach der Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1725. Mit zwei Beigaben u. s. w. 3te Auflage. Stuttgart. Henne, 1855. 16°. 400 Seiten.

Wenn es von praktisch-kirchlichem Interesse ist, solchen Betrug, der mit dem christlichen Volke getrieben wird, zu entlarven und vor den Abenteuerlichkeiten, Abgeschmacktheiten und oft sogar sittlichen Rohheiten, die sich hier finden, zu warnen, so ist es doch andererseits eine nicht uninteressante Aufgabe der Wissenschaft, das reiche Gebiet christlicher Logographie und Mythologie, das sich in dem umfassenden Schriftenkreise der neutestamentlichen Apokryphen darstellt, noch vollständiger als bisher zu durchforschen und die darin versteckte Ausbeute für christliche Literatur-, Kirchen-, Dogmen- und Sittengeschichte zu sammeln. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, verdient gewiß auch unser Abdias alle Berücksichtigung und eine erneute historisch-kritische Bearbeitung.

Wagenmann.

Abendmahlsfeier (d. h. der Hergang, die Riten und Einrichtungen bei der heiligen Handlung). Wie durchweg in den Gnaden- und Heilserweisungen Gottes, namentlich bei Allem, was von dem Herrn ausgeht — dessen eigene Erscheinung der sprechendste Beweis dafür ist —, das Höchste und Tiefste in der Offenbarung und Mittheilung in der schlichtesten, einfachsten Gestalt auftritt und dargeboten wird, damit es zu Jeglichem herankommen könne und von Jeglichem könne gefaßt und ergriffen werden: so ist das auch bei der Aneignung der Versöhnung und Lebensgemeinschaft Christi, welche durch das Sakrament des heil. Abendmahls sich vollziehen soll, der Fall. Eine einfachere, anspruchlosere Handlung, leichter zu vollziehen und faßlicher nach ihrer allgemeinen Bedeutung, läßt sich nicht denken, als diejenige, die der Herr am Abend vor seinem Tode im Kreise seiner Jünger vornahm und dazu sprach: „Solches thut, meiner zu gedenken.“ Sie bestand, wie alle vier Berichterstatter übereinstimmend erzählen, darin, daß er am Schlusse des gemeinsamen Mahles (von dem wir hier nicht zu untersuchen haben, ob es das Passahmahl gewesen oder nicht) das Brod ergriff, Worte des Lobes und Dankes darüber sprach (εὐλογήσας), es dann brach, die gebrochenen Stücke seinen Jüngern gab (ob in der Weise, daß er auf einem Teller sie ihnen vorsetzte oder daß er jeden Einzelnen das seinige hinreichte, ist sehr gleichgültig; nur das Eine darf, der Natur der Sache nach, wohl für sicher gelten, daß er es ihnen in die Hand

gegeben und nicht in den Mund gesteckt), und dazu sprach: „Nehmet, esset (diese beiden Worte, die sich bei Lukas und Paulus nicht finden, sind freilich zweifelhaft, jedenfalls erscheinen sie nicht als nothwendig), das ist mein Leib, der für euch gegeben (bei Paulus nur τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, da κλώμενον unzweifelhaft, wie neulichst auch der Sinaiticus bestätigt hat, unächt ist), Solches thut zu meinem Gedächtnisse." Ebenso nahm er, als das Mahl völlig zu Ende war (die ausdrückliche Bemerkung μετὰ τὸ δειπνῆσαι bei Paulus setzt nothwendig einen kleinen Zwischenraum zwischen den beiden Akten voraus; vergl. darüber Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, S. 20) den Kelch (den Einen oder einen von denen, die dastanden), dankte wiederum (hier heißt es εὐχαριστήσας) und reichte ihn mit dem eben darin befindlichen Inhalt, Wein mit Wasser gemischt (denn daß die Juden immer mischten, ist unzweifelhaft und wird für das Passahmahl durch den Talmud sogar geboten; hätte der Herr Werth darauf gelegt, reinen Wein darzubieten, so hätte er den Kelch wohl besonders füllen lassen, wovon die Berichte nichts erwähnen) seinen Jüngern, indem er sprach: „Trinket Alle daraus, dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut; Solches thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß."

Mit der gleichen Einfachheit und Schlichtheit, den gleichen familiären Karakter an sich tragend, vollzog sich dann, wie wir aus den Berichten des Neuen Testaments ersehen, die Wiederholung dieser Handlung in den ersten christlichen Gemeinden, namentlich in der Urgemeinde zu Jerusalem. Wie das Gottesdienstliche überhaupt, so auch die Feier des Abendmahls war da noch nichts in unserem Sinne Selbstständiges, aus dem übrigen Leben und Handeln Abgesondertes und rituell Ausgebildetes. Vielmehr fiel Gottesdienst und Lebensführung, Gemeinschaft mit dem Herrn und brüderlich-gesellige Gemeinschaft noch durchaus zusammen, wie es ja in Wahrheit seyn sollte, und dieß in der Vollendung wieder seyn wird. Gleichsam als eine große Familie neuerer und höherer Art, von dem Herrn gestiftet nicht auf der Grundlage leiblicher Geburt und Blutsverwandtschaft, sondern des gemeinsamen Geborenseyns aus Gott und der Bruderschaft im Geiste der Erlösung betrachteten und verhielten sich die Gläubigen. Wie die Familienglieder zusammentreten zur Hausandacht und zur Mahlzeit und den daran sich knüpfenden geselligen Verkehr; wie der Herr mit seinem engeren Jüngerkreise in de gleichen Weise gelebt und gewandelt hatte, so kamen diese ersten Brüder und Schwestern in Christo Tag für Tag unter sich zusammen hin und her in den Häusern, riefen mit einander an den Namen des Herrn, belehrten und erbauten sich, nahmen mit einander ihre Speise mit Freuden und einfältigem Herzen und Dank gegen Gott. Und indem sie nun so zusammensaßen an ihrem einfachen Mahle in dem innigsten und erquicklichsten Gemeinschaftsgefühle, das gedacht werden kann, schien ihnen zur vollen Genüge nur noch das Eine zu fehlen: die Gegenwart des geliebten Herrn und Heilandes selber in ihrer Mitte, der seinen Frieden auf sie ausströme und ihnen gestatte, an seiner Brust zu ruhen. Aber fehlte er ihnen denn wirklich? Hatte er nicht, da er dort beim letzten Mahle das Brod seinen Leib nannte und den Wein sein Blut, und den Jüngern Macht gab, Solches zu wiederholen, dafür gesorgt, daß ihnen seine Gegenwart auch in's Künftige wahrnehmbar und wirksam zum Bewußtseyn komme? Jetzt, da sie unter sich zusammen waren, wie sie ehemals mit ihm zusammen gewesen, und doch seines leiblichen Daseyns entbehrten, wurde es ihnen erst recht klar, was Jesus bei dem Abendmahle vor seinem Heimgange damit gethan und gewollt hatte, als er ihnen Brod und Wein gesegnet zur Erinnerung an sich, zum Pfande seines wesenhaften Gegenwärtigseyns, zum Mittel der fortdauernden Lebensgemeinschaft mit ihm. In heiligem Liebesbedürfniß, in dankendem, lobpreisendem Glauben ergriffen sie die Befugniß, zu thun, wie er ihnen gethan, und im vollsten, realsten Sinne seine Tischgenossen zu werden. Einer aus ihrer Mitte — wohl vorzüglich einer der Apostel — erhob sich, nahm das Brod, dankte und brach es, wie er seinen Meister hatte thun sehen, nahm

den Kelch und reichte ihn herum; und mit oder ohne begleitende Worte verkündigten sie so den Tod des Herrn in der allerlebendigsten Weise, und erneuerten sein Gedächtniß in ihrer Mitte und ihren Herzen, als ob er wieder leibhaftig vor ihnen stünde.

Aeußerst interessant wäre es nun freilich, und wie viele theologisch-confessionelle Zwistigkeiten würden — nach menschlichem Dafürhalten — dadurch abgeschnitten, wenn wir die Art und Weise kennten, wie der Herr und nach ihm seine Apostel über Brod und Wein das Dankgebet gesprochen und sie damit eingesegnet haben. Geschah es durch ein stilles oder ein laut geredetes Gebet? durch ein freies oder etwa durch die bei der Passahfeier gebräuchliche Formel: „Gepriesen sey der Herr, der die Frucht aus der Erde wachsen ließ, der das Gewächs des Weinstocks schuf!“? Die späteren Griechen behaupten, daß die bei ihnen gebräuchliche *ἐπικλῆσις τοῦ πνεύματος ἁγίου* die von Jesu gesprochene Eulogie gewesen sey, was aber weder einen Anhalt in der Tradition findet, noch auch aus inneren Gründen denkbar erscheint. Man wird sich eben dabei beruhigen müssen, daß auch nicht einmal vermuthungsweise etwas über diesen Punkt zu bestimmen ist, und auch darin wieder einen Beweis dafür erkennen, wie wenig es der Herr auf feststehende Formen und Formeln im gottesdienstlichen Leben seiner Gemeinde abgesehen hat, sondern wie er einfach seine Gabe des ewigen Lebens darreicht, der Wirkung des Geistes und den wechselnden Bedürfnissen der Zeiten überlassend, wie ihre Verwendung und Verwaltung sich gestalte. Jedenfalls aber geht aus dem Dunkel, das über diesem Punkte liegt, das mit Klarheit hervor, daß der sogenannten Consekration der Elemente vor der Austheilung überhaupt nicht die Bedeutung zukömmt, welche die katholische Anschauung und die katholisirende Richtung in der protestantischen Christenheit darauf legen. Es genügt nach der Anleitung der biblischen Vorbilder die Darstellung der Speisen vor dem Angesichte des Herrn, ihre würdige Zurichtung, und das Dank- und Bittgebet, das des Herrn Tod verkündigt und sein Gedächtniß erneuert, mit dem die Gemeinde zu ihrem Genusse eingeladen wird.

Diese Art, des Herrn Mahl zu halten — im engen Anschlusse an die gemeinsamen Bruder- und Liebesmahlzeiten — schloß nun aber freilich eine Gefahr in sich, die sofort hervortreten mußte, als die Gemeinde sich über ihre erste Geburtsstätten hinaus weiter verbreitete, und damit der unmittelbaren, beständigen Aufsicht und Leitung der Apostel entrückt wurde. Nämlich die Gefahr: daß der Genuß der von der Gegenwart des Herrn zeugenden heiligen Speise sich nach und nach mit dem Genusse der übrigen Speisen vermische und vermenge; daß die Stiftung Jesu ihre Selbstständigkeit und besondere Dignität einbüße und das Abendmahl in dem allgemeinen Mahle gleichsam unter- und verloren gehe. Bekanntlich ersehen wir aus dem ersten Briefe an die Korinther, wie in der dortigen Gemeinde diese Gefahr zur Wirklichkeit geworden war, und der Apostel sich darum veranlaßt fand, den Unterschied des Abendmahls von dem sonstigen Essen und Trinken, auch in der brüderlichen Gemeinschaft, auf das Nachdrücklichste hervorzuheben, und die bisherige Sitte überhaupt für unpassend und unstatthaft zu erklären (1 Kor. 11, 20. und 33, 34).

Es ist nicht ganz leicht, den Gang der Sache von da aus weiter zu verfolgen. Denn bekanntlich gehört die Geschichte der Agapen und ihrer Beziehung zum heil. Abendmahl schon deshalb zu den schlechterdings nicht völlig aufzuhellenden Partieen der Kirchengeschichte, weil der Stand der Dinge in den verschiedenen Gegenden und Kirchen, keineswegs ein gleichförmiger, sondern ein sehr mannichfacher und oft geradezu entgegengesetzter war. Während z. B. aus der Beschreibung der Gottesdienstordnung bei Justin (Apol. 1. c. 85) hervorgeht, daß in Kleinasien schon zu seiner Zeit Agape und Abendmahlsfeier als gesonderte Akte behandelt wurden, thun die Aeußerungen anderer christlichen Schriftsteller und namentlich die gleich zu erwähnenden Concilienbeschlüsse dar, daß im Abendlande und zumal in Afrika die Verbindung der beiden Mahle sich noch lange forterhielt und von den Gemeinden mit einer gewissen Zähigkeit festgehalten wurde. (Nach Gieseler, Kirchengesch. I, 231. wäre diese Verbindung im zweiten Jahr-

hundert noch die Regel, die Trennung mehr nur eine durch den Drang der Verfolgungen veranlaßte Ausnahme gewesen. Vergl. auch über die bis in's 4. Jahrhundert reichende Fortdauer der ursprünglichen Weise in manchen Gegenden Aegyptens Sokrates V, 22. Sozom. VII, 19). Doch trieb die beständige und mit der Zunahme der Gemeinden immer wachsende Gefahr des Mißbrauchs und der Entweihung die kirchenregimentlichen Organe, wenn wir so sagen dürfen, überall dazu an, dem Fortbestande der alten Sitte entgegenzuarbeiten und die Trennung zu begünstigen. Man verordnete zunächst, daß die Feier der Eucharistie nicht mehr am Schlusse der gemeinsamen Mahlzeit stattfinden dürfe, sondern ihr vorangehen müsse (wie es nach Chrysostomus, Pelagius, Theodoret schon in der apostolischen Zeit sollte gehalten worden seyn. Vergl. die Homilien und Commentare dieser Kirchenlehrer zu 1 Kor. 11.), woraus dann die Bestimmung entstand, daß man es überhaupt *nüchtern* zu genießen habe. Nur noch für den *einen* Tag der Einsetzung des Abendmahls — den Gründonnerstag — erlaubte das Concil zu Karthago (392) die Begehung der heil. Handlung *nach* dem Essen, um so die volle Nachahmung des letzten Zusammenseyns des Herrn mit seinen Jüngern möglich zu machen (Augustin. ep. 54. ad Januarium cap. 9). Bald ging man dann weiter dazu vor, den Abendmahlsgenuß auch der Zeit nach von der gemeinsamen Speisung zu scheiden, indem man diese nach wie vor am Abend abhalten ließ, jene dagegen auf den frühesten Morgen „ante lucem" verlegte. Und ganz entschieden und unwiderruflich wurde auch im Abendlande und in Afrika die Scheidung vollzogen als nach dem Vorgange des Concils zu Laodicea (363) Ambrosius, Augustin, die Concile zu Karthago (392), zu Orleans (533) und andere Versammlungen die fernere Abhaltung der Agapen in den gottesdienstlichen Gebäuden verboten und sie in die Privathäuser verwiesen, während selbstverständlich für die Administration des Sakraments die *Kirche* der locus ordinarius war und immer ausschließlicher wurde. — Die Agapen selbst scheinen mit dem Anfange des 8. Jahrhunderts völlig erloschen zu seyn. Zum letzten Male erwähnt ihrer das Concil. Quinisextum im J. 692.

Die erste bestimmtere Schilderung der von dem Liebesmahle getrennten Abendmahlsfeier finden wir nun bekanntlich in der oben angeführten Stelle bei Justinus Martyr. Sehr schlicht und einfach ist darnach die heilige Handlung vor sich gegangen. „Nach dem (allgemeinen) Gebet", heißt es, grüßen wir uns unter einander mit einem Kusse. Hierauf bringt man dem Vorsteher der Brüderversammlung *Brod* und einen *Becher mit Wasser und gemischten Wein*. Der Vorsteher nimmt dieß, lobet und preiset den Vater des Weltalls durch den Namen seines Sohnes und des heiligen Geistes, und dankt ihm ausführlich, daß er uns dieser Gabe gewürdigt. Dieses Gebet beschließt die ganze Versammlung mit einem Amen. Hierauf reichen die Diakonen, wie wir sie nennen, einem Jeden aus der Versammlung Brod, Wein, Wasser, über welche das Gebet gesprochen worden ist, den Abwesenden aber tragen wir sie in's Haus. Diese Speise nennen wir Eucharistie." Die Feier fand jeden Sonntag, außerdem bei jeder Aufnahme Neubekehrter nach der Taufe statt; auch sonst, wenn irgend das Bedürfniß vorhanden war und ein Kreis sich zusammenfand. (Noch Augustin schreibt: Epist. 118. ad Januar. c. 2. Alii *quotidie* communicant, alii certis diebus; alibi *Sabbato et Dominico* offertur coena; alibi tantum Dominico.) Was dabei auffällt im Vergleiche mit der gleich darauf üblichen Praxis ist der Umstand, daß die Feier noch in keiner Weise als *Mysterienfeier* erscheint, sondern als eine durchaus öffentliche Handlung, wie die Spendung der Taufe, an welche Justin's Schilderung unmittelbar sie anschließt. Dasselbe läßt aus den Notizen sich schließen, die sich bei Ignatius, Tertullian, Januarius u. A. über diese frühere Gestalt derselben finden. Erst die apostolischen Constitutionen (vgl. über dieselben den betreffenden Artikel) stellen sie als eine nur für die *Auserwählten* (πιστοὺς) bestimmte Handlung dar, bei der die Profanen (Ungläubigen, Juden, Heiden), die Katechumenen, Excommunicirte, Büßende u. s. w. entfernt, die Thüren geschlossen und durch besondere Kirchendiener

ſorgfältig bewacht, und ſelbſt die zur Communion verſammelten Gläubigen noch beſonders geprüft und vorbereitet werden.

Die Vorſchriften, welche das achte Buch dieſer älteſten Kirchenordnungen (die ſogenannte liturgia sancti Jacobi minoris) über die Vornahme der heiligen Handlung enthalten, geben uns nun, für die Zeit vom 3. und 4. Jahrhundert an, das folgende Geſammtbild derſelben. Nachdem der vorangehende allgemeine Gottesdienſt beendet iſt, eröffnet der Diakon die Meſſe der Gläubigen" mit den Worten: „Keiner von denen, welche bleiben dürfen, gehe fort!" Hierauf folgt ein ſtilles Gebet, das allgemeine Kirchengebet, die Collekte, das Offertorium, d. h. die Darbringung der von der Gemeinde mitgebrachten Gaben an Brod und Wein, welche der Diakon mit ſeinen Gehülfen einſammelte, und aus denen das zur Feier Nothwendige genommen wurde. Das Eine Brod — denn es war immer nur Eins —, dem dieſer Vorzug zu Theil wurde, hieß hostia, das Opferlamm. — War Alles eingeſammelt und das zur Abendmahlsfeier zu Verwendende abgeſondert und zugerichtet, ſo wurde die eigentliche Feier mit einem Segenswunſch und dem heiligen Kuſſe eröffnet. Die Profanen, Katechumenen u. ſ. w. wurden aufgefordert, ſich zurückzuziehen, die Geiſtlichen wuſchen die Hände zum Zeichen der inneren Reinigung; „Keiner habe im Herzen etwas gegen irgend Jemanden!" wurde ermahnt, „Keiner nahe in Heuchelei! Aufgerichtet zum Herrn, laßt uns mit Furcht und Zittern beim Opfer ſtehen!" Die Kirchendiener brachten Brod und Wein vor das Angeſicht der Gemeinde auf den Abendmahlstiſch, an deſſen beiden Seiten alſobald zwei Subdiakonen mit kleinen Fächern von dünnen Häuten oder feiner Leinwand (flabellis) ſich ſtellten, um damit durch fortwährende ſanfte Bewegungen das fliegende Ungeziefer abzuwehren, daß es nicht etwa in den Wein falle und ihn beſudele. Hierauf trat der Biſchof (Presbyter) in einem glänzenden Gewande, die übrigen Geiſtlichen zur Rechten und zur Linken, an den Abendmahlstiſch und begann die ihm ausſchließlich zufallende liturgiſche Funktion. „Die Herzen in die Höhe!" rief er, worauf die Gemeinde: „Wir haben ſie erhoben zum Herrn!" Der Biſchof: „Laſſet uns Dank ſagen dem Herrn." Die Gemeinde: „Es iſt würdig und ächt" *). „Ja es iſt in der That würdig und ächt", hob nun das Gebet an, „daß wir vor allen Dingen dich loben, den allein wahren Gott, der vor aller Creatur war, von dem Alles kommt, was Vater heißt im Himmel und auf Erden; dich, den allein Ungezeugten, der keinen Anfang, keinen Herrn und Gebieter hat und keines Beiſtandes bedarf, dich, den Geber alles Guten, der über alle Urſache und Entſtehung erhaben, ſich zu Allem ſtets auf dieſelbe Weiſe verhält, von dem Alles, gleichſam wie aus ſeinem Mittelpunkte, in's Daſeyn hervortritt. Ja, du biſt die anfangloſe Erkenntniß, das ewige Sehen, das ungezeugte Hören, die unerlernte Weisheit, der Grund der Natur, das Geſetz des Seyns, erhaben über alle Zahl." Durch die Aufzählung all' der Gnaden- und Wunderthaten Gottes in der himmliſchen und irdiſchen Schöpfung, ferner in den Führungen Gottes mit ſeinen Erwählten von Adam und dem Sündenfall an durch Abel, Seth, Enoch, Noah, das ſodomitiſche Strafgericht, Abraham, Melchiſedek, Iſaak, Jakob u. ſ. f. hindurch bis hin zu Chriſto, wird dieſe Lobpreiſung dann näher begründet und ausgeführt. Sie ſchließt, nachdem ſie wohl über eine halbe Stunde in Anſpruch genommen, mit der Anrufung: „Für dieß Alles ſey dir, allmächtiger Gebieter, Ehre und Preis. Dich beten an die unzählbaren Heere der Engel, Erzengel, Throne, Herrſchaften, Mächte, Gewalten, Kräfte, Aeonen: dich beten an die Cherubim und die ſechsgeflügelten Seraphim, welche mit zwei Flügeln die Füße, mit zweien das Haupt bedecken und mit zweien fliegen. Dieſe und mit ihnen tauſendmal tauſend Erzengel und Myriaden von Myriaden Engeln rufen unaufhörlich und mit unaufhaltbarer Stimme, und alles Volk ruft mit einem Munde: „Heilig, heilig, heilig iſt der Herr Zebaoth! Himmel und Erde ſind ſeiner Ehre voll! Gelobt ſey er in Ewigkeit! Amen." — Hierauf folgt die Anrufung Chriſti mit dem

*) Selbſtverſtändlich geben wir die folgenden Gebete, Anſprachen und Reſponſorien weder vollſtändig noch in ihrer ganzen Ausdehnung.

Eingange: „Ja, fürwahr, du biſt heilig und der Allerheilige in Ewigkeit. Heilig iſt auch dein eingeborener Sohn, unſer Herr und Gott, Jeſus Chriſtus.“ Auch deſſen Geſchichte in Geburt, Leben und Sterben wird dann ihren Hauptzügen nach in prächtigen, geiſtvoll-erhebenden Ausdrücken rekapitulirt, und von dieſer Rekapitulation geht das Gebet folgendermaßen auf die bevorſtehende Handlung über: „Indem wir alſo deſſen eingedenk ſind, was er für uns erduldet, bringen wir dir, allmächtiger Gott, nicht wie wir ſollten, ſondern wie wir es vermögen, unſere Dankſagung dar und handeln nach ſeiner Verordnung. Denn in der Nacht, da er verrathen ward, nahm er mit ſeinen unbefleckten Händen das Brod, und aufblickend zu dir, ſeinem Gott und Vater, brach er daſſelbe, gab es den Jüngern und ſprach: „„Das iſt das Geheimniß des Neuen Teſtaments, nehmet dieſes und eſſet; das iſt mein Leib, welcher für Viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.““ Desgleichen miſchte er auch den Kelch mit Wein und Waſſer, heiligte ihn und gab ihnen denſelben, ſprechend: „„Trinket Alle daraus, das iſt mein Blut““ u. ſ. w., nach Kor. 11. — Hieran ſchloß ſich eine Reihe von Fürbitten für das geſammte Hirtenamt in der Chriſtenheit, für die weltliche Obrigkeit, für das Volk, für die frommen Frauen, die in Keuſchheit dem Herrn leben, für den Eheſtand und die Kinder, für die in Sklaverei Gerathenen, die Ausgewanderten und Verbannten, die Schiffenden und Reiſenden, für die Verfolger und Irrlehrer, für die Katechumenen, für die vom Feinde Beſeſſenen, für alle Anweſenden und Abweſenden, für Alles und Jedes, weſſen es zum inneren und äußeren Leben bedarf. — Damit erſchienen dann die eingeſammelten Gaben, das ſogenannte Opfer, geheiligt, dem Herrn dargebracht und von ihm angenommen. Ein neues Gebet ſprach hiefür dem dreimal Heiligen den Dank der Gemeinde aus; dann folgte das Glaubensbekenntniß und das Gebet des Herrn. Hierauf rief der Diakon: „Laſſet uns nun andächtig ſeyn“, und der Biſchof: „das Heilige den Heiligen!“ Die Gemeinde antwortete: „Einer iſt heilig; Einer iſt Gott; Einer iſt Jeſus Chriſtus zur Ehre Gottes des Vaters, hoch gelobet in Ewigkeit! Amen. Ehre ſey Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menſchen ein Wohlgefallen. Hoſianna dem Sohne David's! Gelobet ſey der da kömmt im Namen des Herrn, der Herr und Gott, der ſich uns geoffenbaret hat. Hoſianna in der Höhe!“ — Nach einer kurzen Pauſe ſtimmte der Vorſänger den Communionspſalm an, den 34ſten, wegen des 9ten Verſes: „Schmecket und ſehet wie freundlich der Herr iſt“, und während dieſes Geſanges traten die Communikanten zu dem Altartiſche, an dem der Biſchof das Brod, der Diakon den Kelch reichte. Zuerſt communicirten der Biſchof, die Presbyter, die Diakonen, Subdiakonen, Lektoren und Cantoren, hierauf die Mönche, alsdann die zu der Gemeinde in beſonderer Beziehung ſtehenden Frauen: die Diakoniſſen, die Nonnen und Wittwen, dann die Kinder und endlich die übrigen Erwachſenen. Die Spendeformel war bei der Darreichung des Brodes: „Der Leib Chriſti“, bei der Darreichung des Kelches: „das Blut Chriſti, der Trank des Lebens“, worauf der Empfänger beide Male ein lautes „Amen“ antwortete. Das Brod war, wie im ganzen Alterthume, gewöhnliches geſäuertes Brod, wie man es zu Hauſe aß; der Wein mit Waſſer gemiſcht. — Die den Akt beſchließende Dankſagung war verhältnißmäßig kurz und ihrem Haupttheile nach wieder Fürbitte. Mit einem ſehr eingehenden Segenswunſche wurde die Gemeinde entlaſſen.

Wie ſich von da aus die Abendmahlsfeier in der abendländiſchen Kirche weiter ausbildete und modifizirte, bis ſie im Laufe des 6. Jahrhunderts (gregorianiſches Ritual) in die Form der römiſch-katholiſchen Meſſe überging, iſt im Weſentlichen in dem Artikel „Meſſe und Meßopfer“ ſchon genügend dargeſtellt, auch der Hergang der Meſſe ſo ausführlich beſchrieben und erklärt, daß wir lediglich auf jenen Artikel verweiſen und von jedem ferneren Eingehen auf die römiſch-katholiſche Weiſe der Sakramentsverwaltung abſehen können. — Dagegen ſind ſowohl aus jener früheren als dieſer ſpäteren Zeit noch einige Einzelheiten zu erwähnen, die zur Vervollſtändigung des gegebenen Bildes gehören. Was zuerſt den Zeitpunkt der Feier betrifft, ſo haben wir bereits

bemerkt, daß dieselbe in der Regel am frühen Morgen stattfand. Nur die Oster- und Weihnachtscommunion machte eine Ausnahme. Noch im 9. Jahrhundert schreibt Amalarius (de divin. offic. lib. IV. cap. 3.) von der ersten: „Am heiligen Sonntage bleiben wir Alle nüchtern bis zur Nacht, da die Messe der Auferstehung des Herrn gefeiert wird.“ Erst im 11. und 12. Jahrhundert fing man an, sie auf den Abend und Nachmittag und späterhin ebenfalls auf den Morgen zu verlegen. Noch länger erhielt sich die Nachtfeier in der Weihnachtszeit. Noch im Jahre 1258 wurden sie durch eine Synode in Valencia bestätigt; dann zwar im Allgemeinen gleichfalls auf den folgenden Morgen hinausgerückt, aber an einzelnen Orten, wie z. B. in Wien, neuerdings wieder (in unserem Jahrhundert) auf die Mitternachtsstunde zurückverlegt. Als Erinnerungszeichen an die ursprüngliche Nachtfeier erhielt sich der Gebrauch der brennenden Kerzen bei der Communion, den auch ein Theil der protestantischen Kirche, wie z. B. die sächsische, hat fortbestehen lassen. — Als Communionstage weiterhin erscheinen vom 5. Jahrhundert an (über die frühere Observanz vgl. oben) vornehmlich die drei großen Festtage: Weihnachten, Ostern und Pfingsten, an denen der Genuß des Abendmahls hie und da sogar obligatorisch war. (So die Synode zu Agde in Gallien im Jahre 506: „Saeculares qui in Natali Domini, Pascha et Pentacoste non communicaverint, catholici non credantur nec inter Catholicos habeantur“). Später wurde die Verpflichtung bekanntlich auf die Osterzeit restringirt, doch eine öftere Theilnahme an der täglich gelesenen Messe selbstverständlich nicht ausgeschlossen. — Zur Administration berechtigt waren ursprünglich lediglich die Bischöfe oder Vorsteher der Gemeinde (so noch Justin, Ignatius: „es ist nicht erlaubt, ohne die Bischöfe die heilige Mahlzeit zu veranstalten“, die Constitut. Apostol.); die Presbyter konnten nur in ihrem Auftrag oder unter ihrer Leitung consekriren; die Diakone hatten einzig bei der äußeren Handlung mitzudienen. Noch eine Anordnung aus der Zeit Pipin's im J. 755 spricht in diesem Sinne sich aus. Als aber im Mittelalter die Bischöfe mehr und mehr zu hohen Herren wurden, die sich mit anderen Dingen als kirchlichen Verrichtungen abgaben, erschienen sie auch immer seltener am Altare, und hielten nur noch die sogen. Hochämter ab. Die Consekration und Administration des Sakramentes wurde nun als ein Ausfluß der priesterlichen Würde und Macht überhaupt betrachtet und dem Ordinirten nicht nur erlaubt, sondern zur ersten und strengsten Pflicht gemacht. Auch den Mönchen konnte man sie vom 14. Jahrhundert an nicht mehr völlig wehren, obwohl für sie noch manche kanonische Beschränkungen übrig blieben. — Die Momente der Vorbereitung der Administrirenden auf die heilige Handlung führen wir nicht näher aus, da die zu diesem Zwecke vorgeschriebenen Gebete und Andachtsübungen (Beichte, Fasten, Waschen der Hände, liturgische Kleidung) zum Theil in keine festen, allgemein gültige Ordnungen gefaßt erscheinen, zum Theil überhaupt mehr für die hierarchischen Einrichtungen als für die Feier des Sakraments Bedeutung haben. — Was die Vorbereitung der Communikanten angeht, so wird mir aus den mir vorliegenden Daten nicht klar, ob in der älteren Zeit, vom 2. und 3. Jahrhundert an, besondere Vorbereitungs- oder Beichtgottesdienste gehalten wurden. Als das Wahrscheinlichere kommt es mir vor, daß lediglich die der Communion vorangehende Predigt auf das Abendmahl Bezug nahm, da wir denn namentlich in den Homilien des Chrysostomus die ernstlichsten Ermahnungen finden, sich durch strenge Selbstprüfung und Uebung in guten Werken zu einem würdigen Genusse vorzubereiten. Gewöhnlich wenden die Kirchenväter das Gleichniß von dem großen Königsmahle auf die neutestamentliche Eucharistie an und fordern die Christen auf, als würdige Gäste bei diesem himmlischen Mahle zu erscheinen. Weitere Momente eines würdigen Hinzutretens waren: Fasten, anständige, reine Kleidung (für das weibliche Geschlecht gemeiniglich eine Kopfbedeckung von weißer Leinwand, das Dominicale), hie und da Waschen der Hände, endlich der Liebes- und Friedenskuß (φίλημα ἅγιον) unmittelbar vor der Feier (s. den Art.). Beim Empfang des Sakramentes trat man in der älteren Zeit paarweise zum Altar

und empfing es stehend (ὄρθοι πρὸς κύριον ἑστῶτες ᾄμεν, Const. Apostol. 8. c. 12). Ueber die dabei zu beobachtenoe Haltung „voll Vorsicht und Ehrerbietung" hat Cyrill von Jerusalem eine sehr ausführliche Anweisung gegeben. Später schloß man die Laien, zuerst die Weiber, von Altar und Chor aus und reichte ihnen die Elemente an den Schranken, welche den Chor vom Schiff absondern. Bis zum 9. Jahrhundert wurde das Brod in die Hand gegeben, dann unmittelbar in den Mund, um zu verhüten, daß der alte und oft verbotene Mißbrauch, es mit nach Hause zu nehmen, nicht fortgesetzt werde. Das Knieen beim Empfang der Communion ist erst im 12. und 13. Jahrhundert aufgekommen und noch um ein Gutes später allgemeine Sitte geworden (vergl. Jac. Basnage, l'histoire de l'égliso, lib. XVII. c. 1. 3.); der Segen dagegen nach der Communion wurde schon früher knieend empfangen.

Was die Elemente des Abendmahls betrifft, so hielt man im Morgenlande bestimmt an dem Gebrauche des gesäuerten Brodes fest, während man in der abendländischen Kirche des ungesäuerten sich bediente, aber die ganze Frage für ein Adiaphoron erklärte. Noch die bekannte Kirchenversammlung zu Florenz im Jahre 1439 sprach nachdrücklich in diesem Sinne sich aus. Die Gestalt der Brode war derjenigen der jüdischen Mazzoth nachgebildet: runde dünne Kuchen, daher auch Osterkuchen oder Fladen genannt, die später, aber nicht vor dem 12. Jahrhundert, leicht und von selber zur Hostie zusammenschmolzen. Sie waren jederzeit mit besonderen Zeichen, Figuren und Buchstaben versehen, bald mit einem Kreuz, bald mit *A* und Ω, bald mit Jesus, Deus, oder dem Bilde des Auferstandenen; vom 12. Jahrhundert an gemeiniglich mit dem Brustbilde Christi. — Daß die syrischen Jakobiten mit dem Brode Salz und Oel, die Artotyrirten gar den Genuß von Käse zu verbinden pflegten, ist kaum der Erwähnung werth. — Was den Wein angeht, so wurde er in der ganzen Kirche des Alterthums mit Wasser gemischt, und die griechisch- wie die römisch-katholische Kirche haben diesen Gebrauch beibehalten*). In Betreff der Farbe machte man im Orient keinen Unterschied zwischen roth und weiß; im Abendlande gab man dem ersteren entschieden den Vorzug, mit alleiniger Ausnahme der Mailändischen Kirche, die sich, um der größeren Reinlichkeit willen, lieber des weißen bediente. — Surrogate für den Wein kamen bei den häretischen Sekten verschiedene vor; zum Theil äußerst unangemessene und widerliche (vgl. Epiphan. Haeres. XXVI. §. III. IV.); zum Theil unschuldiger Art, wie bei den Enkratiten Wasser, bei Anderen Milch, Honig, ungegohrener Traubensaft. Hie und da bediente man sich im Oriente auch unter den Rechtgläubigen der sogenannten σίκερα, eines aus Datteln, Obst, Getreide zubereiteten starken Getränkes. Doch unterließ die Kirche nicht, dies Alles für unstatthaft zu erklären und auf den Gebrauch des eigentlichen Weines zu bestehen.

Daß das Brechen des Brodes (ἀρτοκλάσις) bei der Distribution von Alters her Gebrauch war und bis auf den heutigen Tag in der gesammten orientalischen und occidentalischen Kirche (mit alleiniger Ausnahme der lutherischen) in Uebung steht, ist bekannt. Es knüpft sich daran bei den Griechen und Lateinern eine Vermischung des Brodes und Weines (unio, commixtio, ἁγιὰ ἕνωσις), die darstellen soll, wie Leib und Blut zusammengehören und Eins sind. Die Griechen bekanntlich legen solchen Werth hierauf, daß sie diese Vermischung auch bei der Austheilung beibehalten: den abgebrochenen Bissen Brod in den Wein tauchen und so mittelst eines Löffels darreichen. — Ehe sich bei ihnen diese Distributionsweise und bei den Lateinern die Ent-

*) Mit den Unterschieden jedoch, daß 1) in der griechischen Kirche ein größeres Maß von Wasser (bei den Syrern nöthigenfalls bis zu drei Viertheilen) gestattet ist, während man im Abendlande immer betonte, daß der Wein entschieden das vorherrschende Element bleiben müsse und einige Tropfen Wasser schon hinreichend seyen, um die mystische Vereinigung auszudrücken; und daß 2) die Orientalen zweimal mischen, vor der Consekration mit kaltem, nach derselben, unmittelbar nach der Austheilung des Kelches, mit warmem Wasser, während im Occident stets nur einmal, kaltes Wasser, vor der Consekration in den Wein gegossen wird.

ziehung des Laienkelches feſtſtellte, wurde bei der Zutheilung des Weines häufig die ſogenannte fistula eucharistica (Saugröhre) in Anwendung gebracht, um jedes Verſchütten des heiligen Trankes zu verhindern.

Die Diſtributionsformel blieb, ſo weit ſich die Sache überſehen läßt, durch das ganze Alterthum hin bis zu der Zeit Gregor's des Großen die in der obigen Darſtellung angegebene: *σῶμα Χριστοῦ, αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς.* Von da an finden ſich die ausführlicheren Formeln: „Corpus (sanguis) Domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam"; oder auch: „Corpus (sanguis) D. n. J. Chr. custodiat te in vitam aeternam"; oder auch: „Corpus et sanguis Agni Dei, quod tibi datur in remissionem peccatorum"; oder: „Corpus etc. sit tibi salus animae et corporis"; oder endlich: „Corpus etc. prosit tibi in remissionem peccatorum et ad vitam aeternam". Wo, wie es eine Zeit lang der Fall war, auch im Occident die intinctio (Darreichung des eingeweichten Brodes) Statt hatte, bediente man ſich der Formel: „Corpus D. n. J. Chr. sanguine suo intinctum conservet animam tuam in vitam aeternam." Bei den Orientalen kommen noch die Amplifikationen vor: „Corpus sanctum, pretiosum, verum, Immanuelis filii Dei hoc est vere. Sanguis pretiosus, verus, Immanuelis filii hoc est vere."

Was endlich die Mitwirkung der Gemeinde zu der Feier durch Geſang von Pſalmen und Hymnen angeht — wie wir in der obigen Darſtellung bereits ſie vorfinden —, ſo iſt dieſelbe im Oriente ſehr früh, wahrſcheinlich von Anfang an, in Gebrauch geweſen. Im Occidente kam ſie, wie wir aus Augustin. retractat. lib. II. c. XI. erfahren, im neunten Jahrhundert allgemein auf. Neben dem oben genannten 34. Pſalme waren hauptſächlich beliebt der 45., der 133., der 42., der 145., der 51. Von Gregor dem Großen an nimmt in der lateiniſchen Abendmahlsfeier das „Agnus Dei" (O Lamm Gottes unſchuldig) eine beſonders wichtige Stelle ein. Es wurde von Prieſter und Volk gemeinſchaftlich geſungen während des Brechens des Brodes, und ging bekanntlich auch in den größeren Theil der reformatoriſchen Abendmahlsordnungen über.

Zu einer etwas anderen Geſtalt als in der römiſch-katholiſchen hat in der griechiſch-morgenländiſchen Kirche die alt-chriſtliche Abendmahlsfeier ſich weiter gebildet. Die eine und andere der betreffenden Differenzen und Eigenthümlichkeiten haben wir oben erwähnt; wir fügen nun noch eine gedrängte Darſtellung des geſammten Herganges der heil. Handlung hinzu, wie ſie in der gegenwärtigen griechiſchen Chriſtenheit in Uebung ſteht. Als das Karakteriſtiſchſte derſelben erſcheint zuerſt: daß bei den vielerlei Wechſelgeſängen auch die himmliſchen Lobpreiſungen nachgebildet werden, indem einer der Sängerchöre „in myſtiſcher Weiſe" die Cherubim vorſtellt und ſo „der Leben bringenden Dreieinigkeit" das dreimal Heilig ſingt; zum Andern, daß das Symboliſche des Abendmahls, die Abbildung des Opfertodes des Herrn ganz beſonders ſtark hervorgehoben und bis in das Einzelnſte durchzuführen verſucht wird.

Fünf „Prosphoren" oder Abendmahlsbrode liegen auf dem Altar, alle bezeichnet mit einem kreuzförmigen Siegel, auf dem geſchrieben ſteht: „*Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ.*" Eines von ihnen wählt der Liturg zum „Abendmahlslamme" aus, nimmt es in die linke Hand und macht mit der „heiligen Lanze" — einem kleinen lanzenförmigen Meſſer, das an den Speer erinnern ſoll, welcher in des Herrn Seite geſtoßen wurde —, zuvörderſt das Zeichen des Kreuzes über das Brod, und dann eine Oeffnung in ſeine rechte Seite, indem er ſpricht: „Er wurde wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt"; hierauf in die linke Seite, indem er fortfährt: „Und wie ein unſchuldiges Lamm vor ſeinem Scheerer verſtummet, alſo that er ſeinen Mund nicht auf." Ferner, indem er die obere Seite aufritzt: „In ſeiner Erniedrigung wurde das Gericht hinweggenommen"; und indem er die untere Seite anſticht: „Wer kann ſeines Lebens Länge ausreden?" — Dann wird kreuzweiſe in das Brod geſchnitten und geſagt: „Das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, wird geopfert für das Heil und Leben der Welt." Hierauf

wird die Lanze bis an das Heft hineingestoßen in das Brod und dieß erklärt: „Einer von den Soldaten öffnete die Seite mit einem Speer und es floß Blut und Wasser heraus, und der, welcher es sah, bezeugte es und sein Zeugniß ist wahr.“ Zu gleicher Zeit gießt der Diakon, um dieß anschaulich zu machen, Wein und kaltes Wasser in den Kelch und der Bischof segnet die heilige Vermischung.

Die übrigen vier Brode werden zu Ehren der Maria, der Patriarchen, Propheten und Apostel, der Heiligen der christlichen Kirche, der Bischöfe und Priester, und endlich der weltlichen Obrigkeit zerschnitten, und neben das heilige Brod gelegt, das übrigens allein zur Communion verwendet wird. Es folgt hierauf eine feierliche Beräucherung des Altars, der verschiedenen Geräthschaften und der bedeckten Elemente, und dann der sogenannte „große Gang mit dem Sakrament“, der den Leidensgang Christi darstellen soll, da der Presbyter mit dem Kelch, der Diakonus mit dem Brod unter Vortragung von Lichtern und Rauchfaß die ganze Versammlung bis zu den Kirchthüren umgehen, um von da zum Bischof, der am Altar wartet, zurückzukehren. Auch die Grablegung wird dann noch symbolisch nachgeahmt, indem Brod und Wein von dem Bischof feierlich auf den mit einer Leinwand bedeckten Altartisch gesetzt und die betreffenden Stellen aus den Evangelien dazu recitirt werden. Der Altartisch ist damit zum Grabe des Erlösers geweiht; das „Gebet der Darbringung“, das Glaubensbekenntniß, Stellen aus den Psalmen werden gesprochen mit untermischten Antiphonieen des Chors. Es folgt die Consekration durch die theils laut, theils leise gesprochenen Stellen aus Kor. 11. unter Begleitung des Kreuzeszeichens, mannichfacher Segensweihungen und Fürbitten für Lebende und Todte. Dann singt der Chor das „Unser Vater“; die administrirenden Geistlichen umgürten sich, bitten um ihre Reinigung für die heilige Handlung und beginnen durch einen vorgezogenen Vorhang von dem Volke gesondert, unter sich die Communion. Der Bischof bricht das Brod, indem er spricht: „Das Lamm Gottes wird gebrochen und zertheilt; es wird gebrochen und bleibt unzertheilt; es wird allezeit gegessen und niemals verzehrt; es heiligt Alle, welche davon bekommen.“ Dann schüttet er das warme Wasser in den Kelch und spricht: „Die Wärme des Glaubens ist voll des heiligen Geistes. Gesegnet ist die Wärme deiner Seligen allezeit.“ Er selber reicht sich dann die so zubereiteten Elemente mit den Worten: „Der theuere und heiligste Leib (resp. Blut) unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesu Christi wird von mir N. N. empfangen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben.“ Hierauf treten die übrigen Geistlichen ihn an mit der Bitte: „Laß auch mich Theil haben, o Herr, an dem theuern und heiligen Leibe unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.“ Haben sie Alle communicirt, so wird der Vorhang weggezogen und die Diakonen tragen das in den Wein getauchte Brod zu der Gemeinde hinaus und reichen die Bissen mit einem Löffel in den Mund. Dieses Wegziehen des Vorhanges, hinter dem die heilige Gabe erscheint, bildet die Erscheinung des Herrn nach seiner Auferstehung ab. „Gelobet sey der da kömmt im Namen des Herrn“, singt dazu der Chor, „der Herr ist Gott und uns erschienen.“ Eine Spendeformel wird bei der Austheilung nicht gesprochen. Die Danksagung nach vollendeter Handlung besteht vornehmlich in der Vorlesung des 34. Psalms.

Wir gehen jetzt zu den Riten der Abendmahlsfeier in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften über. Zwei große Grundordnungen sind da zu unterscheiden: 1) die von Luther und Zwingli adoptirte, welcher der Gregorianische Meßkanon zu Grunde liegt, den diese beiden Reformatoren in seinen wesentlichen Zügen fortbestehen ließen, ihn nur eben reinigend und verkürzend, ein Jeder freilich in besonderer Weise; 2) die von Calvin ausgegangene, in der die alte Ordnung in keiner Weise mehr berücksichtigt erscheint, sondern das Ganze durchaus neu gestaltet ist, in möglichster Einfachheit und Freiheit von allem Formalen, so daß an die Stelle der feierlichen Ceremonieen im weitesten Sinne des Wortes nur der heilige Ernst der Sache selber tritt, dadurch eigenthümlich bezeugt und ausgesprochen, daß hier zuerst und allein,

ſo viel ich ſehe, diejenigen, die in Sünde wandeln, noch im Angeſichte des Tiſches des Herrn zurückgewieſen und gewarnt werden, die heilige Gemeinſchaft des Sakraments nicht zu entweihen. Denn rein müſſe es gehalten werden, und allein den Seinigen habe der Herr dieſe Tafel bereitet. — In der reformirten Kirche haben ſich dann natürlicherweiſe dieſe beiden Ordnungen, deren jede in ihr heimiſch war, vielfach berührt, vermiſcht, gegenſeitig modifizirt, und dadurch vornehmlich die große Mannichfaltigkeit der Riten herbeigeführt, die wir jetzt in ihnen finden, da allein in der reformirten Schweiz über ſechs verſchiedene Arten der Communionsweiſe ſich unterſcheiden laſſen.

Von Luther ſind bekanntlich drei Gottesdienſtordnungen ausgegangen: die vom Jahre 1523, in welcher von der lateiniſchen Meſſe Alles — ſelbſt die Sprache — beibehalten wurde, was der Schriftlehre nicht geradezu widerſprach, ſo daß die Abendmahlsfeier beſtand 1) aus der Präfation, in derſelben Weiſe wie bei der katholiſchen Meſſe; 2) der Conſekration nebſt dem Sanctus und Benedictus, und der darauf folgenden Elevation des Brodes und Kelches; 3) dem Pater noster und dem Pax Domini; 4) der Austheilung des Sakraments, „das der Prieſter beiden, ihm ſelbſt und dem Volke reichen ſoll, indeß man das Agnus Dei ſingt"; 5) dem Benedicamus Domino und dem Schlußſegen des Prieſters nach Pſ. 67, 7 u. 8. — Weiterhin die Ordnung vom Jahre 1526: „die deutſche Meſſe", die ſchon unabhängig iſt vom päbſtlichen Ritual, gedrängter und einfacher, aber weiter nicht viel Eigenthümliches bietet, außer der Anordnung: zuerſt das Brod zu conſekriren und darzureichen und dann erſt mit dem Kelche das Gleiche zu thun, denn ſo ſey auch der Herr verfahren. „Aber die dritte Weiſe und rechte Art der evang. Ordnung", fährt Luther fort, „iſt diejenige, da die mit Ernſt Chriſten ſeyn wollen, ſich zuſammenthun und etwa in einem Hauſe allein ſich verſammeln zum Gebet, zu leſen, zu taufen, das Sakrament zu empfahen und andere chriſtliche Werke zu üben. Hier kann man's dann auf eine feine, kurze Weiſe mit den Sakramenten halten und Alles auf's Wort und Gebet und die Liebe richten." Die folgende Form der Abendmahlsfeier ſtellt er für ſolchen „ächt evangeliſchen Gottesdienſt" auf. „Nach der Predigt ſoll folgen eine öffentliche Paraphraſis, das Vaterunſer und Vermahnung an die, ſo zum Sakrament gehen wollen, welche entweder noch auf der Kanzel oder am Altare verleſen werden kann. Hierauf wendet ſich der Prediger zum Altar und hebt flugs an das Amt der Benediktion oder Conſekration, indem er die Einſetzungsworte ſingt und dabei Brod und Wein mit dem Kreuzeszeichen ſegnet. Sofort ſtimmt die Gemeinde das Agnus Dei an und, wenn dieß nicht ausreicht, auch noch das Sanctus oder Joh. Huſſens Lied: „Jeſus Chriſtus, unſer Heiland." Während deſſen treten die Communikanten, zunächſt die Männer, dann die Frauensperſonen, fein ordentlich und züchtiglich an den Altar und empfangen mit aller Ehrerbietung das geſegnete Brod und den Kelch mit der alten Formel: „Nehmet hin und eſſet (reſp. trinket), das iſt der Leib (das Blut) unſeres Herrn Jeſu Chriſti, am Stamme des Kreuzes für euch gegeben (für euch vergoſſen zur Vergebung eurer Sünden), der ſtärke (und bewahre) euch im wahren Glauben zum ewigen Leben", worauf der Communikant zur Beſtätigung ein lautes Amen antwortet. Wenn Alle communicirt haben, hört der Geſang auf; der Prediger ſingt die Schlußcollekte und ſpricht den Segen.

Dieſe letztere Ordnung, mit Freiheit behandelt und demnach an dem einen und anderen Orte in einzelnen Stücken modifizirt, iſt die allgemeine Abendmahlsordnung der lutheriſch-evangeliſchen Kirchen geworden. Sie findet ſich durchaus wieder — um nur einige der wichtigſten Kirchenordnungen zu nennen — in der Brenziſchen (für das Halliſche Land) von 1526, der Braunſchweigiſchen von 1528, der Brandenburgiſch-Nürnbergiſchen von 1533, der Würtemberger von 1536 u. ſ. f. Die vorkommenden kleinen Differenzen betreffen meiſtens die Spendeformel. So hat die Brandenburgiſch-Nürnbergiſche Ordnung (ebenſo die für das Herzogth. Preußen) ſtatt der oben angegebenen ausführlichen Anſprache nur: „Nimm und iß (trink), das

iſt der Leib, der für dich gegeben (das Blut, das für dich vergoſſen) iſt." Die Pommerſche (1542): „Der Leichnahm u. H. J. Chr., für dich in den Tod gegeben, ſtärke und bewahre dich im Glauben zum ewigen Leben." Die für Schwäb. Hall (1543): „Der Leib u. H. J. Chr. bewahre dich zum ewigen Leben. Das Blut u. H. J. Chr. ſey eine Abwaſchung aller deiner Sünden." Die Kölniſche (1543): „Nimm hin und iß zu deinem Heil den Leib Chriſti, der für dich gegeben iſt. Nimm hin und trink zu deinem Heil das Blut des Neuen Teſtaments, das für deine Sünde vergoſſen iſt." In Folge der Abendmahlsſtreitigkeiten, da man auch bei der Austheilung des Sakraments die lutheriſche Auffaſſung im Gegenſatz gegen die reformirte ausdrücklich hervorzuheben wünſchte, kam jene altchriſtliche, von Luther adoptirte Formel in allen ihren Modifikationen mehr und mehr in Mißkredit, und die genau an die Einſetzungsworte ſich anſchließenden Spendeſprüche wurden und blieben im Gebiete der lutheriſchen Chriſtenheit die allgemein gebräuchlichen. — Die Kurſächſiſche Kirchenordnung vom J. 1580 verwirft ganz ausdrücklich die urſprünglich lutheriſche Formel als eine ſolche, unter der „die heimlichen und öffentlichen Sakramentirer ihren Irrthum verbergen", und ſchreibt den Visitatores vor, ernſtlich darüber zu wachen, daß bei der Austheilung des Sakraments keine anderen, denn die Worte des Teſtaments und der Einſetzung Chriſti gebraucht werden. — Als eine beſondere Eigenthümlichkeit der Würtembergiſchen Kirchenordnung fällt mir auf, daß ein eigener Vorbereitungsgottesdienſt, der jeder Abendmahlsfeier vorangehen ſoll, auf den Abend vorher angeordnet wird, eine ſonſt in der lutheriſchen Kirche nicht gebräuchliche, offenbar durch die ſchweizeriſchen Einflüſſe, die bei der würtembergiſchen Reformation mit den lutheriſchen ſich miſchten, hervorgerufene Einrichtung, die bis dieſen Tag in Geltung ſteht. — Durchgängig vorkommende Züge bei der lutheriſchen Abendmahlsverwaltung im Gegenſatze zu der reformirten ſind bekanntlich außer der Spendeformel die Conſekration der Elemente durch das Kreuzeszeichen, der Gebrauch der Hoſtie (Oblaten, ungeſäuertes Brod), die nicht gebrochen wird, des weißen (nicht rothen) Weines, das Knieen der Empfänger und endlich die Darreichung der heil. Speiſe nicht in die Hand, ſondern unmittelbar in den Mund.

Viel mannichfaltiger und differirender ſind, wie ſchon geſagt, die in den reformirten Kirchen vorkommenden Formen. Hier hat der von Zwingli, dort der von Calvin eingeführte Ritus ſich erhalten; an einem dritten Orte haben beide ſich vermiſcht, an einem vierten ſind lutheriſche Einflüſſe hinzugetreten und haben mitbeſtimmend eingewirkt. Als ein durchgehender Grundzug kann im Allgemeinen bezeichnet werden, daß man den Karakter eines gemeinſchaftlichen Mahles möglichſt feſtzuhalten ſucht; die Communikanten ſollen nicht ſowohl ein Jeder für ſich eine Gnadengabe empfangen, die in dem Mahle nur ihre gleichſam zufällige Form findet — wie dieß in dem lutheriſchen Ritus ſich ausdrückt —, ſondern ſie ſollen gemeinſam mit ihrem Herrn und Heiland, in ſeiner Gegenwart, an dem von ihm bereiteten Tiſche ſitzen, und da ſelber zulangen und den Segen nehmen, den der Herr an ſolche Gemeinſchaft mit ſich und den Brüdern unter einander geknüpft hat. Ein Zweifaches, das ſo ziemlich für alle rein reformirten, nicht lutheriſch tingirten Kirchengemeinſchaften gilt, ergibt ſich hieraus für die Behandlung der Feier. Erſtens — und hiervon wüßte ich in dem geſammten Gebiete der reformirten Chriſtenheit keine Ausnahme —: das ernſtlichſte Streben, Alle von der Theilnahme fern zu halten, die nicht wirklich zu der Gemeinde Chriſti gehören und aufrichtig nach ſeinem Heil und Leben verlangen. Zu dieſem Ende finden für jede Communion am vorhergehenden Tage beſondere Vorbereitungsgottesdienſte Statt mit ſehr eingehender liturgiſcher Anſprache, deren Grundgedanke 1 Kor. 11, 22—29. bildet*). Und auch noch bei der Feier ſelbſt, ja zum Theil unmittelbar vor der Darreichung der heiligen Zeichen, wird denen, die in der Sünde be-

*) Hievon machen einige Gegenden der Oſtſchweiz eine Ausnahme.

harren wollen, zugerufen, zurückzutreten, und an Alle die Frage gerichtet: ob sie auch bewähret seyen bei sich selbst, damit sie das Urtheil nicht empfangen? — In einigen reformirten Gegenden hat das in der That die Wirkung, daß beim Abendmahle nur die „ausgesprochenen Christen“ sich einfinden und die große Mehrzahl der Gemeindeglieder sich völlig davon fern hält — wie z. B. in Ostfriesland die Zahl der Communikanten nur etwa 5 Procent derselben beträgt —; in anderen dagegen, wie in der Schweiz und Schottland, wird dadurch dem allgemeinen Hinzunahen doch nicht gewehrt, ja die Idee des Gemeindemahles und die seltene Feier bringt es mit sich, daß die Betheiligung einem Jeden, der sich überhaupt noch in dem kirchlichen Leben bewegt, als bestimmte Pflicht und nicht zu versäumendes Recht erscheint. — Das Zweite, was aus der reformirten Auffassung des Abendmahls sich für die Feier desselben folgerichtig ergibt, ist das Wegbleiben einer Spendeformel, die jedem einzelnen Communikanten wiederholt wird. Denn durch eine solche wird ja offenbar die Speisung gleichsam eine individuelle; ein Jeder wird angeredet und vernimmt als Einzelner. Soll dagegen das gemeinsame Mahl festgehalten werden, so ist die gemeinsame Anrede das allein Angemessene und Natürliche. Zwingli und Calvin haben darum in den von ihnen ausgegangenen Abendmahlsordnungen die individuelle Formel gestrichen; und es folgen ihnen darin bis auf diesen Tag: die reformirte Schweiz zum bei weitem größeren Theile, die französische, die holländische, die schottische, die englisch-puritanischen und die von ihnen ausgegangenen amerikanischen Kirchen. Nur in den mehr melanchthonisch-reformirten Kirchen Deutschlands, den anhaltischen, hessischen, ostfriesischen, märkischen, baierischen, pfälzischen, rheinischen, den lutherisch tingirten schweizerischen von Basel und Schaffhausen (auch der modern organisirten aargauischen), daneben noch in den wenig zahlreichen südniederländischen, wallonischen Gemeinden und der überhaupt eine eigenthümliche Stellung einnehmenden anglikanischen Kirche verfährt man anders. Als Spendeformel wird da — so viel ich erkennen kann — fast durchweg das paulinische Wort gebraucht: „Das Brod, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi; der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist die Gemeinschaft des Blutes Christi.“ Nur in Bremen kommen daneben auch die Einsetzungsworte vor. Die altchristliche Anrede: „Corpus (sanguis) J. Chr. custodiat te in vitam aeternam“, klingt in der anglikanischen Spendeformel und in der zu Basel gebräuchlichen nach; dort erweitert durch den Beisatz: „Nimm und iß dieß zum Gedächtniß, daß Christus für dich gestorben ist, und genieße seiner, durch den Glauben in deinem Herzen, mit Danksagung“; in Basel mit der eigenthümlichen, den Zwingli-Oekolampadischen Grundgedanken auf das Stärkste ausdrückenden Erläuterung: „Euer Glaube an das Sterben des Leibes u. H. J. Chr. stärke und erhalte Euch in's ewige Leben.“

Nach der ursprünglich Zwinglischen, an den Meßkanon sich eng anschließenden Ordnung gestaltet sich nun die Abendmahlsfeier folgendermaßen. Sie beginnt mit einem kurzen Einleitungsgebete und geht dann, wie die Lutherische, alsobald zur Verlesung des bezüglichen Abschnittes aus Kor. 11. über; worauf ein Wechselgespräch zwischen Pfarrer und Diakon und Geistlichen und Gemeinde folgt, das durchaus dem gregorianischen Kanon entnommen ist. Daran schließen sich die Verlesung der Stellen aus Joh. 6., die von der Speisung der Seele durch das Fleisch und Blut des Herrn reden, das Recitiren des Apostolicums, das Unser Vater und ein kurzes anderes Gebet. Indem hierauf der Liturg die Worte: „Unser Herr Jesus Christus in der Nacht da er verrathen ward“ ꝛc., noch einmal verliest, wird das Brod gebrochen und mit dem Kelche zu der sitzenden Gemeinde hingetragen. In jede Bank wird ein Brod, d. h. eine große Oblate gereicht, von der jeder Communikant ein Stücklein sich abbricht. Das Uebriggebliebene wird am anderen Ende der Bänke von den Diakonen wieder eingesammelt. Ebenso erhält jede Bank einen Kelch, der von Hand zu Hand geht. Die Kelche, deren man so in großer Anzahl bedarf, sind bekanntlich von Holz. Haben Alle in dieser Weise gegessen und getrunken, so folgt die Danksagung durch den etwas modifizirten,

namentlich durch Stellen aus Jesaja bereicherten 103. Psalm, eine Schlußermahnung und der Segen.

Nach der calvinischen Agende beginnt die Feier mit einem kurzen Gebet, dem sich eine lange Anrede an die Gläubigen anschließt, worin zuerst 1 Kor. 11. vorgetragen und dann mit großem Ernste die Ehrfurcht und Lauterkeit betont wird, mit welcher das heilige Mahl begangen werden soll. Feierlich zurückgewiesen werden namentlich alle Götzendiener, Gotteslästerer, Verbrecher, Sektenstifter, Meineidige, gegen ihre Eltern Widerspenstige, Aufrührer, Mörder, Ehebrecher, Hurer, Säufer und irgend ein öffentliches Aergerniß Gebenden. Mit eingehender Belehrung wird schließlich davon geredet, was das Abendmahl ist und in welchem Sinne es gefeiert werden soll. Dann folgt ein kurzes, lobpreisendes Gebet — der einzige Bestandtheil dieser Liturgie, der an die altchristliche Weise sich anschließt —: „Es ist würdig und recht, und ist eine heilsame Pflicht, zu allen Zeiten und an allen Orten dir zu danken, o Herr Gott, heiliger Vater, ewiger Gott, daß du deinen Sohn, unsern Herrn und Heiland, für uns hast in den Tod gegeben, und unser ewig treuer Bundesgott bist, daß wir warten in Hoffnung der herrlichen Wiederkunft Christi. Darum preisen wir mit den Engeln und Erzengeln und mit dem ganzen himmlischen Heere deinen heiligen Namen; wir singen dir einen Hymnus zu deiner Ehre, und sprechen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott Zebaoth. Himmel und Erde sind deiner Ehre voll, Gott in der Höhe." — Hierauf nimmt der Geistliche die Brode, einige Mitglieder des Consistoriums die Kelche, und reichen sie den Hinzutretenden, ohne weiter irgend eine Formel an sie zu richten. Dafür werden von der Kanzel herab während der ganzen Handlung Schriftabschnitte verlesen, die sich auf das Sakrament beziehen und es erklären*). Mit einer kurzen Danksagung und dem Segen schließt die Feier.

Ueber Calvin hinausgehend calvinisch in Freiheit und Einfachheit geht man in Frankreich und Schottland zu Werke, indem hier überhaupt jede bestimmte Liturgie fehlt und Alles in freier Rede und freiem Gebet sich bewegt. In einer Reihe einzelne Tischgesellschaften ordnen sich da die Communikanten und reichen sich gegenseitig die heilige Speise. An einer großen, weiß gedeckten Tafel, auf der zwei Kelche und zwei silberne Teller mit Brod sich befinden, steht z. B. in der reformirten Kirche zu Paris der administrirende Geistliche. Die Nächststehenden — etwa 25 bis 30 — treten hinzu, ohne Unterschied des Geschlechts, und stellen sich um den Tisch. Der Pfarrer spricht ein freies Gebet, recitirt dann die Einsetzungsworte und gibt seinem Nachbar zur Rechten und Linken zuerst einen der Teller, dann einen der Kelche, die nun von Hand zu Hand gehen und aus dem Jeder sich selber bedient. Ist das geschehen, so dankt der Geistliche wiederum in einem freien Gebete; die Gespeisten treten zurück und entfernen sich, während eine neue Gesellschaft an ihre Stelle tritt. Aehnlich bei den schottischen Presbyterianern, nur mit dem Unterschiede, daß hier — wenigstens in größeren Gemeinden — jederzeit mehrere Communionstische aufgestellt sind und die Communikanten nicht stehend, sondern sitzend, auch hier Männer und Frauen durcheinander, sich um dieselben reihen. Die Austheilenden sind hier gemeiniglich Presbyter oder überhaupt nur fromme und in der Gemeinde angesehene Männer. Der Geistliche steht dabei in der Mitte der Kirche unter der Kanzel und hält eine Predigt, die sich übrigens meistentheils mit ganz anderen Gegenständen als dem Abendmahle beschäftigt. In großen Gemeinden, da bei der allgemeinen Betheiligung die Feier oft zwei bis drei Stunden andauert, lösen die verschiedenen Prediger der Kirche in dieser Dienstleistung sich ab. — Am Entschiedensten wird in der niederländisch-reformirten Kirche bei der Abendmahlsfeier das Bild eines eigentlichen Mahles festgehalten. Sogar die Zurichtung der Tische wird da im Angesichte der Gemeinde, nach Beendigung des vor-

*) In neuerer Zeit hat sich dieß in den gesammten französisch-reformirten Kirchen der Schweiz dahin modifizirt, daß der administrirende Geistliche den Communikanten Bibelsprüche nach seiner eigenen Auswahl zuruft.

angegangenen Gottesdienstes, vorgenommen. Die Schüsseln und Gläser, die in der Runde herumgehen, erinnern durchaus an gewöhnliche Speisegefäße. Während der ganzen Handlung werden, wie in der alt-genferischen Kirche, Schriftabschnitte von der Kanzel herab verlesen.

Von allen protestantischen Riten der Abendmahlsfeier schließt am meisten derjenige der anglikanischen Kirche an die altchristliche Weise der ersten Jahrhunderte sich an. Mit einer allgemeinen Ermahnung, welche an die Bedeutung des Sakraments und die Gefahr eines unwürdigen Genusses erinnert, und einem feierlichen, von der Gemeinde knieend angehörten Sündenbekenntniß beginnt die Handlung. Darauf folgt die Absolution und die Einladung zu dem heil. Mahle durch die Sprüche Matth. 11, 28. Joh. 3, 16. 1 Tim. 1, 15. 1 Joh. 2, 1. Hieran schließt sich die Präfation mit Responsorien der Gemeinde („Erhebet eure Herzen!" — „Wir erheben sie zum Herrn." — „Laßt uns danksagen dem Herrn, unserm Gott." — „Es ist billig und recht, also zu thun" u. s. w.) und das „Dreimal heilig mit allen Engeln und Erzengeln und himmlischen Schaaren", durchaus wie in den altchristlichen Liturgieen. Eine Anrufung der Barmherzigkeit Gottes in Christo, die allein würdig machen könne, mit dem rechten Sinne an diesem wunderbaren Gnadentische zu erscheinen, und das Einsetzungsgebet mit Recitirung der betreffenden Stelle aus 1 Kor. 11. leiten dann zur eigentlichen Handlung über. Zuerst genießt der Prediger selbst Brod und Wein und reicht alsdann beides den knieenden Communikanten in die Hand mit der oben angegebenen Spendeformel. Haben Alle communicirt, so wird zuerst ein Unser Vater gesprochen, bei dem die Gemeinde jede Bitte laut wiederholt, dann ein Dankgebet und endlich das große Gloria — eine aus dem englischen Lobgesang und dem Agnus Dei zusammengesetzte, überaus schöne Lobpreisung — gesungen. — Von dem consekrirten Brod und Wein darf nichts aufbewahrt oder aus der Kirche fortgetragen werden, sondern der Geistliche soll das Uebriggebliebene unmittelbar nach dem Segen mit anderen Communikanten, die er dazu einladen will, ehrerbietig essen und trinken.

Der Ritus der Abendmahlsfeier in der unirten Kirche entspricht durchaus ihrem Karakter einer Einigung der lutherischen und reformirten Weise. Nach der preußischen Agende vom Jahre 1822, die als die mustergültige Unionsagende betrachtet werden kann, beginnt die Abendmahlsfeier — mehr nach reformirter Art — mit einer Ermahnung an die Communikanten, die am Schlusse eine Warnung vor unwürdigem Genusse enthält, geht dann nach einem kurzen Gebete — hierin der lutherischen Sitte folgend — zur Consekration über, die knieend angehört wird, und läßt nach dem alt-christlichen „Friedenswunsche" die Austheilung folgen, bekanntlich mit Brechen der Hostie und der so vielfach angefochtenen und gerechtfertigten Spendeformel: „Unser Herr und Heiland, Jesus Christus spricht: „„das ist mein Leib"" u. s. w. Ein kurzes Dankgebet, der Segen und Gesang des apostolischen Grußes schließt die Feier.

Von den kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften feiern bekanntlich die Quäker das Abendmahl gar nicht*). Der Ritus der anderen hauptsächlichsten englisch-amerikanischen Dissenters (Baptisten und Methodisten) bietet nichts Besonderes dar, sondern hält sich durchaus an die alt-calvinische Ordnung. Dagegen hat die Abendmahlsfeier der deutschen Brüdergemeinde manches Eigenthümliche, das der Erwähnung werth ist. Alle vier Wochen, gewöhnlich Sonnabends, und zwar jederzeit zur abendlichen Stunde, wird da, nachdem im Laufe der Woche eine Vorbereitungsrede vorangegangen, das heil. Abendmahl gehalten. Der Prediger und die mithelfenden Diakonen erscheinen dabei in weißem Talare. Nach dem Gesang einiger Verse und einem Absolutionsgebet auf den Knieen erfolgt die Consekration des Brodes durch das Sprechen der Einsetzungsworte, worauf dasselbe an die Communikanten vertheilt und von diesen so lange in der Hand behalten wird, bis Alle damit versehen sind. Wenn

*) Womit das zusammenhing, wird im Art. „Quäker" (Bd. XII. S. 419) nachgewiesen.

dieß geschehen, schweigt der die Austheilung begleitende Gesang, die Gemeinde erhebt sich, der Prediger spricht: „Esset, das ist der Leib u. H. J. Chr., für uns in den Tod gegeben", und zugleich mit ihm genießt die Versammlung, niederknieend, das gesegnete Element. Nach dem Gesang einiger Verse folgt die Consekration des Kelches, der von den Diakonen zu den Communikanten gebracht und von diesen stehend genossen wird, indem ihn Jeder seinem Nächsten weiter gibt. Ein Gebet findet hierauf nicht mehr Statt, sondern nur ein Gemeindegesang; erst am folgenden Tage (den Sonntag) wird die feierliche Danksagungsliturgie abgehalten.

Was schließlich die für den Abendmahlsgenuß bestimmten Zeiten betrifft, so stellt bekanntlich die lutherische Kirche als ideelle Forderung auf, daß ein solcher jeden Sonntag den Schluß des Hauptgottesdienstes bilden, daß „der Tisch des Herrn jederzeit vorhanden seyn solle in der Gemeinde und nie ohne Gäste bleiben dürfe." In der Praxis ist dieß aber freilich nicht durchzuführen, und während in einigen Gegenden das Abendmahl allerdings jeden Sonntag begangen werden kann, wenn Communikanten sich einfinden, sind in anderen bestimmte Zeiten für die Feier desselben festgesetzt: gewöhnlich je ein Sonntag im Monat und die drei hohen Festtage. In der reformirten Kirche hat Calvin gleichfalls eine monatliche Feier gewünscht, aber sie nicht durchsetzen können, so daß jetzt in ihrem weitaus größeren Theile die nur vierteljährliche Feier (um Weihnachten, Ostern, Pfingsten und an einem Sonntage des Septembers) Regel ist. Eine Ausnahme hiervon macht z. B. Basel, wo neben der allgemeinen Feier zu den genannten Zeiten auch noch allsonntäglich in je einer der vier Hauptkirchen der Stadt die heilige Handlung begangen wird.

Die litterarischen Nachweisungen über diesen Gegenstand finden sich vornehmlich in den betreffenden Abschnitten von: Augusti, „Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche" und: Alt, „der kirchliche Gottesdienst" (Berlin 1851). — Dazu können noch verglichen werden: Gieseler's Kirchengeschichte; Ebrard's Geschichte des Dogma vom heil. Abendmahl; Rückert, das heil. Abendmahl; die evangel. Kirchenordnungen von Richter, u. A. Dr. E. Stähelin.

Adrianisten und **Adrianistinnen.** Adrianisten werden die Mitglieder einer angeblichen Ketzerpartei genannt, die gar nicht bestanden hat und ihren Namen nur einer depravirten Stelle in der Kirchengeschichte des Eusebius zu verdanken scheint. Hegesipp nämlich erwähnt bei Eusebius a. a O. Lib. IV. c. 22. verschiedene Sekten, unter anderen die Gorthäoner und Masbothäer, hinzusetzend: *ὅθεν ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ.* Valesius bemerkt in seinen Annotationen zum Eusebius, daß einige Codices des Eusebius für *Μενανδριανισταὶ* gelesen hätten *Ἀδριανισταὶ*, worauf dann Theodoret die Adrianisten als eine für sich bestehende Partei bezeichnet und als solche aufgeführt hat (Theodoreti Operum T. IV. Lutet. Par. 1642. Pag. 193). Vergl. Thomae Ittigii de Haeresiarchis Dissertatio. Lips. 1690. Sect. I. cap. 3. Pag. 46. Eusebii Pamphili Historiae Ecclesiasticae Libri X. T. I. Lips. 1827. Pag. 384.

Die Adrianistinnen wollten als ein Verein andächtiger Büßerinnen gelten und vornehmlich in der Verwerfung des ehelichen Lebens die rechte Frömmigkeit finden. Sie traten nach der Mitte des 16. Jahrhunderts in Holland durch den Bruder Adrian (geb. zu Dordrecht 1521, gest. zu Brügge 1581) auf, der mit religiösen Unterhaltungen Frauen und Jungfrauen zu gewinnen wußte, aber nur seiner niedrigen Sinnlichkeit Befriedigung zu verschaffen suchte. Durch zwei seiner Anhängerinnen, denen er in unsittlicher Weise nachstellte, wurde sein nichtswürdiges Treiben bekannt; er wurde zur Strafe gezogen und damit hörte der Verein auf. Neudecker.

Affre (Denis Auguste), durch ein äußerst thätiges Leben, wie durch einen heldenmüthigen Tod ausgezeichnet, war zu Saint-Rome de Tarn, im Departement Aveyron, den 27. September 1793 geboren. Sein Vater war im Rechtsfache angestellt, seine Mutter, die Schwester des Vorstehers von Saint-Sulpice, flößte ihm Vorliebe für die Theologie ein und brachte ihn im 14ten Jahre nach Paris zum Oheim. Da er

seine rechtsgelehrten Studien noch vor dem gesetzlichen Alter beendigt hatte, schickte man ihn, den auch philosophisch Gebildeten, als Professor der Philosophie nach Nantes, wo er den Grund zu der besten unter seinen veröffentlichten Arbeiten (über die Philosophie des Christenthums) legte. Nach seiner Ordination im Jahre 1818 wurde ihm der Lehrstuhl der Dogmatik in Saint-Sulpice anvertraut, eine Auszeichnung, die eine genaue und feste Kenntniß des Faches bezeugt. Doch allzu große Anstrengung zog dem jungen Gelehrten bald einen Zustand der Erholung zu, welcher ihn nöthigte, sich von Paris zu entfernen, um im Freien Erholung zu suchen. Schon im Jahre 1820 der Unthätigkeit müde, obgleich nicht völlig gestärkt, kam er in die Hauptstadt zurück und übernahm die geringe aber bequeme Stellung eines Aumonier im Hospice des Enfants trouvés. Der enge Wirkungskreis genügte ihm aber nicht lange und sein strebsamer Geist griff wieder zur Feder. In Verbindung mit Hrn. Laurentie, den man später als Generalinspektor in die Universität einführte, aber 1830 aus derselben unfreundlich entfernte, stiftete er das politisch-religiöse Blatt La France chrétienne. Doch als im Jahre 1821 der Kirchensprengel von Luçon, den das Concordat von 1801 aufgehoben hatte, wieder hergestellt und dem Hrn. von Soyer übertragen wurde, berief ihn der neue Bischof, der ihn zu Saint-Sulpice gekannt hatte, als Großvikar zu sich, und hier, wo einst Richelieu als Bischof gestanden, hatte Affre die schönste Gelegenheit, seine speciellen Fähigkeiten und seine seltenen Verwaltungskräfte zu entfalten. Es war da beinahe Alles neu zu schaffen, ein Großseminar, ein Kleinseminar, Congregationen von Brüdern der christlichen Liebe, von Schwestern; Bildung, Prüfung, Beaufsichtigung und Führung der Geistlichkeit, Begründung der Finanzen des neuen Bisthums und Auseinandersetzung seines Eigenthums mit dem der benachbarten Sprengel, aus welchen es herausgenommen worden war. Dies Alles leistete Affre ganz meisterhaft. Doch vielleicht allzu meisterhaft in seinem Sinne, denn bald stellte sich heraus, daß namentlich in Beziehungen auf die damals etwas anspruchsvolle Petit-Eglise die Uebereinstimmung und das gute Verständniß des Bischofs und seines Gehülfen nicht vollständig war. Da aber Affre's eigentlicher Beruf sich doch einmal beurkundet hatte, so ging er in derselben Stellung im J. 1823 zu Hrn. von Chabon in die Diöcese von Amiens über. Auch hier war nämlich viel zu thun, und aus dieser Rücksicht hatte man ihn berufen. Er übte glücklichen Einfluß und bemühte sich, wie Wenige, um Einrichtung und Hebung von Volksschulen. Hier gab er sein „Traité des écoles primaires ou Manuel des instituteurs et des institutrices", 1826, heraus, eine Schrift, die zwar nichts Neues bot und keinen ausgedehnten Wirkungskreis fand, aber in der Diöcese tief eingriff; und gerade in Amiens, wo eine bedeutende Congregation, die nicht im Sinne des Fortschritts arbeitete, ihren Sitz gewählt hatte, eine erfreuliche Erscheinung war. Auch sein bleibendes Werk, das Traité de l'administration des paroisses, arbeitete Affre hier aus, 1827 (eine 3te Ausgabe ist vom Jahre 1835), so wie sein Essai sur l'origine, le progrès et la décadence de la puissance temporelle des Papes, Amiens 1829. Diese letztere Schrift ist keine eigentliche Tendenzschrift, sondern eine wo nicht rein kritische, doch gut historisch gehaltene Arbeit, die auch dem alten Hof, dem vom J. 1829, nicht mißfallen konnte. Affre war sehr kirchlich, nicht rein ultramontan, aber dem Bündniß oder der engen Freundschaft zwischen Altar und Thron sehr ergeben, wie er es mit seltener Freimüthigkeit in seiner Ansprache an Louis Philipp I. im Jahre 1831 beurkundete, auf eine Weise, die sehr anstoßen mußte, die aber indeß seiner weiteren Beförderung und Erhöhung zu kirchlichen Würden nicht entgegentrat. Einen Rückschritt machte er zwar, von einigen Widerwärtigkeiten entmuthigt, im Jahre 1834, wo er sich ein Kanonikat erbat, um sich Muße für gelehrte Arbeiten zu sichern. Und wirklich schrieb er auch damals seinen Nouvel Essai sur les hiéroglyphes, um sich in diesem Fache zu versuchen; doch ging er in tiefere Forschungen nicht ein, sondern beschränkte sich darauf, nach Klaproth zu zeigen, daß Champollion's Methode zur Entzifferung nicht hinreiche. An Muße hätte es ihm sonst nicht gefehlt, aber sein Beruf war ein

anderer, und bald neigte er ſich wieder demſelben zu. Schon im Jahre 1836 wurde er zum Coadjutor verlangt, von Seiten des Biſchofs von Straßburg, Lepape de Trevern, der im höheren Alter war und mit einigen jüngeren Theologen, an deren Spitze der philoſophiſch ſehr gebildete Abbé Bautain mit dem jetzigen Erzbiſchof von Rouen (de Bonnechoſe) und einigen neubekehrten Iſraeliten (Ratisbonne) ſich fand, in Conflikt gekommen war. Da die Sache ſelbſt nach Rom gebracht worden war und Bautain mit einigen der Seinigen ſich dahin begeben hatte, wünſchte Hr. von Trevern ſich ſehnlichſt einen Mann wie Affre zur Seite, begehrte ihn mehrfalls, erhielt aber ſeine Ernennung erſt im Jahre 1839, und ſeine Gegenwart nie. Als nämlich kurz darauf der Erzbiſchof von Paris (de Quélen) geſtorben war, wurde Hr. Affre zuerſt zum Sedisvakanz-Vikar und fünf Monate ſpäter (1840) zum Erzbiſchof an ſeiner Stelle ernannt, obgleich Louis Philipp ſelbſt einige Einwendungen gegen ihn machte und beſonders ſeinen Namen auch gar zu kurz fand. Man brauchte aber einen tüchtigen Verwalter und der König ließ ſich am Ende denſelben gefallen, doch nicht gern, als hätte er vorausgeſehen, daß ihre Verhältniſſe nie innig und freundlich ſich geſtalten würden, was ſich auch bei einer feſtlichen Anrede auffallend herausſtellte. Es wagte nämlich Affre, doch nur einmal, aber bei einer hohen Feierlichkeit den König mit dem Worte Prince ſtatt Sire zu begrüßen. Dagegen hat er in ſeiner hohen Stellung wirkliche Energie und Geſchick bei mehreren wichtigen Unterhandlungen an den Tag gelegt. Dieß that er namentlich 1) bei Umgeſtaltung der Kanonikatsverfaſſung des königl. Stiftes von Saint-Denis, bei welcher der Hof allzu tief in's Kirchliche einzugreifen verſuchte; 2) bei dem Verſuche, die Studien der theologiſchen Fakultät an der Pariſer Akademie zu verbeſſern, wobei er der Univerſität, d. h. dem Staate, die nöthige Jurisdiktion über die Fakultät zwar beſtritt, doch eine gründlichere Abänderung der Lehrvorträge verlangte; 2) bei Errichtung der feierlichen theologiſchen Conferenzen zu Sainte-Geneviève, mit Beihülfe von Bautain; 4) bei Stiftung der Ecole des hautes études de théologie, die er im ehemaligen, durch die Mordſcenen der eingefangenen Geiſtlichen berühmten Kloſter des Carmes (rue Cassette) inſtallirte und die zu bedeutenden Leiſtungen berufen iſt; 5) bei der Einſetzung einer Prüfungscommiſſion für die dem Erzbiſchof zur Approbation unterbreiteten zahlreichen, den öffentlichen Schulen beſtimmten Bücher. Dieſe letzte Anſtalt war um ſo wichtiger und um ſo nothwendiger, je mehr die beſten Freunde von Affre ſelbſt bedauerten, daß ſeine Geſundheit nicht erlaubt hatte, ſeine dogmatiſchen Studien fortzuſetzen, und daraus der Uebelſtand ſich herleitete, daß er einigen im Dogma nicht fehlerfreien Schriften die erzbiſchöfliche Genehmigung gewährte. In ſeiner Thätigkeit, in ſeiner perſönlichen Haltung und in ſeinem Privatleben war er muſterhaft, einfach, ſchlicht, geräuſchlos, ohne Prunk, ohne weltliche Gleichſtellung mit Großen, eher ſtill und ſelbſt ſchüchtern. Daher lebte er ganz zurückgezogen und ganz der Pflicht, ſo wie der Liebe zu ſeinem hohen Amte ergeben. Das Bewußtſeyn, daß er Philoſophie und Dogmatik vorgetragen hatte, blieb ihm, und er nahm bei Gelegenheit, zum Beiſpiel im Cercle catholique, der ſich in der rue de Grenelle, Faubourg S. Germain, zur Löſung religiöſer Fragen und Vertheidigung kirchlicher Intereſſen verſammelte, gern das Wort, aber mit wenig Beredtſamkeit; und wenn Lacordaire nach ihm auftrat, wie wir aus Anſchauung berichten können, wurde er durch den glänzenden Redner nur allzu ſehr in's Dunkel geſtellt. Es fehlte ihm nicht nur am Feuer der Begeiſterung und am Schwung der Rede, ſondern an Fertigkeit und Schönheit im Ausdruck. Es war dieß in ſeiner Stellung eine große Lücke; indeß war ſie doch durch ſeine frühere Bildung wie durch die organiſchen Eigenthümlichkeit ſeiner heimathlichen Provinz ſehr leicht erklärbar.

Die wahre Krönung ſeines Lebens war ſein heldenmüthiger Tod. Er war in hohem Grade aufgeregt durch die Ereigniſſe vom Jahre 1848. Durch ſeinen Einfluß war ſein älterer Bruder, Louis Henri, vormaliger Unterpräfekt, in die Kammer der Repräſentanten, nach der Revolution vom Februar jenes Jahres gewählt worden. Er beachtete mit großer Aufmerkſamkeit die Bewegungen der Kammer, der Regierung Ca-

vaignac's, mit dem sein Bruder stimmte, und denen des Volkes. Während des wilden Aufstands vom Juni empfing er ein Schreiben, das ihm vorstellte, es könnten Worte des Friedens, von seinen Lippen gesprochen, das aufständische Volk besänftigen und den Bürgerkrieg einstellen. Er ging zum General Cavaignac, dem Präsidenten der Republik, und theilte ihm seinen Entschluß mit, dem Winke zu folgen. Cavaignac stellte ihm die Gefahr des Unternehmens vor. „Mein Leben ist von wenig Bedeutung", sagte er, „ich gebe es gerne." Von dem Repräsentanten Albert, einem aus Elsaß stammenden Handwerker, dessen Name Martin ist, und seinem eigenen Bedienten begleitet, erstieg er die Barrikaden. Albert, als Arbeiter gekleidet, bewegte die Friedenspalme, einen grünen Zweig, und begehrte das Wort für den Erzbischof. Das Feuer wurde auch eingestellt, Affre versuchte zu reden, als plötzlich ein Schuß fiel. Ob zufällig, ob berechnet, und von welcher Seite, dies Alles bleibt unerklärt. Die Arbeiter glaubten sich verrathen und schrieen gegen die Garde mobile, diese gegen jene. Im Tumulte kam der tödtlich verwundete Märtyrer von der Barrikade auf das Trottoir, wo er niedersank. Sein treuer Sellier (so hieß der Bediente) wollte ihn wegtragen, obgleich ebenfalls verwundet. Sein Herr verbot es ihm. Er solle für sich selbst besorgt seyn und ihn verlassen, sein Leben sey zu Ende. Unbeschreibbar war die Bestürzung, sowie unbegreiflich die Hintansetzung der bei solchen Gelegenheiten gebräuchlichen Formalitäten. Einen Parlamentär mit weißer Fahne hätte Jedermann in Ehren gehalten, denn auf beiden Seiten war man der Metzeleien gleich müde. Die eigentliche Ursache der schweren Verirrung liegt im allzu großen Vertrauen der beiden Helden. Albert zählte auf den bischöflichen Ornat und der Bischof auf den Arbeitsrock des Repräsentanten Albert. Beides hätte ihnen auch, nebst dem grünen Baumzweig, zum hinreichenden Friedenssymbol gedient, wenn nur Symbol und Ornat wären hinlänglich bemerkt worden. Der Erzbischof sah wohl den Irrthum. Als die ihn Umringenden ihm, gleichsam gelobend, zuriefen, sie würden seinen Tod zu rächen wissen, da sagte er besänftigend: „Nein, mein Blut soll das letzte seyn, das in diesem Streite vergossen worden." — Seitdem er gefallen, waren Soldaten und die Aufständischen eine und dieselbe Familie. Sie brachten den Verwundeten zum Verband zurück in den Spital der Quinze-vingt, hierauf in den erzbischöflichen Palast, wo er den 27. Juni verschied. Die Nationalversammlung ehrte seinen Märtyrertod durch ein besonderes Dekret und ließ seine Leiche mit großer Feierlichkeit in der Kathedrale von Notre-Dame, wo seine Vorgänger im Hirtenamte ruhen, beisetzen. Sein Herz aber wurde in die Chapelle des Carmes (rue Casette) gebracht, allwo einst in den schrecklichen Septembertagen so viele Priester als Märtyrer fielen. Sein Bruder hielt sich von dieser Zeit an in der Kammer der Repräsentanten sehr zurück und ließ sich bei der Erneuerung derselben nicht wieder wählen.

Unter den Schriften des Erzbischofs haben wir noch sein Lieblingswerk zu nennen, seinen Catéchisme, den er mit vieler Sorgfalt mehrmals überarbeitete, der aber den Erwartungen, die er gern von dem bleibenden Werthe desselben, als Philosoph und Theolog, hegte, nicht entsprach; die Sprache desselben ist gedrängt, daher nicht fließend noch populär. — Das schönste über Affre Geschriebene ist die Esquisse biographique von Riancey, eine Lobrede im gehobenen Style; das Lehrreichste ist: La Vie de Monsigneur Denis Auguste Affre, vom jetzigen Bischof von Marseille, Cruice, einem sehr feinen Gelehrten; das Zuverlässigste ist eine kurze und deshalb etwas undeutliche Notiz vom Abbé Glaire, der mit Affre in zwanzigjährigem vertrauten Umgange gelebt hatte. Affre's Nachfolger, Sibour, ist bekanntlich als ein Opfer seines festen Sinnes unter dem Messer eines verirrten Priesters auf den Stufen des Altars in der Kirche Saint-Etienne du Mont, wo er fungirte, gefallen. Matter.

Agatha, die heilige, deren Todestag die katholische Kirche am 5. Februar alljährlich feiert, gehört einer Zeit an, in welcher sich das Christenthum im römischen Reiche zwar schon weit verbreitet hatte, aber noch manchen harten Verfolgungen von Seiten der Heiden ausgesetzt war. Den vorhandenen Heiligenakten und Martyrologien

zufolge ſtammte ſie aus einer ſehr angeſehenen und wohlhabenden ſicilianiſchen Familie und wurde zu Catanea oder, nach anderer Angabe, zu Palermo geboren. Schon von ihrer früheſten Kindheit an im chriſtlichen Glauben unterrichtet und erzogen, zeichnete ſie ſich, als ſie zur Jungfrau herangewachſen war, durch Frömmigkeit und Sittenreinheit aus, und erregte nicht nur durch ihr offenes Bekenntniß des Chriſtenthums, ſondern noch mehr durch ihre Schönheit und ihren Reichthum die Aufmerkſamkeit des damaligen Statthalters von Sicilien, des Conſularen Quintianus, welcher ſofort das vom Kaiſer Decius (ſ. d. Art.) im Jahre 250 erlaſſene Edikt einer allgemeinen ſtrengen Unterſuchung gegen alle des Ungehorſams gegen die Staatsreligion Schuldigen oder Verdächtigen zur Befriedigung ſeiner Leidenſchaft und ſeines Geizes benutzte. Nachdem er alle Künſte der Verführung vergebens angewandt hatte, um ſie für ſich und ſeine ſchändlichen Abſichten zu gewinnen, ließ er ſie als Chriſtin anklagen und vor Gericht ſtellen. Freimüthig bekannte ſie hier den chriſtlichen Glauben und betete unter den Folterſchmerzen, denen ſie von ihren hartherzigen Richtern überliefert wurde, mit freudigem Muthe: „Jeſus Chriſtus, du ſiehſt mein Herz, kennſt mein Verlangen, ſey du der einzige Beſitzer alles deſſen, was ich bin.“ Erbittert über dieſe heldenmüthige Standhaftigkeit, ließ ſie der Statthalter des Geſichts berauben und in's Gefängniß führen, um ſie am folgenden Tage noch grauſameren Qualen zu unterwerfen, wenn ſie nicht ihren Glauben verläugnete und den heidniſchen Göttern opferte. Als ſie aber auch dieſe mit unerſchütterlicher Feſtigkeit ertrug, befahl er, ſie an eine Säule zu binden und ihr die Brüſte abzuſchneiden. Da ſprach ſie in tiefſter Entrüſtung: „Gottloſer, unmenſchlicher Tyrann, ſchämſt du dich nicht, ſo zu verfahren an dem, das dir bei deiner Mutter die erſte Nahrung gegeben hat?“ Dadurch zum äußerſten Zorne gereizt, ließ Quintianus die glaubenstreue Dulderin mit entblößtem Körper auf ſpitzen Scherben und glühenden Kohlen mehrmals umdrehen und darauf ins Gefängniß zurückführen, wo ſie nach kurzer Zeit ihren Qualen erlag. Sie ſtarb im Jahre 251, und Märtyrertod iſt um ſo ruhmvoller, je größer die Zahl der ſchwachen und nichtswürdigen Chriſten beſonders unter den Vornehmen und Reichen war, welche ſich durch die vom Kaiſer Decius angeordnete Verfolgung zum Abfalle verleiten ließen (vgl. Euseb. Hist. eccl. VI, 40—42; Cyprian. de lapsis und deſſen Briefe aus dieſer Zeit; Lactant. de mortib. c. 4). Gleichwohl wird ihr Name bei den gleichzeitigen Schriftſtellern nicht erwähnt. Indeſſen haben ſich aus älteren Zeiten zwei Lobſchriften auf ſie erhalten, die eine aus dem 7. Jahrhundert von dem heil. Aldhelm und die andere aus dem 9. Jahrhundert von dem heil. Methodius, dem Patriarchen von Conſtantinopel. Am ausführlichſten findet ſich ihre Leidensgeſchichte bei den Bollandiſten in den Acta SS. zum 5. Februar (Antwerp., in Fol. 1643 ff.); doch ſind hier die unzweifelhaft alten und zum Theil glaubwürdigen lateiniſchen Leidensakten ſo ſehr durch Sagen ausgeſchmückt und durch Interpolationen erweitert, daß es ſelbſt der ſchärfſten Kritik nicht gelingt, das Wahre von dem Erdichteten ſtreng zu ſcheiden, weßhalb ſie auch von Ruinart (Acta primorum martyrum sincera et selecta, Par. 1689. 4°) ganz übergangen ſind. Indeſſen iſt die heil. Agatha alle Jahrhunderte hindurch in mehreren Orten Siciliens als Schutzpatronin gegen die gefährlichen Ausbrüche des Aetna verehrt, und noch jetzt ſtreiten ſich die Städte Palermo und Catanea um die Ehre, die Geburtsſtätte derſelben zu ſeyn. Auch hat zu ihrer Verherrlichung der Maler Seb. del Piombo ihr Märtyrerthum in einem ſchönen Gemälde dargeſtellt.

G. H. Klippel.

Agnes, die heilige. — Das Gedächtniß dieſer berühmten Heiligen wird in der römiſchen Kirche am 21. und am 28. Januar gefeiert (die Gelaſianiſche Liturgie gibt den 21., die Gregorianiſche den 28. Januar als ihren Todestag an), in der morgenländiſchen aber am 14. und 21. Januar, ſo wie am 5. Juli. Da die älteſten Zeugen (das Calendarium Rom. Bucherii, das Calend. Africanum Mabillonii und das altgothiſche und morgenländiſche Missale) in der Beſtimmung des 21. Januars

als ihres Todestages einig ſind, ſo hat Bolland mit Recht ihre Märtyreralten bei dieſem Tage mitgetheilt (Acta SS. T. II. Jan. p. 350—363). Hinſichtlich ihres Todesjahres ſchwankt derſelbe zwiſchen einem Jahre der diokletianiſchen Verfolgungszeit und zwiſchen irgend einem des 3. Jahrhunderts, etwa aus der Zeit des Decius oder des Aurelianus. Allein Ruinart (Acta Martyrum III. p. 82 ss.) zeigt mit guten Gründen, daß Agnes erſt während der letzten Hauptchriſtenverfolgung, alſo etwa im Jahre 304, zur Märtyrerin geworden ſeyn könne. Derſelbe behauptet auch mit vollem Rechte die Unächtheit und Unglaubwürdigkeit der dem Ambroſius beigelegten und in der That auch in den älteren Ausgaben von deſſen Werken (Epistt. l. IV, nr. 34) enthaltenen Akten, wie ſie Bolland a. a. O. mitgetheilt hat. Nach dieſem weitſchweifigen, ſalbungsvollen und durchaus im wunderſüchtigen Legendenſtyle des Mittelalters abgefaßten Berichte war Agnes, die Tochter reicher chriſtlicher Eltern zu Rom, bereits als Kind ſo ausgezeichnet fromm und heilig, daß ſie das Gelübde ewiger Keuſchheit that. Als nun einſt der Sohn des Stadtpräfekten Symphronius ſie, die kaum Dreizehnjährige, aus der Schule nach Hauſe gehen ſah und von Liebe zu ihr entzündet ward, wies ſie alle ſeine Anträge mit der feierlichen Erklärung zurück, ſie ſey ſchon einem Anderen und Höheren verlobt. Vergebens verſuchte auch der Vater des liebekranken Jünglings, ſie zuerſt durch Bitten und gütliche Vorſtellungen, dann durch Drohungen zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Sie blieb feſt und treu in der Hingebung an ihren himmliſchen Bräutigam, auch als die furchtbarſte Prüfung über ſie verhängt wurde, womit die Keuſchheit einer Jungfrau heimgeſucht werden kann. Man führte ſie auf Befehl des Stadtpräfekten in ein Buhlhaus, nackt und aller ihrer Kleider beraubt, damit ſie um ſo ſicherer zum Falle gerathen möchte. Allein ihre Haare wuchſen plötzlich zu einer ſolchen Länge und Dichtigkeit heran, daß ſie ihre ganze Blöße damit bedecken konnte; auch umgab ſie der Herr durch Vermittelung eines Engels mit einem himmliſchen Gewande von ſo wunderbarem Glanze, daß die Augen der etwa nach ihr Schauenden vollſtändig geblendet wurden. Als der Sohn des Präfekten, von raſender Leidenſchaft getrieben, ſie in ihrer Zelle in dem Buhlhauſe aufſuchen und ſich auch durch den ſie umgebenden himmliſchen Lichtglanz nicht zurückhalten laſſen wollte, wurde er plötzlich durch höhere Macht leblos zu Boden geſtreckt. Auf ihre Fürbitte erweckte ihn Gott zwar wieder und der Präfekt wurde durch den Anblick dieſes Wunders ganz gerührt und zu ihren Gunſten geſtimmt. Allein eine Schaar fanatiſcher Götzenprieſter ſchrie nur um ſo lauter: ſie ſey eine Zauberin, die durch ihre magiſchen Künſte den Jüngling zuerſt getödtet und dann in's Leben zurückgerufen habe. Dem ſtürmiſchen Andringen dieſer wüthenden Rotte nachgebend, überantwortet ſie Symphronius dem Scheiterhaufen. Allein wie vorher die Verſuchungen des Hurenhauſes ihr nichts anhaben konnten, ſo taſteten jetzt auch die Flammen des Holzſtoßes ihren reinen jungfräulichen Leib nicht an, ja ihr inbrünſtiges Gebet um den Schutz Gottes löſchte ſie geradezu bis auf den letzten Funken aus. Zuletzt wird auf Befehl des Präfekten ihr jugendliches Haupt durch einen Schwertſtreich von ihrem Nacken getrennt. Von ihren Eltern auf einen ihnen zugehörigen Acker an der Via Nomentana (d. h. der von der alten Porta Viminalis nach Nomentum im Sabinerlande führenden Straße) begraben, erſcheint ſie denſelben einige Zeit nach ihrem Tode in himmliſcher Klarheit, veranlaßt auch den Märtyrertod ihrer Milchſchweſter Emerentiana, die auf ihrem Grabe von einer Schaar ungläubiger Heiden geſteinigt wird, und verurſacht bald darauf die wunderbare Heilung der kaiſerlichen Prinzeſſin Conſtantia von einer bösartigen Krankheit, weshalb der Kaiſer eine prächtige Baſilika zu ihrem Gedächtniſſe über ihrer Grabſtätte erbauen läßt, woſelbſt ſich Conſtantia, die, ihrem Beiſpiele folgend, das Gelübde beſtändiger Jungfräulichkeit ablegt, ſammt anderen Gleichgeſinnten oftmals zu ihrer Verehrung einfindet.

So weit die Legende, an der jedenfalls das Wahre bleibt, daß eine fromme Jungfrau Agnes, nach wohlbeſtandener Keuſchheits- und Glaubensprobe, in der diokletianiſchen Verfolgung enthauptet wurde und daß man dieſelbe bereits ſehr frühzeitig zu ver-

ehren und durch eine, wohl ſchon unter Conſtantin dem Großen erbaute Baſilika an der nomentaniſchen Straße zu verherrlichen begann. Denn ſchon mehrere kirchliche Schriftſteller des ausgehenden 4ten und angehenden 5ten Jahrhunderts gedenken ihres Martyriums, z. B. Biſchof Damaſus in ſeinen Gedichten und Prudentius im 14ten Hymnus ſeines Peristephanon (dieſen Hymnus theilt auch Ruinart a. a. O. S. 84 bis 88 mit); desgleichen Ambroſius in mehreren ſeiner unbeſtritten ächten Schriften, wie de Virginibus l. I. c. 2. und ad Virginem lapsam c. 3., wo Agnes bereits mit Maria und Tekla, als zwei anderen Hauptmuſtern der Keuſchheit und unverſehrten Jungfräulichkeit, zuſammengeſtellt erſcheint*); auch Auguſtinus, Serm. 273 (am Tage ihres Martyriums) und Serm. 354 ad Continentes; ſowie Hieronymus, der an die Demetrias ſchreibt: „Si te virorum exempla non provocant, hortetur faciatque securam beata martyr Agnes, quae et aetatem vicit et tyrannum, et titulum castitatis martyrio consecravit" (Ep. 130 ad Demetriad., c. 6. p. 979 Vall.).

Alle dieſe älteſten Zeugen dekliniren übrigens noch Agnes, Genitiv Agnes oder Agnae, nicht Agnetis, welche Form erſt mittelalterlichen Urſprungs iſt, woraus ſich mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit ergibt, daß der Name dieſer Märtyrerin wohl urſprünglich mit dem griechiſchen ἁγνη, casta, identiſch iſt; denn auf agna, das (weibliche) Lamm, dürfte derſelbe wohl ſchwerlich zurückzuführen ſeyn, ſo beliebt auch dieſe Etymologie ſchon frühzeitig geworden iſt**). Heißt doch die Heilige in den immerhin ziemlich alten Menäen der griechiſchen Kirche conſtant Ἁγνη (vgl. AA. SS. p. 354)!

Die chriſtliche Kunſt des Mittelalters hat freilich, wie ſich dieß kaum anders erwarten läßt, beide Namenserklärungen zugleich feſtgehalten und deshalb Agnes, die Repräſentantin jungfräulicher Unſchuld und Keuſchheit, faſt immer von einem Lamme begleitet abgebildet. Mit dieſer Symbolik mag es auch wohl zuſammenhängen, daß in der obengenannten Kirche der Heiligen, die noch jetzt eine der Hauptkirchen Roms iſt und einem der Cardinalprieſter ſeinen Titel gibt, alljährlich am 21. Januar zwei Lämmer eingeſegnet werden, aus deren Wolle man die vom Pabſte zu weihenden erzbiſchöflichen Pallien verfertigt.

Reliquien der heiligen Agnes ſollen ſich außer in Rom auch zu Utrecht in den Niederlanden, ſowie zu Manreſa in Spanien befinden. Einer beſonderen Verehrung erfreut ſich dieſelbe im Orden der Trinitarier, der ſie als ſeine Hauptpatronin betrachtet und alljährlich am 28. Januar das „Feſt ihrer Erſcheinung" feiert; denn im J. 1198 ſoll ſie an dieſem Tage dem Pabſte Innocenz III. während der Meſſe erſchienen ſeyn und ihn zur Beſtätigung des genannten Ordens bewogen haben.

Vgl. außer Bolland und Ruinart (a. aa. OO.) beſonders Stadler und Heim, Heiligenlexikon Bd. I. S. 78 ff., wo auch ein Verzeichniß der übrigen Heiligen deſſelben Namens (darunter Einige von nicht geringer Bedeutung, wie Agnes de Monte Politiano, † 1317, und Agnes a Jeſu, † 1634) zu finden iſt. Zöckler.

Agrippa Caſtor, chriſtlicher Schriftſteller des zweiten Jahrhunderts, im Zeitalter Hadrian's, literariſcher Gegner des Gnoſtikers Baſilides, von Euſebius Histor. Eccles. IV, 7. und von Hieron. de vir. illustr. cap. 21. genannt. — Wie der Religionskampf des Chriſtenthums gegen Judenthum und Heidenthum zuerſt im hadrianiſchen Zeitalter die chriſtliche Apologetik in's Leben rief, ſo gab um dieſelbe Zeit das Umſichgreifen der Häreſie, insbeſondere der γνῶσις ψευδώνυμος, der kirchlichen Polemik und mittelbar der Dogmatik Anſtoß und Urſprung. Unter den erſten chriſtlichen Häreſimachen oder Antignoſtikern wird uns neben den Apologeten Melito, Claudius Apollinaris, Juſtin, Theophilus und Anderen, die auch an dem Kampfe gegen die

*) „Quid facies coram Maria, Tecla et Agne, et immaculato choro puritatis?" etc. Vgl. die hohen Lobpreiſungen in jener anderen Stelle (de Virginib. I, 2), welche auch Ruinart a. a. O. S. 88 ff. mitgetheilt hat.

**) Schon Auguſtin, Serm. 273. c. 6. ſagt: „Virgo quae quod vocabatur erat. Agnes latine agnam significat, graece castam. Erat quod vocabatur, merito coronabatur."

Häreſie ſich betheiligten, mit Auszeichnung genannt ein gewiſſer, ſonſt nicht näher bekannter Agrippa Caſtor. Nicht einmal ſeine Heimath kennen wir, am eheſten möchte man an Aegypten denken, wo ja auch Baſilides auftrat. Euſebius a. a. O. nennt ihn einen der ausgezeichnetſten Schriftſteller ſeiner Zeit (*ἐν τοῖς τότε γνωριμώτατος συγγραφεύς*), Hieronymus a. a. O. virum valde doctum. Er war Zeitgenoſſe Hadrian's (117—138; Gieſeler: „um 135") und ſchrieb eine Schrift gegen den Gnoſtiker Baſilides — *κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος* —, welche dem Euſebius noch vorlag (*εἰς ἡμᾶς κατῆλθεν*) und von ihm als ſehr tüchtig bezeichnet wird (*ἱκανώτατος*). Er enthüllt darin, wie Euſebius in ſeiner Rhetorik ſich ausdrückt, des Mannes ſchreckliche Zauberkünſte, zieht alle ſeine Geheimniſſe an's Licht, erwähnt namentlich, daß Baſilides 24 Bücher *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* geſchrieben, daß er ſich die Propheten Barkabbas und Barkoph und Andere (*ἄλλους*, al. *ἀγγέλους*), die gar nicht exiſtiren, erſonnen und ihnen barbariſche Namen beigelegt habe. Gegen des Baſilides Ethik hat Agrippa Caſtor beſonders einzuwenden, daß derſelbe den Genuß des Götzenopferfleiſches und die Verläugnung des Glaubens in der Verfolgung für ein Adiaphoron erkläre und daß er ſeinen Anhängern nach der Weiſe des Pythagoras fünfjähriges Schweigen auferlegt habe (vgl. den Art. „Baſilides" Bd. I. S. 708 ff.). — Aus dieſen Notizen geht hervor, daß Agrippa Caſtor die baſilidianiſche Lehre zwar ohne Zweifel aus den Quellen gekannt, aber eben kein tieferes Verſtändniß für dieſelben mag beſeſſen haben; es muß daher auch die von Euſebius behauptete Vortrefflichkeit ſeiner Widerlegung dahingeſtellt bleiben. — Jedenfalls aber gebührt dem Manne, als dem erſten in der Reihe der literariſchen Beſtreiter des Gnoſticismus und geiſtigen Vorkämpfer der apoſtoliſchen und kirchlichen Lehre (*λογικώτερον τῆς ἀποστολικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δόξης ὑπερμαχούντων* Euseb.) eine Ehrenſtelle in der chriſtlichen Literaturgeſchichte. Wagenmann.

Albanus, der heilige, — Namen mehrerer Heiliger der katholiſchen Kirche. — 1) Der heil. Alban von Verulam, der ſogenannte Protomartyr Englands oder Britanniens, ſoll zu Verulam in Herfordſhire geboren ſeyn. Er diente angeblich 7 Jahre lang im Heere Diokletian's, wurde von einem chriſtlichen Geiſtlichen, Namens Amphibalus, den er gaſtfreundlich bei ſich aufnahm, zum chriſtlichen Glauben bekehrt und in der diokletianiſchen Verfolgung im J. 303 mit vielen Anderen hingerichtet. Die Legende weiß von vielen Wundern, die bei ſeinem Tode geſchehen ſind. An der Stelle ſeines Martyriums wurde eine Kirche gebaut, die nach ihrer Zerſtörung durch die heidniſchen Angelſachſen von König Offa von Mercia im J. 793 reſtaurirt wurde; an ſie ſchloß ſich ein Kloſter, ſpäter die Stadt St. Alban. — Schon Venantius Fortunatus im ſechſten Jahrhundert gedenkt ſeiner. Ausführliche Nachrichten über ihn geben Beda der Ehrw. Hist. Eccl. lib. I., beſonders aber die Acta Sanctorum zum 22. Juni (A. SS. Junii t. IV. pag. 146 sqq.: de s. Britanniae protomartyribus Albano et Amphibalo clerico ac bis mille circiter sociis).

2) Ein Lokalheiliger von Mainz, der angeblich im 4. oder 5. Jahrhundert dort den Märtyrertod gefunden haben ſoll. Nach der älteren Geſtalt der Legende, wie ſie noch bei Rhabanus Maurus (Martyrolog. 21. Juni p. 351) ſich findet, ſoll Albanus zur Zeit des Kaiſers Theodoſius I. (379—395) mit zwei Begleitern, Namens Theoneſtus und Urſus, von der Inſel Naxia (Naxos?) nach Mailand gekommen und von da durch Ambroſius zur Miſſionspredigt nach Gallien geſchickt worden ſeyn. Urſus habe ſchon unterwegs in einer Stadt Auguſta, die beiden Anderen bei Mainz den Märtyrertod durch Enthauptung gefunden. Spätere Berichte (wie ein Mainzer Brevier und ein hierauf ſich gründendes Heiligenleben von einem Mönch Godwin zu St. Martin im 11. Jahrhundert) wiſſen dann, nach Art der immer freier ſpielenden Legende, Räume, Zeiten und Perſonen ſeltſam durch einanderwerfend, noch mancherlei ausſchmückende Züge beizufügen. Alban ſoll Presbyter, Theoneſtus Biſchof zu Philippi in Macedonien geweſen ſeyn. Durch den Vandalenkönig Hunnerich von da vertrieben, wenden ſie ſich zuerſt nach Rom, dann nach Gallien, um gegen die Arianer zu predigen. Da aber

auch eine mittelalterliche Phantaſie Vandalen und Philippi nicht recht zuſammenzureimen wußte, ſo machten dann Andere zu ſeiner Heimath das afrikaniſche Hippo und die Namen zweier angeblicher Begleiter des Albanus (unter dem 30. Oktober) klangen ſeltſam genug (Tabraamus und Tabrathamus), um ſie für puniſche Namen ausgeben zu können. Offenbar wollte die Sage die Heiligen nicht bloß im Kampfe gegen Heiden, ſondern auch gegen Ketzer (Arianer, Vandalen) die Krone des Märtyrerthums ſich verdienen laſſen. — Im Gartenfelde bei Mainz enthauptet, ſoll der Heilige nach der ſpäteren Legende ſeinen Kopf ſelbſt an die Stätte ſeines Begräbniſſes getragen haben — ein öfters ſich findender Zug in den Martyrien, wohl daraus zu erklären, daß ſolche Märtyrer, die den Tod durch Enthauptung gefunden haben ſollen, mit dem Kopf in den Händen bildlich dargeſtellt wurden. An der Stätte, die er ſich ſelbſt zur letzten Ruhe auserſehen, ſüdlich von der Stadt, erhob ſich dann eine Albanskirche, erſtmals erwähnt 758 im Fuldaer Schenkungsbuch. Karl der Große beſtimmte ſie ſeiner im J. 794 während des Frankfurter Concils verſtorbenen dritten Gemahlin Faſtrade zur Ruheſtätte; dieß gab Anlaß zu einem Neubau durch Abt Riculf im J. 805; ſpäter, jedenfalls ſeit Ende des 9. Jahrhunderts, erſcheint St. Alban als Kloſter; zuletzt wurde es in ein reiches Ritterſtift verwandelt, das 1515 vom Kaiſer Maximilian I. das Privilegium erhielt, Goldgulden prägen zu laſſen mit dem Bilde des Heiligen im Meßgewand, den Kopf in der Hand tragend (ſogenannte Albanusgulden). Im Jahre 1552 wurde das Stift durch Markgraf Albrecht von Brandenburg zerſtört.

S. Acta Sanctor. Juni. 21. Tom. IV. p. 86. — Reuter, Albansgulden oder kurze Geſchichte des Ritterſtiftes zum heiligen Alban bei Mainz. Mainz 1790. — Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands. Bd. I. S. 211. 582 und die dort verzeichnete weitere Literatur.

Wagenmann.

Alberus (irrig Albertus oder Albertius), nach ſeinem Vornamen Erasmus genannt, Doktor der Theologie und Reformator, ein treuer Anhänger Luther's, für deſſen Lehre in Streitſchriften und von der Kanzel eifernd, namentlich ein entſchiedener Gegner in der Interimsſache (ſ. d. Art. „Interim"), vielfach unruhig und beweglich, nicht ohne Satyre und poetiſches Talent, ſtammte nach Einigen aus der Wetterau, nach Anderen aus Sprendlingen, nicht weit von Frankfurt a. M. Die Zeit ſeiner Geburt iſt unbekannt; ſein Vater, Tilemann Alberus, war Prediger zu Engelroth, ob früher Schulmeiſter in Sprendlingen, iſt unſicher. Die erſte Jugendbildung fand Erasmus Alberus in der Schule zu Nidda, ſpäter in Mainz; etwa 1520 oder 1521 bezog er die Univerſität Wittenberg, um ſich unter Luther's und Melanchthon's Leitung der Theologie zu widmen; mit Melanchthon blieb er auch im Briefwechſel. Nach ſeinen Studienjahren trat er zunächſt um das Jahr 1525 in Urſel in ein Schulamt, doch ſchon im Jahre 1527 war er nicht mehr in dieſem Amte, ſondern hielt ſich bei dem Ritter Konrad von Hattſtein in Heldenberg auf. In dieſer Zeit war es, daß er in Drei-Eichen, einem in der Obergrafſchaft Katzenelnbogen gelegenen Landſtriche, die Reformation einführte und Prediger in Götzenhayn wurde; der Landgraf Philipp von Heſſen berief ihn dann im J. 1528 als Prediger zu Sprendlingen. Wie lange er hier als ſolcher in Thätigkeit war, läßt ſich nicht ermitteln, die Nachrichten über ihn führen nur darauf hin, daß er das Amt eines Hofpredigers bei dem Kurfürſten Joachim II. von Brandenburg übernahm, aber von demſelben wegen der Heftigkeit, mit welcher er die Beſteuerung der Geiſtlichen bekämpfte, ſehr bald wieder entlaſſen wurde. Als kurfürſtlicher Hofprediger fand Alberus bei der Viſitation eines Franciskanerkloſters ein Buch, betitelt Liber conformitatum S. Francisci ad vitam Jesu Christi, Mod. 1510, als deſſen Verfaſſer Bartholomäus Albicius aus Piſa bezeichnet wird. Nach dieſem Buche und mit Benutzung anderer Legenden verfaßte Alberus anonym und ohne Angabe des Jahres und Druckortes „der Barfüßer Mönche Eulenſpiegel und Alcoran"; Luther ſchrieb eine Vorrede dazu und gab das Buch zu Wittenberg 1542 wieder heraus (ſ. de Wette, Luther's Briefe ꝛc. Bd. V. Berlin 1828. S. 452), worauf es noch in lateiniſcher,

französischer und holländischer Uebersetzung und in unveränderter Gestalt erschien. Im Jahre 1541 erhielt Alberus einen Ruf als Prediger nach Neubrandenburg, aber auch hier blieb er nicht lange, indem er schon im Jahre 1542 das Predigtamt zu Stade bei Friedberg übernahm, das er bis zum Jahre 1545 verwaltete. Während dieser Zeit erhielt er durch Luther die theologische Doktorwürde in Wittenberg (24. August 1543). Im Jahre 1545 erhielt er einen Ruf sowohl nach Rotenburg an der Tauber, wo eben die Reformation eingeführt wurde, als auch nach Babenhausen, wo der Graf Philipp IV. von Hanau-Lichtenberg reformatorisch vorschritt. Er folgte dem Rufe des Grafen, reformirte Kirchen und Schulen, wurde aber schon am Ende des Jahres 1545 vom Grafen wieder entlassen. Jetzt begab er sich abermals nach Sprendlingen, wo er sich ohne Amt bis zum Jahre 1548 oder 1549 aufhielt; er wurde als Prediger nach Magdeburg berufen, aber die Verfolgungen, denen er wegen seiner Bekämpfung des Interims ausgesetzt war, nöthigten ihn, Magdeburg wieder zu verlassen und in Hamburg seinen Sitz zu nehmen. Hier lebte er wieder ohne Amt bis zum Jahre 1553, da erhielt er zu Neubrandenburg im Mecklenburgischen die Superintendentur, aber schon kurze Zeit nach dem Antritte seines Amtes starb er, am 5. Mai 1553.

Außer verschiedenen Schriften, die er verfaßte, schrieb er vornemlich gegen das Interim, gegen Andreas Osiander, gegen die Karlstadtianer, gegen Georg Witzel (scharf satyrisch), Fabeln für die Jugend in Reimen und geistliche Lieder. Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften mit vielfachen literarischen Nachweisungen über ihn s. bei Friedr. Wilh. Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, I. Göttg. 1781. Bd. I. S. 24 ff. Neudecker.

Albrechtsleute oder Albrechtsbrüder ist der Name einer amerikanischen Kirchenpartei. Sie selbst nennen sich „Evangelische Gemeinschaft" (evangelical Association). Ihr Boden ist der Methodismus, über dessen Eigenthümlichkeit auf amerikanischem Terrain der betreffende Artikel zu vergleichen ist. Der Stifter, Jakob Albrecht, ein pennsylvanischer Deutscher, war ein ungebildeter, eifriger Laie (1803), den seine eigenen Anhänger in's Amt eines präsidirenden Aeltesten beriefen; im Jahre 1843 soll diese Gemeinschaft beinahe 300 Prediger gehabt haben, nach der neuesten Zählung von 1860 beträgt die Zahl der Albrechtsleute in Amerika überhaupt 46,000, die in acht Conferenzen vertheilt sind. Es gehören sowohl englische als deutsche Gemeinden zu dieser Partei; doch erleiden sie dadurch öfters Abbruch, daß ihre besten Sprecher und Klassenführer zur deutsch-reformirten Kirche übertreten. Nichtsdestoweniger folgen sie eifrig den deutschen Auswanderern in den weiten Westen und suchen sie zu „bekehren", in methodistischer Weise. Ein preußischer Reiseprediger schreibt aus der neuesten Zeit: „Mit Entrüstung erzählte man mir, wie bei der letzten „Bekehrung" die Weiber so an der Erde gewirthschaftet, daß die Brüste schaamlos entblößt wurden, und wie ein wildes Durcheinander von Weibern und Männern stattgefunden habe. Die Albrechtsleute sagten, Deutschland sey auch schon methodistisch geworden. Die Bußbank spielt dort eine große Rolle. Bekehrungen sind nur dann anerkannt, wenn sie an der Bußbank mit Geschrei, Stöhnen, Verdrehen der Augen geschahen. Von den zehn Geboten wollen die Albrechtsleute dort (in Wisconsin) nichts wissen, dieselben gehörten für die Unbekehrten. Einer der Vorsteher predigte neulich daselbst, Christus habe deshalb keine Frau genommen, weil die Frauen so ränkevoll und böse sehen." Die Unwissenheit der Prediger ist nämlich im Allgemeinen ziemlich groß, doch mögen nicht wenige die mangelnde theologische Bildung durch Frömmigkeit und Demuth ersetzen. Das Partei-Organ ist der „Christliche Botschafter". Claveland, Ohio.

Schaff, Amerika. 1858. S. 271 f. — National Almanac and annual Record. Philad. 1863. — Zeitschrift: „der Ansiedler im Westen", Berlin 1853, darin die Reiseberichte von Moldehnke. W. Hollenberg.

Alexius I. Comnenus, dessen Leben in mehr als einer Rücksicht für die Geschichte der christlichen Kirche von Bedeutung ist, wurde im Jahre 1048 zu Constanti-

nopel geboren und war der jüngste Sohn des Johannes Comnenus, eines Bruders des Kaisers Isaak Comnenus, der von 1057 bis zu Ende des Jahres 1059 regierte. Eingedenk des alten Adels seiner Familie, trat er schon als Jüngling nach genügender Vorbereitung in den Kriegsdienst, in welchem er sich bei verschiedenen Gelegenheiten durch Tapferkeit und Tüchtigkeit so sehr auszeichnete, daß ihm von dem schwachen Kaiser Michael VII. der Oberbefehl über das Heer gegen den kühnen Normannen Urfel, der mit seinen Raubschaaren arge Verwüstungen übte, übertragen wurde. Alexius nöthigte durch umsichtige Stellung und Vertheilung seiner Truppen den Gegner, sich zu den Seldschucken zu flüchten, welche sich jedoch bald zur freiwilligen Auslieferung des Flüchtlings bewegen ließen, Da indessen der unfähige Kaiser, ungeachtet das Reich überall von äußeren Feinden bedroht wurde, nur für die Spitzfindigkeiten der Sophistik und die Tugenden mönchischer Ascetik Sinn zeigte und überdieß durch die Nachsicht gegen seinen wucherischen Schatzmeister Nicephorizus allgemeinen Unwillen erregte; so warfen sich im J. 1077 zwei angesehene Heerführer, Nicephorus Bryennius in Europa und Nicephorus Botaniates in Vorderasien fast gleichzeitig zu Kaisern auf und erschienen vor Constantinopel. Da legte Michael, von Allen verlassen, im Gefühle seiner Schwäche im März 1078 die Regierung freiwillig nieder und ging in's Kloster, um einem ärgeren Schicksale zuvorzukommen (Nicoph. Bryenn. hist. Michael. c. 2—8; Anna Comnen. lib. I. c. 2). Sofort erklärte sich die Hauptstadt für den Nicephorus Botaniates und öffnete ihm die Thore. Auch die Comnenen, welche sich dem schwachen Michael im Dienste stets treu erwiesen hatten, erkannten jetzt den neuen Kaiser an und gewannen durch ihr Verhalten bald dessen Gunst und Vertrauen. Der tapfere Alexius, an die Spitze des Heeres gestellt, besiegte durch eine Kriegslist den Bryennius, unterdrückte eine Empörung des mit demselben verbündeten Basilakes und erwarb sich nebst seinem Bruder Isaak durch siegreiche Kämpfe gegen auswärtige Feinde große Verdienste um das Reich (Nicoph. Bryenn. in Batan. lib. I. c. 1 u. 2; Anna Comnen. lib. I. c. 4 u. 5.). Nichtsdestoweniger gelang es einigen erbärmlichen Günstlingen bei Hofe, welche ihn dieser Verdienste wegen beneideten, durch ihre arglistigen und ränkevollen Bestrebungen die Eifersucht des altersschwachen und furchtsamen Kaisers zu erregen. Die Comnenen, schon lange für ihre Sicherheit besorgt, kamen indessen allen Anschlägen ihrer Gegner dadurch zuvor, daß sie ihre Zuflucht zum Heere nahmen, welches den Alexius auf Antrieb seines älteren Bruders Isaak im Februar 1081 zum Kaiser ausrief und ihm nach Constantinopel folgte. Nach kurzer Belagerung wurde ihm durch die Verrätherei der bestochenen Leibwache ein Thor geöffnet und sein Vorgänger Nicephorus in ein Kloster gesteckt. Um seine rohen, aus verschiedenen Völkern geworbenen Krieger zu belohnen, überließ ihnen Alexius die Stadt, als wäre sie im Sturm erobert, zur Plünderung, und es würde selbst in den Straßen noch zu einer Schlacht gekommen seyn, wenn nicht der fromme Patriarch Kosmas durch sein Ansehen bei beiden Parteien das Blutvergießen verhindert hätte. Dennoch wurden während des Plünderns so viele Grausamkeiten verübt, daß sich der Kaiser auf Zureden des Patriarchen einer öffentlichen Kirchenbuße unterwarf, ein vierzigtägiges Fasten anstellen ließ und Bußtage festsetzte, um den Mißmuth der Bürger zu besänftigen (Anna Comn. lib. III. c. 1 ff.).

Nachdem Alexius I., seiner rauhen und stammelnden Sprache wegen von den Abendländern Bambacorax genannt, durch Bürgerkrieg, Blut und Plünderung den schwankenden Thron an die Comnenen gebracht hatte, begann er seine Regierung damit, daß er nicht nur diejenigen, welche ihm hauptsächlich zur Erlangung des Thrones behülflich gewesen waren, durch neuerfundene Ehrentitel und einen dem kaiserlichen ähnlichen Schmuck belohnte, sondern auch in alle Zweige der Verwaltung die nöthige Ordnung zurückführte und die Kriegszucht wieder herstellte. Aber das genügte nicht bei den schwierigen Verhältnissen und drohenden Stürmen, denen er entgegenging. Es bedurfte vielmehr von seiner Seite eben so viel Muth als Geschicklichkeit, um die furchtbaren Feinde, welche

in das Reich eindrangen, fern zu halten und zugleich die inneren Verschwörungen und Parteiungen zu unterdrücken. Zu diesem Zwecke brachte er daher, ohne auf die Bedrückung seiner Unterthanen Rücksicht zu nehmen, ein Heer von 70,000 Mann zusammen, schloß mit den Seldschucken, die ihn von Asien her bedrohten, durch Abtretung einiger Landschaften einen Frieden ab und wandte sich darauf mit seiner ganzen Macht gegen den Herzog Robert Guiscard, welcher mit seinen Normännern die griechische Herrschaft in Unteritalien vernichtet hatte und jetzt unter dem scheinbaren Vorwande, einen Mönch, den er für den gestürzten Kaiser Michael ausgab, zu unterstützen, Durazzo belagerte. Vergebens versuchte Alexius die Stadt zu entsetzen; und als es am 18. Oktober 1081 zur Schlacht kam, siegte der durch Verzweiflung erhöhte Muth der Normänner über das fünfmal stärkere Heer der Griechen und Robert übernachtete im Zelte des Kaisers. Bald fiel auch Durazzo nach hartnäckiger Gegenwehr durch den Verrath eines bestochenen Venetianers in die Hände des Siegers. Dessenungeachtet behauptete sich Alexius, obgleich er noch zwei Schlachten nach einander verlor, gegen den überlegenen Feind, indem er sein Heer fortwährend durch neue Werbungen verstärkte und zur Bestreitung dieser Ausgaben sogar der Kirchenschätze nicht schonte. Darauf schloß, er, um den Herzog Robert zur Rückkehr nach Italien zu nöthigen, ein Bündniß mit dem deutschen Kaiser Heinrich IV. und bewog denselben durch eine Summe Geldes den Pabst Gregor VII. zu bedrängen und einen Angriff auf die normännischen Besitzungen zu machen, während er selbst eine Schaar flüchtiger, in seinen Dienst getretener Normänner nach Apulien schickte. In der That sah sich Robert durch diese Maßregeln gezwungen, im Frühjahr 1082 den Oberbefehl in Illyrien seinem Sohne Boëmund zu übertragen und zum Schutze des Pabstes sowie zur Vertheidigung seines eigenen Reiches nach Italien zurückzueilen. Bald wurde auch das zurückgebliebene normännische Heer durch Mangel, Krankheiten und die fortgesetzten Kämpfe so sehr geschwächt, daß Boëmund Griechenland gleichfalls verlassen mußte. Aber kaum hatte Robert die Angelegenheiten in Italien nach seinem Willen wieder hergestellt, als er einen zweiten Zug gegen das griechische Reich unternahm und, ungeachtet die Seemacht des Kaisers von den Venetianern unterstützt wurde, in Epirus landete. Zwar verlor er zwei Seetreffen, siegte aber in einem dritten vollständig, und würde dem griechischen Reiche den Untergang bereitet haben, wenn nicht der Tod auf der Insel Cephalonia am 17. Juli 1085 unerwartet seinen Eroberungen ein Ziel gesetzt hätte. Dazu kam, daß ein heftiger Zwist, welcher zwischen den beiden Söhnen des verstorbenen Herzogs ausbrach, Roger, den Nachfolger desselben, zwang, seine Truppen aus Illyrien zurückzuziehen, worauf der Kaiser ohne Mühe die normännischen Eroberungen mit seinem Reiche wieder vereinigte (Anna Comnen. lib. V. c. 1—6. lib. VI. c. 1—6.).

Doch kaum war die Gefahr auf dieser Seite glücklich beseitigt, als die Petschenären und Kumanen, Völker jenseits der Donau, verheerend in das Reich einfielen, den Griechen mehrere Niederlagen beibrachten und plündernd bis unter die Mauern Constantinopels streiften. Zum Glück entzweiten sich die verbündeten Völker, die Kumanen traten zu den Griechen über, und mit ihrer Hülfe gelang es dem Alexius, die Macht der Petschenären in der blutigen Schlacht bei Aenus (19. April 1088) zu brechen. Indessen fielen die Kumanen bald wieder von ihm ab und erneuerten den Krieg unter dem nichtigen Vorwande, einen vorgeblichen Sohn des 1071 ermordeten Kaisers Romanus Diogenes in seinem Anspruche auf den Thron zu unterstützen. Doch zeigte sich das Glück dem Alexius auch diesmal günstig; der Betrüger gerieth als Gefangener in seine Hände und erlitt die verdiente Strafe; die Kumanen wurden 1092 geschlagen und mußten eine unermeßliche Beute im Stiche lassen (Anna Comnen. VI. cap. 13; VII. cap. 1—8.).

Indessen war mittlerweile ein weit gefährlicherer Feind gegen ihn aufgestanden. Die Seldschucken, nicht zufrieden mit den früheren Zugeständnissen, hatten von Neuem die Waffen ergriffen und drangen siegreich immer weiter in seinem Reiche vor, ohne

daß er im Stande war, ihnen nachdrücklichen Widerstand zu leisten. In dieser Noth richtete er seine Blicke auf das Abendland, wo schon längst die Nachrichten von der Eroberung Jerusalem's (1076) und den abscheulichen Mißhandlungen der Christen eine allgemeine Theilnahme erregt hatten (vgl. den Art. „Kreuzzüge", R.-Encykl. Bd. VIII. S. 68 ff.). Um die Hülfe der abendländischen Fürsten zu gewinnen, schickte Alexius im März 1095 einige vertraute und beredte Männer an die Kirchenversammlung zu Piacenza, welche durch die Schilderung seiner bedrängten Lage und den Uebermuth der seldschuckischen Türken die erwachte Neigung zum Kreuzzuge gegen die Ungläubigen noch mehr beförderten (Anna Comnen. lib. III. p, 95. X, 82). Jedoch änderte sich seine zum Argwohn geneigte Politik sehr bald, als die ersten rohen und zügellosen Haufen der Kreuzfahrer unter der Leitung des Eremiten Peter von Amiens und des Ritters Walther ohne Habe den Ländern, durch die sie zogen, äußerst lästig und nachtheilig wurden. Noch mehr mußte der Kaiser aber in seinem Mißtrauen bestärkt werden, als er erfuhr, daß sich unter den kriegskundigen Fürsten des mächtigen, von Gottfried von Bouillon geführten Kreuzheeres seine alten Feinde, die Normannen Boëmund und Tancred, befanden, welche die Entwürfe gegen das griechische Reich geerbt und selbst jetzt auf dem Marsche durch dasselbe sich der Feindseligkeiten nicht enthalten hatten (Anna Comn. p. 287 u. 294). Schon vor Constantinopel kam es zwischen Alexius und den über die arglistige Gefangennehmung des Grafen von Vermandois unfern Durazzo erbitterten Kreuzfahrern zu heftigen Erörterungen. Zwar gelang es, durch eine freundliche und aufmerksame Behandlung des gefangen gehaltenen Grafen sowie durch die Gewährung der Winterquartiere in der Nähe der Hauptstadt das Kreuzheer zu beruhigen (Anna Comn. p. 289; Wilh. Tyr. lib. II. c. 4). Gleichwohl konnte es bei der argwöhnischen Stimmung beider Parteien gegen einander nicht fehlen, daß zwischen den Griechen und Kreuzfahrern eine Reihe von Mißverständnissen und Zänkereien entstand, welche ohne die weise Mäßigung des frommen und rechtschaffenen Herzogs Gottfried schwerlich würden ausgeglichen seyn. Das aufrichtige Bemühen desselben brachte es endlich zu einem Vergleiche, dem gemäß die Fürsten des Kreuzheeres dem Kaiser den Vasalleneid leisteten und versprachen, sich mit der Beute zu begnügen, die eroberten Städte und Länder aber als vormaliges griechisches Besitzthum ihm einzuräumen, wofür dieser sich verpflichtete, sie ohne Weigerung mit seinen Waffen und Schätzen zu unterstützen. Nur Boëmund, Tancred und Raimund versagten den Forderungen anfangs ihre Zustimmung, wurden jedoch durch große Geschenke zum Nachgeben bewogen (Anna Comnen. p. 299). Aber ungeachtet sich Alexius seitdem absichtlich sehr gefällig und zuvorkommend zeigte, erwachte dennoch der alte Argwohn von Neuem; bald hielten sich weder die Griechen noch die Franken durch den zwischen ihnen geschlossenen Vertrag gebunden, und die daraus entstandene Spannung steigerte sich zu einem furchtbaren Hasse, der, durch die Glaubensverschiedenheit genährt, von den Türken bei jeder Gelegenheit zu ihrem Vortheile benutzt ward. Nach einigen vorübergehenden Streitigkeiten kam es sogar zwischen Alexius und Boëmund wegen des Fürstenthums Antiochien im Jahre 1104 zu einem Kriege, der bis 1108 dauerte und erst dadurch beigelegt wurde, daß der Kaiser den für Griechenland höchst gefährlichen Gegner durch große Geschenke und das Versprechen eines jährlichen Tributs von 200 Pfund Goldes vermochte, sich für seinen Vasallen zu erklären, ihm den Rückfall des Fürstenthums Antiochien nach seinem Tode zuzusichern, und einen Theil von Cilicien, der zu demselben gehörte, sogleich zu übergeben (Anna Comn. lib. XII. p. 348 u. 349. XIII. p. 404 sqq.; Wilh. Tyr. lib. XI. c. 6.).

Wenn es Alexius unter diesen Umständen aus leicht begreiflichen Gründen vermied, in Gemeinschaft mit den Franken die Feinde der Christenheit zu bekämpfen, und deshalb von denselben wiederholt der Treulosigkeit und des heimlichen Einverständnisses beschuldigt wurde, so lag es doch zu sehr in seinem eigenen Interesse, als daß er nicht hätte wünschen sollen, die wachsende Macht der Türken zu schwächen. Er beobachtete nicht

nur mit ängstlicher Aufmerksamkeit die Eroberungen derselben, sondern begann selbst in den Jahren 1114 und 1117 kostspielige Kriege mit ihnen, an deren nachdrücklicher Führung ihn jedoch die Bewegungen der Paulicianer im Inneren seines Reiches hinderten.

Die Paulicianer, zuerst von ihren Gegnern nach 1 Kor. 1, 12. so genannt, waren ursprünglich von Armenien ausgegangen und hatten sich im Ausgange des 7. Jahrhunderts durch Aufnahme manichäischer Gemeinden und durch Befreundung mit Bilderstürmern unter blutigen Verfolgungen und inneren Spaltungen in den asiatischen Gränzprovinzen verbreitet, wo sie Phanaröa in Helenopontus zu ihrem Hauptsitze machten. Geduldig ertrugen sie hier eine Zeit lang den harten Druck, der auf ihnen als gehaßten Ketzern lastete; als aber die fanatische Kaiserin Theodora sie durch ein allgemeines Blutbad auszurotten suchte, ergriffen sie die Waffen und wählten 844 den kaiserlichen Feldherrn Karbeas, der eine seinem Vater zugefügte Ungerechtigkeit am Reiche rächen wollte, zu ihrem Anführer. Nachdem sich derselbe mit den Arabern eng verbunden hatte, befestigte er die Stadt Tephrika im östlichen Gränzgebirge und verheerte von hier aus die Länder Kleinasiens mit der Grausamkeit des Fanatismus. Auch sein Nachfolger Chrysocheres setzte dies Verfahren fort, bis es endlich dem Kaiser Basilius im J. 871 gelang, Tephrika zu zerstören. Indessen behaupteten sich noch viele Paulicianer in den Gebirgen und beunruhigten die benachbarten Gegenden. Da sie zugleich ihre Verbindung mit den Arabern fortwährend unterhielten, so versetzte der Kaiser Johannes Tzimisces 970 den größten Theil derselben durch einen Vertrag nach Thracien, wohin schon im 8. Jahrhundert eine Colonie der Paulicianer geführt war. Dem Reiche verpflichtet, aber unabhängig im Besitze der Stadt Philippopolis, wohnten sie daselbst als tapfere Gränzwächter und dienten, wenn sie aufgefordert wurden, im kaiserlichen Heere. Alexius Comnenus, dessen Heer sie im Kriege gegen die Normannen treulos verlassen hatten, entzog ihnen zuerst 1085 mit List und Gewalt ihre Unabhängigkeit; darauf suchte er sich, als er 1115 in Thracien die Winterlager hielt, den Ruhm ihrer Bekehrung zu erwerben, und hatte die Freude, durch seine Verlockung und Ueberredung viele derselben für die griechische Kirche zu gewinnen (vergl. d. Art. „Paulicianer" in d. R.-Enc. Bd. XI. S. 225—231 und die daselbst angeführte Literatur). Aber die Paulicianer hatten sich nicht auf Thracien beschränkt, sondern bei der Verwandtschaft ihrer Lehre mit dem slavischen Dualismus auch unter den Bulgaren verbreitet, wo sie in der Volkssprache (entweder von ihrer slavischen Gebetsformel „Bogomilui, Gott erbarme dich", Gottesfreunde, oder nach des scharfsinnigen Schaffrik's Meinung von einem bulgarischen Popen Bogomil) Bogomilen genannt wurden. Zwar im Allgemeinen in ihrer Lehre mit dem Paulicianismus übereinstimmend, wichen sie doch darin von demselben ab, daß sie vom Alten Testament nur die Psalmen und 16 Propheten annahmen und statt des Neuen Testaments nur apokryphische heilige Schriften gelten ließen (vergl. Liber S. Joannis bei Thilo Cod. apocryph. Tom. I. pag. 884), Vieles in den heiligen Geschichten allegorisch deuteten, die äußeren Gebräuche, alle Kreuzesverehrung, alle Bilder und Reliquien verdammten, die Wassertaufe und das Abendmahl verwarfen und sich dem Zwange der Kirche entzogen, übrigens strenge Fasten hielten und nach einem reineren Leben strebten. Nach den ihnen eigenthümlichen Glaubenssätzen verwarfen sie das katholische Dogma von der Trinität; Sohn Gottes und heiliger Geist waren ihnen Geschöpfe, die erst nach der Geburt Christi hervorgebracht wären. Dagegen nahmen sie als Söhne des guten Grundwesens neben dem Logos den Satanael an, welcher im Versuche, dem Vater gleich zu werden, böse geworden sey und mit einem Theile der von ihm verführten Engel sich wider Gott aufgelehnt habe. Darauf aus dem Himmel verstoßen, habe er die sichtbare Welt gestaltet, noch mit göttlichen Kräften den Menschen gebildet und den Kain mit Eva erzeugt. Von ihm sey nicht nur Moses betrogen und verführt, sein Gesetz zu geben, sondern von ihm gehe auch alles Kirchenwesen aus, dessen Hauptsitz man von Jerusalem nach der Sophien-

kirche in Constantinopel verlegt habe. Um des Moses Gesetz aufzuheben, sey Christus, von der heil. Jungfrau durch das Ohr empfangen, in die Welt gekommen, habe einen Engelskörper angezogen und sey dem Scheine nach gestorben, auferstanden und zum Himmel gefahren. (Vergl. Eythymii Zygadani Narratio de Bogomilis seu Panopliae tit. 23. gr. recogn. Zini interpret. add. Gieseler. Gott. 1842. 4°. — J. C. Wolfii hist. Bogimilorum. diss. III. Viteb. 1712. 4°. — J. C. Oederi prodromus historiae Bogimilorum criticae. Gott. 1743. 4°. — Engelhardt, die Bogomilen, in dessen kirchengeschichtlichen Abhandlungen. Erlangen 1832. Nr. 2. — K. Hase, Kirchengesch. Leipz. 1848. S. 260 f. der 6. Aufl. S. auch Real-Encykl. Bd. IV. S. 249 f.).

Da Alexius nicht hoffen durfte, daß ihm die Bekehrung dieser Sekte gleichfalls gelingen werde, so suchte er sich, von seinem frommen Eifer für die Orthodoxie angetrieben, in das Vertrauen der vornehmsten Mitglieder derselben einzuschleichen und ließ, als er seine Absicht erreicht hatte, einen Mönch Basilius als das Haupt der Sekte nebst zwölf seiner einflußreichsten Anhänger öffentlich verbrennen (Anna Comn. lib. XIV. p. 450 sqq.). Dies unmenschliche Verfahren gegen die Bogomilen, von denen sich nichtsdestoweniger kleine Gemeinden unter den Bulgaren das ganze Mittelalter hindurch erhalten haben, war die letzte That im Leben des Kaisers. Er starb am 15. August 1118 (Anna Comnen. XV. c. 10—13).

Ueber den Karakter des Alexius sicher zu urtheilen, ist schwer. Während die griechischen Schriftsteller seiner und der folgenden Zeit seine Klugheit, Mäßigkeit, Freigebigkeit und wohlwollende Gesinnung rühmend hervorheben, sprechen die fränkischen, der lateinischen Kirche angehörigen Geschichtschreiber stets mit dem bittersten Tadel von ihm und nennen ihn selbstsüchtig, treulos, heimtückisch und schlecht. Als Feldherr bewies er unläugbar eben so viel Muth als kriegerische Tüchtigkeit, und wenn er auch, unter der Ungunst der Zeitverhältnisse von inneren und äußeren Feinden zum Argwohn gedrängt, den gegründeten Vorwurf der Falschheit und Treulosigkeit nicht immer zu vermeiden vermochte, so darf ihm doch das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er mit Umsicht und rastloser Thätigkeit für die Erhaltung des bedrohten Reiches sorgte. Ungeachtet er die Pflichten der Frömmigkeit bei verschiedenen Gelegenheiten öffentlich übte und nach dem Ruhme der Orthodoxie auf's Eifrigste strebte, war er gleichwohl der griechischen Geistlichkeit verdächtig und wegen der Verwendung der Kirchengüter zu den Kriegen, die er zur Vertheidigung des Reiches führte, nicht minder verhaßt. Auch mit seiner nächsten Umgebung scheint er nicht immer im besten Vernehmen gelebt zu haben. Als seine Gemahlin Irene von ihm auf seinem Sterbebette eine Abänderung der Erbfolgeordnung forderte, um ihrem Schwiegersohne Nicephorus Bryennius die Nachfolge zuzuwenden, und er ihr mit einem Seufzer über die Eitelkeit der Welt antwortete, rief sie voll Erbitterung: „Du lebst und stirbst unter Verstellung und Ränken als Heuchler." — Selbst wissenschaftlich gebildet, hat er, so sehr auch seine Zeit durch die Geschäfte der Regierung in Anspruch genommen war, nicht allein zur Beförderung der gelehrten, namentlich der theologischen und historischen Studien nach Kräften beigetragen, sondern auch außer einem verlorenen Werke: „de processione Spiritus S. contra Latinos", als Früchte seiner schriftstellerischen Thätigkeit: Novellae de electione episcoporum ad ecclesiam spectantes; Auream bullam de donandis et rebus sacris non temere contrectandis, nec in alios usus vertendis und das als Quelle für die Geschichte seiner Zeit wichtige Novum rationarium Imperii (graece et lat. interprete B. de Montfaucon in den Analectis Graecis. Lutet. Paris 1688. 4°. Tom. I. p. 316 sqq.) hinterlassen.

Literatur: Nicephori Bryennii Hist. Libri IV. ed Petr. Possinus. Paris 1661. Fol. — Annae Comnenae Alexiados libri XV. ed. Petr. Possinus. Paris 1651. Fol. — Guilielmi Tyrii Hist. belli sacri libri XXIII. bei Bongarsius Gesta Dei per Francos. Tom. I. p. 625 sqq. — Fabricii Bibl. graeca

ed. Harles. Tom. VII. p. 726 sqq. — Mousel, Bibl. hist. V, 1. 253 sqq. — Fr. Wilken, rerum ab Alexio I. Joanne Manuele et Alexio II. Comnenis gestarum libri IV. Heidelb. 1811. 8°.; desselben Geschichte der Kreuzzüge. Th. 1 u. 2. Leipz. 1807 u. 13. — Schröckh, Kirchengesch. Bd. XX. S. 364 ff. Bd. XXIII. S. 308 ff. — Henke, allgem. Geschichte der christl. Kirche. Th. 2. der 5. Auflage. Braunschw. 1820. G. H. Klippel.

Alger von Lüttich (auch Alger oder Adelger von Clugny, Algerus Leodiensis s. Cluniacensis, A. Scholasticus oder A. Magister genannt), kirchlicher Schriftsteller aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der in seiner Bedeutung für die Kirchen- und Dogmengeschichte, insbesondere für die Geschichte des Kirchenrechts, der kirchlichen Disciplin, der Sakramentslehre ꝛc. erst neuerdings erkannt worden ist (vergl. Bd. VII, 315. XIII, 242. XV, 75. XVI, 316 ff.).

Ueber sein Leben besitzen wir die gleichzeitigen, wenn auch nicht ganz ausreichenden Nachrichten eines Landsmannes und Zeitgenossen in der Praefatio Domini Nicolai Leodiensis in libros magistri Algeri, die in den Handschriften dem liber de misericordia et justitia vorangeht, abgedruckt bei Mabillon, Vetera Analecta (Paris 1723) S. 129; Martène, thesaur. nov. Anecdot. T. V. p. 1021; bei Abbé Migne Bd. 180; auch bei Hüffer a. a. O. S. 18; außerdem einzelne Notizen in den Briefen und Schriften des Abts Peter des Ehrwürdigen von Clugny (de miraculis lib. I. cap. 17; contra Petrobrusianos; epist. III, 2; Biblioth. Cluniac. p. 794. 1174. 1224; Bibl. Patr. Lugdun. 1677. Tom. 21. pag. 898), in einer alten Chronik von Clugny; Biblioth. Cluniac. Annot. p. 139, und einige minder zuverlässige Angaben bei Tritenheim, de viris illustr. Ord. S. Bened. lib. II. cp. 90; script. eccl. p. 84.

Alger ist geboren in der letzten Hälfte des 11. Jahrhunderts wahrscheinlich in Lüttich (Tritenh. natione Teutonicus). Von Kind an widmete er sich den Wissenschaften und genoß den Unterricht der besten Lehrer. Die Domschule zu Lüttich war seit dem Ende des 10. Jahrhunderts durch die Bischöfe Everaklus (959—972) und Notker (972—1008) zu ungewöhnlicher Blüthe gelangt und gleichsam die Hochschule des gesammten nordwestlichen Deutschlands geworden; sie behauptete diesen Ruhm, wetteifernd mit der dortigen Klosterschule zum heil. Laurentius, bis in's 12. Jahrhundert, und war zugleich zu jener Zeit, wie es scheint, eine Pflanzstätte der hochkirchlichen cluniacenstschen Anschauungen. Diese Richtung war es, die auch Alger in sich aufnahm. Er trat in den geistlichen Stand und wurde zuerst Diakonus und Scholastikus an der Kirche des heil. Bartholomäus in der Vorstadt Lüttichs. Später, c. 1100, wurde er durch den Bischof Otbert (1091—1119) als Canonikus und Scholastikus (magister) an die Domkirche (Sanctae Mariae et S. Lamberti) versetzt und wirkte da etwa zwanzig Jahre lang bis zum Tode des Bischofs Friedrich († 1121) im Lehramt und in kirchlichen Geschäften mit Auszeichnung. Anspruchslos und genügsam, wie er war, lehnte er mehrfache glänzende Anerbietungen, die ihm von deutschen, namentlich sächsischen Bischöfen gemacht wurden, ab und trat noch im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte nach dem Tode des Bischofs Friedrich, vielleicht aus Anlaß der über die Neuwahl entstandenen Streitigkeiten, (1121) in den Orden des h. Benedikt und in das Kloster Clugny ein (nach Tritenheim's unbegründeter Angabe in's Kloster Corvey). Dort lebte er, im Rufe eben so großer Heiligkeit als Gelehrsamkeit, bis in ein hohes Alter, mit dem Abt Peter dem Ehrwürdigen (1122—1156) durch das Band innigster Freundschaft und Verehrung verbunden. Dieser erwähnt Alger's noch nach dessen Tode mehrmals mit hohem Lobe und weiß in seinem Buche de miraculis von allerlei gespenstischen Erscheinungen zu erzählen, womit der fromme Mönch von bösen Geistern geneckt wurde.

Das Jahr seines Todes läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Richter a. a. O. S. 10 will ihn vor das Jahr 1128 setzen, weil Alger in einem Briefe Peter's des Ehrwürdigen an Bischof Adalbero von Lüttich bereits als Abgeschiedener erwähnt werde. Allein es fragt sich, ob jener Brief, wie Richter meint, an Adalbero I. (1121

bis 1128) oder, wie Hüffer a. a. O. S. 21 für wahrscheinlicher hält, an Adalbero II. (1135—1145) gerichtet ist; wenn letzteres richtig ist, so ergibt sich das Jahr 1145 als späteste Gränze für Alger's Leben. Nach einer ungedruckten Chronik von Clugny hatte Alger fere per decem annos religiose. d. h. wohl im Mönchsstande zu Clugny gelebt; hienach würde sein Tod etwa in's Jahr 1132 fallen. Ebendieses Jahr gibt Pagi (Critic. in Baron.) an; dagegen Ceillier (Hist. generale des auteurs sacrés. Tom. 22. pag. 255) wahrscheinlich durch ein Versehen 1152. (Daher die verschiedenen Angaben der früheren Bände der Real-Encykl. Bd. VII, 315: † vor 1128; Bd. XIII, 242: † 1131; Bd. XV, 75: um 1150).

Von den Zeitgenossen wird Alger gerühmt als ein Mann von feinem Geiste, großer Wohlredenheit, klug im Rathe, pünktlich, fest und zuverlässig in allen Dingen, dabei bescheiden und anspruchslos, von frommem und reinem Wandel, insbesondere aber von umfassender Gelehrsamkeit nicht bloß in theologischen und kirchlichen Dingen, sondern auch in den allgemeinen Wissenschaften (den artes liberales); vor Allem aber galt er und war er, wie sein Biograph ihm nachrühmt, in seinem Glauben und seiner Wissenschaft ein ächter Katholik (tam fide, quam doctrina catholicus), und wie Petrus V. sagt, ein verus monachus. Tritheim a. a. O. nennt ihn einen vir in S. Scripturis jugistudio exercitatus, veterum lectione dives, in secularibus literis magnifice doctus, ingenio cautus, satis disertus eloquio, carmine valens et prosa.

Von Schriften Alger's erwähnt sein Biograph, Nikolaus von Lüttich:

1) Briefe, die er während seiner Wirksamkeit in Lüttich pro ecclesiasticis negotiis ad diversas personas et ecclesias multas insignes conscripsit, quae a plerisque summo conservantur et leguntur studio.

2) Eine Schrift über die Rechte der Lütticher Kirche oder eine Geschichte der Lütticher Kirche, verfaßt zum Zweck der Vertheidigung der Rechte und Privilegien dieser Kirche gegen die Angriffe neuerungssüchtiger Kleriker. — Von beiden ist uns nichts erhalten. Dagegen besitzen wir noch die zwei gleichfalls von Nikolaus Leod. erwähnten tractatus, ecclesiasticis negotiis et catholicae fidei valde utiles, die Alger ebenfalls als Weltgeistlicher, also vor dem Jahre 1121 geschrieben, nämlich:

3) De Sacramentis corporis et sanguinis Domini, libri III. (auch unter dem Titel: de veritate corporis et sanguinis Dominici in eucharistia). In der Reihe der Gegenschriften gegen Berengar's Abendmahlslehre nimmt neben Lanfranc's liber de corpore et sanguine Domini und Guitmund's von Aversa de corpore et sanguine Christi veritate, lib. III. diese Schrift Alger's die ausgezeichnetste Stelle ein. Petrus Vener. (tract. de sacrif. missae et transsubstantiatione contra Petrobrus.) zieht sie den beiden ersteren noch vor, indem er sagt: Lanfranc habe de veritate corporis et sanguinis Christi bene plene perfecte, Guitmund melius plenius perfectius, Alger aber optime plenissime perfectissime gehandelt, ita ut nihil etiam scrupulosissimo lectori quaerendum reliquerit. In der Vorrede beklagt Alger die zahlreichen und gefährlichen Irrlehren (errores und haereses), die über das zwar unbegreifliche, aber keineswegs unglaubliche Geheimniß des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi verbreitet seyen; deshalb wolle er de veritate et virtute dieses Sakraments handeln, sowie über die verschiedenen dasselbe betreffenden quaestiunculae. Im ersten Buche (22 Kpp.) stellt er die Kirchenlehre von der wirklichen und substantiellen Gegenwart Christi im Altarssakrament dar und erweist sie aus Schrift und Tradition; dann spricht er von der Art und Weise des Sakramentsgenusses und insbesondere von dem würdigen Genusse. Buch II. erörtert in 10 Kapiteln die verschiedenen Streitfragen über Materie, Form und Wirkung des Sakraments. Buch III. bekämpft in 12 Kapiteln besonders diejenigen, welche die Gültigkeit und Wirkung des Sakraments von der Würdigkeit des spendenden Priesters abhängig machen. Die schwierigen und verwickelten Fragen sind mit Klarheit und Schärfe lebendig und anregend dargestellt. Die Schrift bezeichnet eine wesentliche Fortbildung des Radbert'schen Dogma's, einen wichtigen Schritt auf

dem Wege zur kirchlich-scholastischen Transsubstantiationslehre. Ebendaher hat sie auch später noch bei den Vertheidigern der katholischen Lehre große Anerkennung gefunden. Erasmus nennt sie ein opus pium juxta ac doctum und veranstaltete die erste Ausgabe mit einer Dedikation an Bischof Balthasar von Hildesheim, Basel (Freiburg) 1530. 8°; ein zweiter Abdruck erschien in Cöln 1535. 8°. Weitere Ausgaben folgten zum Zwecke der Vertheidigung der katholischen gegen die reformirte Abendmahlslehre 1536 zu Antwerpen, 1551, 1561, 1571 zu Löwen. Dann erschien die Schrift in den Bibliothecae Patrum, Paris 1575. 1589. 1644. 1654; Köln 1618; Lyon 1677; Tom. 21. p. 251; neuerdings ist sie herausgegeben von Migne, Patrol. Tom. 180. p. 407, und von J. B. Malou Lovanii 1847. — Ueber die Bedeutung dieses Werkes für die mittelalterliche Sakramentslehre vgl. Bd. XVI. S. 316 ff.

4) Ebenso bedeutend wie diese Schrift für die Abendmahlslehre ist das andere Werk Alger's — tractatus de misericordia et justitia — für die Geschichte des Kirchenrechts und der kirchlichen Disciplin. Es ist keineswegs, wie man früher wohl gemeint hat, eine Kanonensammlung, sondern eine freie systematische Bearbeitung der Lehre von der Disciplin, und zwar mit besonderer Rücksicht auf die damaligen Zeitverhältnisse und Zeitfragen. Ueber den Plan der Schrift spricht sich Alger selbst in der Vorrede aus. Er will die scheinbaren Widersprüche zwischen den verschiedenen Kirchengesetzen aufklären und ausgleichen. Ausgehend von der Psalmstelle (Ps. 101, 1.), misericordiam et judicium cantato tibi Domine, stellt er die misericordia und justitia einander gegenüber und will zeigen, wie nach der Verschiedenheit von Zeit, Ort, Personen und Umständen bald die eine, bald die andere ihre Berechtigung hat. Er theilt sein Werk in 3 Theile. Der erste handelt von der misericordia oder gratia und zeigt, in welchen Fällen die Strenge der kirchlichen Disciplin sich mildern läßt (Kp. 1—27.), wie auch die Bösen unter Umständen in der Kirche zu dulden (Kp. 28—51.), ob insbesondere die Sakramente auch von Unwürdigen gültig gespendet werden können (Kp. 51—70.), wie überhaupt in der Beurtheilung und Behandlung der Bösen mit Vorsicht und Schonung zu verfahren sey (Kp. 71—89.). Der zweite Theil handelt von der justitia, von den Fällen, in welchen die Strenge der Kirchengesetze in Anwendung zu bringen ist, von der Art und Weise, wie dieß überhaupt geschehen soll (Kp. 1—12.), von den Anklagen gegen Bischöfe und andere Geistliche (Kp. 13—43.), von dem gerichtlichen Verfahren und den Appellationen an den päbstlichen Stuhl (Kp. 44—63.). Der dritte Theil spricht von den 4 species eorum, qui sunt extra ecclesiam, nämlich den excommunicati, damnati, schismatici und haeretici, und namentlich von der Gültigkeit ihrer Sakramente (Kp. 1—86.); mit besonderer Ausführlichkeit werden hiebei die beiden großen Zeitfragen von der Simonie und den simonistischen Weihen (Kp. 30 ff.) und das Verhältniß der geistlichen und weltlichen Gewalt (Kp. 65 ff.) behandelt. Polemische Rücksicht nimmt Alger in diesem dritten Theile besonders auf eine Schrift des Petrus Damiani (libor gratissimus ad Henricum Archiep. Ravenn.), worin dieser für die Gültigkeit der simonistischen Weihen nach geleisteter Pönitenz sich ausgesprochen hatte; vgl. Bd. III. S. 267. Die Darstellung ist klar, übersichtlich und lebendig. Die einzelnen Sätze sind in kurzen Thesen oder Titeln vorangestellt und werden dann durch zahlreiche Citate aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern, besonders Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor d. Gr., aus einigen wenigen Canones der Concilien und aus (ächten und unächten) päbstlichen Dekretalen erwiesen; die scheinbar widersprechenden Auktoritäten werden einander gegenübergestellt und dann zu vereinigen gesucht — in ähnlicher Weise wie später Gratian in dem zweiten Theile des Dekrets zu verfahren pflegt.

Richter (in seinen Beiträgen zur Kenntniß der Quellen des canonischen Rechts) hat das Verdienst, zuerst auf das nahe Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem Decretum Gratiani und dieser Schrift Alger's, de miseric. et justitia, hingewiesen zu haben. Zwar haben schon die römischen Correktoren in ihren sogen. Rejektionen den Namen des

Algerus häufig genannt, sie kennen jedoch nur die Schrift de sacr. corp. et sang. D., das Werk de miseric. et justitia blieb ihnen unbekannt. Und doch ist gerade dieses die eigentliche Quelle Gratian's: nicht bloß zahlreiche Kapitel (nach Richter's Nachweis 80, nach Hüffer noch weit mehr) und sogen. dicta oder Kapitelüberschriften bei Gratian sind geradezu aus Alger entlehnt, sondern auch in formeller Beziehung, hinsichtlich der ganzen Art und Weise der Behandlung hat Alger auf Gratian den entschiedensten Einfluß geübt (s. den näheren Nachweis bei Richter a. a. O. S. 12 ff. Hüffer S. 27 ff. und besonders S. 61 ff.). — Die Quellen, aus welchen Alger geschöpft hat, sind nicht mit Sicherheit zu bestimmen; nach Richter's Beitr. S. 12, Kirchenrecht S. 115 wäre besonders Burchard's von Worms liber decretorum und die Sammlung des B. Anselm von Lucca benutzt; nach Hüffer S. 34 ff. hätte Alger den Grundgedanken seines Werkes aus Ivo von Chartres entlehnt, seine Beweisstellen aber theils den Kirchenvätern, theils der Dionysisch-Hadrianischen Sammlung, dem Registrum Gregor's d. Großen, dem Pseudo-Isidor unmittelbar entnommen, vielleicht auch einige der systematischen Rechtssammlungen (Ivo's Dekret, die Pannormie, Anselm, den Polykarpus) benutzt. — Die Schrift wurde von Mabillon aufgefunden und zuerst die Vorrede herausgegeben in seinen Vetera Analecta, Paris 1723. S. 129; eine vollständige, aber ziemlich mangelhafte Ausgabe besorgte nach einem Cod. Clarevallens. Martène in seinem Thesaurus Nov. Anecdot. Tom. V. p. 1019; einen Abdruck hievon gab Abbé Migne im 180sten Bande seiner Patrologie.

5) Neben verschiedenen anderen verlorenen Schriften Alger's in Prosa und Poesie erwähnt Tritenheim noch einen tractatus de gratia et libero arbitrio. Er ist von B. Pez wieder aufgefunden und im 4ten Bande des thesaurus anecdot. P. II. p. 113 sqq. herausgegeben worden. In fünf kurzen Kapiteln handelt er von der menschlichen Willensfreiheit vor und nach dem Fall (Kp. 1.), von der göttlichen Präscienz und Prädestination, welche der menschlichen Freiheit keinen Eintrag thun (Kp. 2 u. 3.), von der Nothwendigkeit des Gebets zur Erlangung der Gnade (Kp. 4.), von der Nothwendigkeit der Gnade zur Vollbringung des Guten (Kap. 5.). Pez vermuthet, ohne genügenden Grund, der Traktat habe ursprünglich die Form eines Briefes gehabt; Anfang und Schluß seyen verloren.

6) Eine kleine anonyme Schrift de sacrificio missae ist von Theiner in einer Pariser Handschrift als Anhang des tractatus de libero arbitrio entdeckt und von A. Mai, Scriptor. vet. Nova Coll. Tom. IX. p. 371, sowie von Malou, Löwen 1847, und von Migne a. a. O. unter Alger's Namen herausgegeben worden.

7) Endlich gibt H. Hüffer Nachricht von einem noch unedirten liber sententiarum Magistri A., der in einer Pariser Handschrift (MS. lat. Nro. 3881. saec. XII vel XIII inount., membr., fol. 191 sqq.) sich findet, der von Gratian vielfach benutzt ist, mit Alger's liber de sacramentis eine auffallende Aehnlichkeit zeigt und, wie Hüffer aus inneren und äußeren Gründen zu erweisen sucht, mit großer Wahrscheinlichkeit den Algerus von Lüttich zum Verfasser hat. Das Werk enthält eine Reihe von Excerpten aus den Kirchenvätern, besonders Augustin, aus der Pannormie und anderen kirchlichen Schriften, theils dogmatischen, theils ethischen und kirchenrechtlichen Inhalts, über Gott, Trinität, Engel, den Menschen und die Sünde, über Ehe, Taufe, Firmung, Altarsakrament, Ordination, über das Mittleramt Christi, die christlichen Tugenden, Glauben, Rechtfertigung u. s. w., also im Wesentlichen etwa das, was ein liber sententiarum oder ein Handbuch der Dogmatik im 12. Jahrhundert zu enthalten pflegte. Mit den Sentenzen des Lombarden und mit Hugo's von St. Victor Summa sententiarum und libr. de sacramentis zeigt es manche Verwandtschaft. Neue bisher unbekannte Stücke enthält es nicht; in formaler Beziehung läßt es Verarbeitung des Stoffs vermissen und erscheint mehr nur als eine für den Privatgebrauch des Verfassers bestimmte Vorarbeit. Doch wird sich der Werth dieser Sentenzensammlung, ihr Verhältniß zu Petrus Lomb. und Hugo von St. Victor, sowie die Autorschaft Alger's erst

dann genauer beurtheilen lassen, wenn die immerhin interessante Schrift gedruckt vorliegt, wozu Hüffer a. a. O. Aussicht gibt.

Weitere Schriften, die dem Alger von Lüttich beigelegt worden sind, rühren sicher nicht von ihm her, so eine Schrift de spiritu et anima, die von einem Mönch Alcherus von Clairvaux verfaßt zu seyn scheint.

Siehe die in vorstehender Darstellung hauptsächlich benützten beiden Abhandlungen von Ae. L. Richter, über Algerus von Lüttich und sein Verhältniß zu Gratian (Beiträge zur Kenntniß der Quellen des canonischen Rechts. Leipzig 1834. S. 7—17), und von Prof. Dr. Hermann Hüffer, über Algerus von Lüttich und einen noch ungedruckten liber sententiarum (Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, Münster 1862. S. 1—66), wo auch die übrige Literatur angegeben ist.

Wagenmann.

Alraunstaude ist der deutsche Name der Atropa Mandragora, einer der Atr. Belladonna verwandten Pflanze. Die für die Bibelerklärung in Betracht kommende Art, Mandragora vernalis, hat eine rübenähnliche, an vier Fuß lange, oft sonderbar geformte, ästige, weißliche, giftige Wurzel von widerlichem Geruch, fußlange, 4—5 Zoll breite, lebhaft grüne, runzlich-krause Blätter und kleine, röthlich-weiße Blumen, aus denen schmutzig-gelbe, stark, fast narkotisch, überhaupt wie die ganze Pflanze unangenehm riechende, runde, glatte Aepfelchen von der Größe einer Muskatnuß, seltener etwas größer, entstehen. In Palästina kommt die Pflanze zwar nicht in der Nähe von Jerusalem, wohl aber in Galiläa, am Karmel und Thabor, sowie südlich von Hebron, wie überhaupt am Mittelmeer vor; sie blüht dort Anfangs Frühlings und hat zur Zeit der Weizenernte, d. h. vom Mai bis Juni, reife Früchte. Die sehr giftige, scharf und bitter schmeckende und besonders Schlaf hervorrufende Wurzel wurde in Deutschland unter abergläubischen Gebräuchen gegraben und zu einem Männchen zurechtgeschnitten, Heinzelmännchen, Heckmännchen, Galgenmännchen genannt, das als Hausorakel galt, woher auch der Name Alraun, d. h. allwissende Pflanze (von raunen, runen), kommen soll (vgl. Grimm's deutsche Mythologie S. 376. 480. 1153; Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 1860, S. 134). Den Früchten, daher „Liebesäpfel" genannt, wurde im ganzen, alten und neuen, Orient eine geheime, zur Liebe reizende, die Fruchtbarkeit der Frauen befördernde Kraft zugeschrieben, weßhalb aus ihnen wie aus der Wurzel allerlei Liebestränke bereitet werden und die Araber sie, obwohl sie schläfrig, ja niedergeschlagen machen und selbst betäubend wirken können, gern essen. Im A. Testam. heißen dieselben דּוּדָאִים (Plur. von דּוּדָא), also „amatoria", und sowohl die Etymologie wie die Tradition der Versionen (LXX, Onkel., Syr., Saad. Vulg.) und der von ihnen gemachte Gebrauch beweisen die Richtigkeit dieser Deutung des Wortes 1 Mos. 30, 14 ff. und Hohesl. 7, 14. In ersterer Stelle soll, nach dem Sinne des Erzählers, das abermalige Schwangerwerden der Lea, die nur einen Theil der Aepfel an die Schwester abtritt, und die erstmalige Schwangerschaft der bisher unfruchtbaren Rahel aus dem Genusse jener Früchte abgeleitet werden. Man hat übrigens noch mehrere andere Deutungen des hebräischen Wortes versucht (Luther läßt in der Genesis a. a. O. das Wort „Dudaim", wogegen er im Hohenliede „Lilien" setzt), sie lassen sich aber nicht halten und dürfen jetzt füglich als veraltet übergangen werden.

Man vergleiche für das Einzelne die Stellen Dioscorid. 4, 76. Plin. Hist. Nat. 25, 94. Philo de vita contempl. §. 5. (opp. II. pag. 478 ed. Mangey), und von Neueren Maundrell's Reisebeschr. S. 83; Schultze, Leitungen des Höchsten. V, 197; Mariti, Reisen S. 564; Hasselquist, Reise S. 183 f.; Schubert, Reisen. III. S. 116 f.; v. Leugerke, Kenaan S. 133; d'Herbelot, Biblioth. or. I. p. 72; Oken's Naturgesch. Bd. III, 2. S. 983 f.; Gesen. Thes. s. v.; Tuch, zur Genes. a. a. O.; Winer's RWBuch I. S. 48; und die Monographie: Bartolomi, Commentar. de Mandragoris. Bologna 1835. Fol.

Rüetschi.

Altar (in der christlichen Kirche). I. Der Altar überhaupt. Das Neue Testament hat die doppelte Bezeichnung dafür, θυσιαστήριον (Hebr. 13, 10.) und τράπεζα κυρίου (1 Kor. 10, 21.). Diese beiden Namen gebrauchen denn auch die griechischen Väter ausschließlich, mit Vermeidung der nur von heidnischen Altären gebrauchten βωμός und ἐσχάρα, wogegen die lateinischen Väter unbedenklich die Namen ara und altare (Prudentius altar, Spätere altarium) gebrauchen. Andere Bezeichnungen, als: τράπεζα μυστική, ἁγία, ἱερά, πνευματική, mensa sacra et coelestis, sancta sanctorum, cathedra, locus Dei, propitiatorium, magni sacrificii officina sind mehr als Umschreibungen zu betrachten. In der heutigen griechischen Kirche versteht man unter „Altar" den von der übrigen Kirche durch die Bilderwand (s. d. Art.) abgeschiedenen Altarraum, während was wir „Altar" zu nennen gewohnt sind, ausschließlich als heiliger Tisch bezeichnet wird.

Zweierlei ist für die Vorstellung, welche man mit dem Altar verband, und für die Gestaltung, die man ihm gab, maßgebend gewesen: der Begriff des Meßopfers und der Märtyrercultus. Während die an der Stelle der älteren Vorstellung des Dankopfers (Eucharistie) tretende des priesterlichen Opfers und die daraus sich ergebende Privatmesse die Erinnerung an den Tisch des Herrn, an welchem er die communio mit den Seinen stiftete und erhält, hinter der Vorstellung des Altars als Opferstätte gänzlich zurücktreten ließ und die Vermehrung der Altäre begünstigte, ja nothwendig machte; so ist dagegen die Verbindung des Altars mit der Verehrung der Märtyrer auf dessen Stellung, Bau und Weihe von so entscheidendem Einfluß gewesen, daß die Geschichte des Altarbaues nothwendig davon ausgehen muß.

Bereits in den Cömeterien oder Grabkirchen feierte man über den aus dem Stein der Wand ausgehauenen, mit einer Platte überdeckten Gräbern der Märtyrer die Eucharistie, so daß diese unter einem ausgehauenen Bogen stehenden Gräber (Arcosolien) geradezu als Altäre dienten. Als man aber später über den Cömeterien Kirchen baute, so stellte man den Altar der Oberkirche so, daß er gerade über dem Märtyrergrabe zu stehen kam und man durch eine angebrachte Oeffnung auf dieses hinabsehen konnte, und wenn der Bau an einem anderen Orte erfolgte, so wurden Märtyrergebeine eigens unter dem Altare beigesetzt (deponirt). Dieser schon vorher bestehende Gebrauch wurde von dem römischen Bischof Felix I. (269—274) bereits zum Kirchengesetz erhoben, und dieser römische Ritus verbreitete sich über alle abendländische Kirchen dergestalt, daß das Märtyrergrab (martyrium, confessio, testimonium, memoria) ein integrirender Theil des Altars wurde und in der römischen Kirche bis auf diesen Tag insofern ist, als kein Altar ohne Reliquien seyn darf; und wie bei der Weihe einer Kirche die consecratio altaris das wesentlichste Stück ist, so ist hinwiederum die inclusio von Reliquien des Titelheiligen in dem sepulcrum oder der confessio der Mittelpunkt der Altarweihe. (S. das Nähere nach dem Pontificale Romanum in Daniel Cod. Lit. I. 366 sqq.) — Auch in die griechische Kirche ist dieser Gebrauch insoweit übergegangen, als in den Enden des Antimension, durch dessen Ueberbreiten über den Tisch dieser erst zum heiligen Tisch wird (s. d. Art. „Antimensium"), Partikeln von Reliquien eingenäht sind.

Man hat sich zur Rechtfertigung dieses Brauches von jeher auf die Stelle der Apokalypse (6, 9.) berufen, wo Johannes nach Eröffnung des fünften Siegels unter dem Altar die Seelen derer sieht, welche um des Wortes Gottes willen καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον, getödtet wurden, und brachte das Opfer, die immolatio der Zeugen Christi, mit Christi Opfer in die mannichfachste Beziehung, so daß es Augustin als eine bereits ausgemachte Sache ansehen und sagen konnte: Recte sub ara martyres collocantur, quia super aram Christus imponitur. (Serm. 63. de natali Sanctorum.) Die Cautel Augustin's an einer Stelle (contra Faustum Manichaeum c. 21.), wo er die Feier der Gedächtnißtage der Märtyrer rechtfertigt: ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum sacrificemus, quamvis in memoriis martyrum

constituamus altaria, hatte freilich je länger deſto weniger ſtatt. Die nächſte Folge der zunehmenden Heiligenverehrung war die Häufung der Altäre, indem man ſich nicht begnügte, Reliquien des Titelheiligen zu beſitzen, ſondern auch anderen Märtyrern in derſelben Kirche Altäre weihte und ſich bald nicht auf die Märtyrergebeine beſchränkte, ſondern auch über den Reliquien anderer heiliger Perſonen, die nicht Märtyrer waren und über anderen heiligen Gegenſtänden, namentlich Partikeln des heiligen Kreuzes, Altäre errichtete. In den erſten Zeiten war in jeder Kirche nur ein Altar, der als Mittelpunkt der Einheit galt, welcher den Biſchof und die Prieſter mit den Gläubigen in einem Glauben verband, weshalb in den Constitt. App. „einen anderen Altar aufrichten", ſo viel heißt, als ſich vom Biſchof trennen. Aber ſchon die von Conſtantin erbaute Kirche des heiligen Grabes war nach Paulinus von Nola „reich an goldenen Altären", Ambroſius erwähnt in der mailändiſchen Kirche mehrere Altäre, und ſo ſind auch in Frankreich und Deutſchland vom 6. Jahrhundert an in einer Kirche mehrere Altäre bezeugt. Obwohl die karolingiſchen Capitularien die übergroße Zahl unterſagten, und ein Mainzer Provinzialconcil vom J. 1261 die Hinwegnahme der überflüſſigen Altäre aus den Pfarrkirchen verordnete und dieſen höchſtens drei geſtattete, ſo wurden der Altäre doch immer mehr, in den Pfarrkirchen ſowohl als in den Stiftskirchen. Die griechiſche Kirche, bei welcher die Privatmeſſe nie Eingang gefunden, hat auch nur einen Altar (vgl. Bd, IX. S. 387).

II. Verfolgen wir nun zunächſt die Struktur der Altäre, wie ſie zum guten Theil durch die Art und Weiſe der Beiſetzung der Reliquien bedingt wurde, ſo haben wir in der früheſten Periode drei Theile des Altars zu unterſcheiden: die confessio, den eigentlichen Altar oder die mensa und den dieſen überdeckenden Baldachin, das Ciborium. Die Confeſſio befand ſich entweder 1) wie ſchon bemerkt, unter dem Fußboden der Kirche, und zwar entweder in dem urſprünglichen Cömeterium oder in der eigens erbauten Gruft (woraus die Unterkirchen oder Krypten entſtanden ſeyn dürften), oder 2) im gleichen Niveau mit der Kirche, ſo daß ſie das unmittelbare Fundament des Altars bildete und durch die in der Mitte unterbrochenen Chorſtufen hinter ſchönem Gitterwerk geſehen werden konnte, oder 3) man brachte ſie, namentlich wenn man nur kleinere Reliquien hatte, auch wohl hinter Gitterwerk, in dem Altartiſch ſelbſt an, und dieß wurde ſpäter die Regel.

Der Altar ſelbſt, die mensa, war in der älteſten Zeit von Holz, und hölzerne Altäre kommen, beſonders bei den Miſſionaren (Bonifacius, Ludger) noch im 8. und 9. Jahrhundert vor, aber ſchon frühzeitig wurden ſie ſteinern und dieß für die ſtehenden (fixa) Altäre kirchliche Vorſchrift. Sie waren entweder tiſchartig, beſtehend aus einer auf Säulen ruhenden Platte, oder kaſtenartig, indem die Platte auf vier Wänden ruhete, in beiden Fällen alſo wohl hohl, und es ſcheint, als ob maſſive Altäre früher nie vorgekommen wären. Um hier gleich alles Nöthige über den Altartiſch auch aus ſpäterer Zeit hinzuzufügen, bemerken wir, daß die linke Seite, vom Beſchauer aus, alſo in der Regel die nördliche, die Evangelien- oder Brodſeite, die rechte die Epiſtel- oder Kelchſeite heißt (cornu evangelii, cornu epistolae), daß in der ſteinernen Altarplatte, in den vier Ecken und in der Mitte vier Kreuze eingehauen ſind, und nach dem ſpäteren Brauch in oder unter derſelben ſich das mit einem Steine (sigillum) verſchloſſene sepulcrum befindet, welches in einem bleiernen Käſtchen (capsa) die Reliquien enthält. Da die Altarwände ſelbſt nur ſelten durch Skulptur oder Malerei geſchmückt waren, ſo pflegte man ſie durch Vorſetztafeln (antipendia, frontalia auf der Vorder-, dorsalia auf der Rückſeite genannt) auf mancherlei Weiſe zu verkleiden oder zu ſchmücken (vestire) und Alles, was dazu verwendet wurde, das nannte man vestes, vestimenta altaris, es mochten nun dünne Platten koſtbaren Geſteins (platoniae) oder getriebene Metalltafeln (laminae, petala), oft von hohem Metallwerth und großer Kunſt, mit Edelſteinen beſetzt, oder ſeidene, mit Gold durchwirkte oder mit Gold, Perlen und Edelſteinen geſtickte Antipendien ſeyn.

Ueber dem Altartiſch erhob ſich das Ciborium oder der Altarbaldachin (*κιβώριον*, *κιβώτιον*, tabernaculum, umbraculum, tegimen), ein auf vier Säulen ruhender Ueberbau oder Ueberdachung des Altars, wie wir denſelben etwa bei Monumenten oder Brunnen angewendet finden. Es war dieß nicht allein ein in liturgiſcher Beziehung ſehr entſprechendes bauliches Glied des Altars, indem es ihm und dem darauf verwalteten Sakramente zur ſchützenden Decke dient und gleichſam als Thronhimmel ſich darüber breitet, ſondern es bot auch der bildenden Kunſt ein ſehr ſchönes, vielgeſtaltbares Objekt dar, weshalb es denn auch hier und da in den ſpäteren Perioden, in den verſchiedenſten Formen und Stylarten ausgeführt vorkommt. Die Ciborien wurden von Holz, Stein, unedlen und edlen Metallen aufgeführt. Zwiſchen den Säulen derſelben befanden ſich Querſtangen, an denen vier verſchiebbare Vorhänge (totravela) befeſtigt waren, welche den Altar den Blicken der Ungeweihten verbargen und erſt am Schluſſe der Katechumenenmeſſe weggezogen wurden. Die griechiſche Kirche, welche überhaupt bei der urſprünglichen Geſtalt und Ausſtattung des Altars ſtehen geblieben iſt, hat auch den Altarbaldachin noch.

Dieß die Struktur des Altars etwa in den acht erſten Jahrhunderten. Seit dem neunten Jahrhundert fing man an, die vorher unter oder im Altar verborgenen Reliquien auf demſelben in meiſt ſehr kunſtreichen und koſtbaren Reliquienbehältern oder Reliquiarien (phylacterium, arca, capsa, cista, feretrum, theca, scrinium) auf- und auszuſtellen. Die erſten dieſer Reliquienſchreine waren, wie andere Arbeiten dieſer Gattung, wahrſcheinlich byzantiniſchen Urſprungs. Sie hatten meiſt die Form eines mit einem Dache bedeckten Sarges, an deſſen Langſeiten gewöhnlich in niſchenförmigen Arkaden die Standbilder der zwölf Apoſtel angebracht waren. Die in kunſtreichen Bildungen unerſchöpfliche Gothik bildete dieſe einfachere Form immer weiter aus, z. B. in der Geſtalt einer dreiſchiffigen gothiſchen Kirche. Der künſtleriſchen Ausſtattung entſprach die Koſtbarkeit des Materials: nicht bloß daß die hölzernen Wände mit getriebenen Metallplatten überzogen, mit Elfenbeinfiguren und Verzierungen in Glasmoſaik, Schmelz und Email, Filigran und Niello geſchmückt wurden, man fertigte ſie auch wohl aus gediegenem Silber und Gold, beſetzte ſie mit Perlen, antiken Gemmen, edlen Steinen u. ſ. w. So der Schrein der heil. drei Könige in Köln. — Auf die Geſtaltung des Altars waren dieſe auf demſelben aufgeſtellten Reliquienſchreine von entſchiedenem Einfluß: zwar wollte man ſichtlich den Altar nicht dadurch beeinträchtigen, ſtellte ſie daher anfänglich nie auf dem Altartiſch ſelbſt, ſondern hinter demſelben auf einem eigenen Aufbau auf, welcher entweder mit dem Altar verbunden oder auch wohl von demſelben getrennt war; aber gleichwohl bildete ſich durch dieſe Auf- oder richtiger Hinterbaue ein ganz neues Altarglied, indem man die auf dieſe Weiſe oberhalb und hinter der Altarplatte entſtandene Rückwand in derſelben Weiſe wie die Stirnwand des Altars ſelbſt mit Steinſkulpturen, bemalten Holztafeln, Metallplatten und koſtbaren Zeugen verkleidete. Dieß iſt das ſogenannte Ober- oder Superfrontale (retabulum, fr. Retable oder Contreautel). Wenn man dieſe Struktur befolgte — es geſchah nicht allenthalben — ſtand nunmehr der Altar nicht, wie früher, nach allen vier Seiten frei, das Ciborium mußte wegfallen oder doch anders als früher aufgebaut werden, und die Funktionen des celebrirenden Prieſters mußten nun nothwendig auf der Stirnſeite des Altars erfolgen.

Die Gewohnheit, die Reliquien in der gedachten Weiſe auf dem Altar auszuſtellen, verlor ſich zwar nach und nach wieder und man begnügte ſich mit der noch heute üblichen Beiſetzung derſelben im Altar; aber man war an das an dem Reliquienbehälter und dem Oberfrontale angebrachte Bildwerk gewöhnt und fing nun etwa ſeit dem vierzehnten Jahrhundert an, ſelbſtſtändige Rückwände des Altars und zwar immer breiter, höher und kunſtreicher zu bilden, und trug nun auch kein Bedenken mehr, dieſe immer mehr üblich werdenden Altarwände, mochten nun in ihnen noch Reliquien enthalten ſeyn oder nicht, auf dem Altare ſelbſt aufzuſtellen, ſo daß wir alſo eigentlich jetzt erſt

von Altaraufsätzen reden können. Zu der außerordentlichen Verbreitung dieser Art des Altarbaues trug hauptsächlich bei, daß der damals herrschenden und je mehr und mehr das Ornamentale ausbildenden Gothik Gelegenheit geboten wurde, ihre zeither mehr im Aeußeren geübten kunstreichen und künstlichen Construktionen auch an einem Hauptgegenstande des Innern zu entfalten, sowie daß der schon im 14. Jahrhundert in Deutschland fleißig betriebenen und im 15. Jahrhundert zu einer großen Vollendung gediehenen Holzschnitzerei, nicht minder aber auch der durch van Eyck um die Mitte des 15. Jahrhunderts verbreiteten Oelmalerei ein weites Feld für ihre Kunstthätigkeit eröffnet wurde. Die geläufigste Form dieser Altaraufsätze oder Altarschreine sind die sogenannten Flügel-, Klappen- oder Wandelaltäre. Sie bestehen aus einem Untersatze, der sogenannten Predella, in welche man früher wohl auch Reliquien einsetzte, die aber später entweder hohl und zur Aufnahme von Schnitzwerk bestimmt, oder auch nur bemalt wurde. Auf diesem Untersatze steht ein hohler Kasten oder Schrein mit Malereien oder meist mit goldenem und damascirtem Grunde, aus welchem polychromatisch bemalte Heiligenfiguren, namentlich die Patrone des Altars oder der Kirche frei oder im Hochrelief heraustreten. Die Flügelthüren (Lider, ostia), mit welchen dieser Schrein geschlossen werden kann, zeigen aufgeklappt ebenfalls Figuren, jedoch in flachem Relief gehalten, zugeklappt Malereien. Zuweilen sind diese Flügel doppelt und lassen sich noch einmal aufklappen, so daß an verschiedenen kirchlichen Festen verschiedene Bilder zum Vorschein kommen. Daher erklärt sich der Name „Wandelaltäre" und die von neueren Schriftstellern gebrauchten Unterscheidungen derselben in Diptycha, Triptycha, Tetraptycha und Pentaptycha. Auch insofern überbot man sich in Herstellung dieser Heiligenschreine, daß man über dem unteren, größeren, oft noch einen zweiten, kleineren anbrachte.

Die Blüthenperiode dieser Altarbildung ist die spätere Gothik: die meisten vorhandenen Heiligenschreine stammen aus dem 15., manche noch aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts. Die Renaissance, welche die Gothik ablöste, versuchte sich auch an dem Altarbau, aber mit entschiedenem Unglück. Hatte schon die Gothik sich zu übergroßen Altarwänden verstiegen, so wurde sie von der Renaissance noch weit überboten. Diese fand hier eine willkommene Gelegenheit, mit Säulen aller Ordnungen, Friesen, Architraven und Giebeln zu operiren und Façaden von kolossalen Dimensionen aufzuführen, welche vielleicht akademische Meisterstücke, aber jedenfalls hier nicht am Platze waren, weil ein liturgisch bedeutungsloses und bloß dekoratives Nebenglied des Altars diesen selbst beeinträchtigte und sich überdem so ungebührlich breit machte, daß mancher schöne Chor dadurch verbaut wurde. Der späteren Zopfperiode mußten dann diese Ungeheuer von Altarwänden dazu dienen, ihre äußerste Geschmacklosigkeit in ihren gebrochenen Linien, Verrenkungen, Verschnörkelungen und mit ihrem schwulstigen Schmuck an Muscheln, Laubgewinden, Urnen, Blumenfestons und Fruchtschnüren daran zu entfalten und sie mit Figuren in theatralischer Haltung und mit fliegenden Gewändern zu staffiren. Das sind die Prachtaltäre der Jesuitenkirchen, an denen oft kostbares Material verschwendet ist, die freilich häufiger noch aus Stuck, Holzmarmor, Papiermaché, lackirtem Blech u. dergl. bestehen.

III. Stellung und Arten der Altäre. In der Basilika stand der Altar weiter nach vorn, von allen Seiten frei. Man nimmt an, daß die Stellung des fungirenden Priesters davon abhing, ob die Kirche orientirt war oder nicht, der Altar also in O. oder in W. stand: im ersteren Falle stand der Priester auf der der Gemeinde zugewendeten Seite des Altars (adspectus altaris), von dieser selbst abgewendet, im anderen Falle hinter dem Altar, mit dem Gesicht nach der Gemeinde. Die Sitte, mit nach O. gewendetem Gesicht zu beten, soll entschieden haben. Später wurde der Altar an das Ende des Chors, beziehentlich in die Chornische, gestellt, und seit die Orientirung der Kirchen allgemeine Sitte geworden, steht der Hauptaltar vorschriftsmäßig in O. In den doppelchörigen Kathedralen ist in W. ein zweiter. Dieser Haupt-, Hoch-

oder Fronaltar (altare majus, summum, principale, auch wohl capitaneum, cardinale, franz. maître autel) steht nach allen Seiten frei, um mehrere Stufen (gradus) erhöht, und ist stets dem Titelheiligen der Kirche gewidmet, was durch Bild oder Inschrift deutlich bezeichnet seyn soll. Die Neben-, Seiten-, Votiv- oder Meßaltäre (altaria minora), nur um eine Stufe erhöht, stehen an den Wänden und Pfeilern der Kirche, gewöhnlich an einer Seite mit dem Mauerwerk verbunden, ebenfalls mit der Front nach W. In den meisten größeren Kirchen, insbesondere in den Stifts- und Klosterkirchen, wo der Chor für besondere Zwecke reservirt, auch wohl durch die erhöhte Scheidewand des Lektoriums (Lettners) abgesperrt und den Laien der Blick auf den Hochaltar ganz entzogen war, nimmt unter den Nebenaltären der unter dem Scheidebogen zwischen Chor und Schiff errichtete, regelmäßig dem heiligen Kreuze gewidmete Laienaltar (altare s. crucis, altare laicorum) eine besondere Stelle ein. Ueber ihm stand oder hing sonst regelmäßig ein kolossales, aus Holz geschnitztes Crucifix, das Triumphkreuz (crux triumphalis), mit den Statuen der Maria und des Johannes zur Seiten.

Eine besondere Art der Altäre sind die Tragaltäre (altaria gestatoria, portatilia, motoria, viatica, itineraria, a. viae, tabulae itinerariae). Man denkt dabei aber nicht sowohl an die alten hölzernen Altäre, welche in den Zeiten der Verfolgung leicht entfernt werden konnten, sondern an die später zu dem Zwecke von Reisen benutzten Altäre oder richtiger Altarplatten. Constantin führte auf seinen Feldzügen einen solchen tragbaren Altar mit sich, die deutschen Missionäre bedienten sich solcher Altäre auf ihren Reisen, und der des heil. Willibald wird noch in Trier aufbewahrt. Auf einem nicht consekrirten Altar darf nicht Messe gelesen werden, und daher bedienen sich in Folge päbstlicher Privilegien seit dem 7. Jahrhundert fürstliche Personen und hohe Geistliche, Missionäre und die Aebte einiger Mönchsorden auf Reisen geweihter Altarplatten, welche aus einem meist kostbaren, in Holz oder Metall oft sehr kunstreich gefaßten Steine (unter welchem, oder auch in den vier Ecken der Umrahmung, Reliquien eingeschlossen sind), bestehen und für die Hostie und einen kleinen Reisekelch Platz bieten. Bei größeren Reliquien hat der Tragaltar die Gestalt eines sarkophagartigen Kästchens, das ebenfalls reich und kunstvoll verziert ist. Auch gehören dazu öfters kleine Aufsätze, in Form der Flügelaltäre von Elfenbein, edlem Metall u. s. w. (Vergl. darüber besonders Kaiser, J. B., diss. hist.-eccl. de altaribus portatilibus. Jenae 1695. — Darcel, Alf., les autels portatifs, in den Annal. archeol. par Didron 16, 77—89.)

IV. Altartücher. Von den oben erwähnten vestimentis altaris verschieden sind die liturgisch gebotenen feinen Leintücher (linteamina, mappae), deren mehrere übereinander gelegt wurden. Die Unterdecke heißt bei den Griechen τὸ κατὰ σάρκα, bei den Römern tobalo; pallae sind die, nur bei der Sakramentsfeier verwendeten, mit den heiligen Elementen unmittelbar in Berührung kommenden und die palla corporalis, corporale (κυλητόν), welche man über den Leib des Herrn breitete (oportorium corporis Christi) sollte das Tuch versinnlichen, in welches der Leichnam des Herrn geschlagen wurde. Die pallae sind rein leinene Tücher, die anderen haben Stickereien und farbige Streifen (fimbriae). Als Ueber- und Schutzdecken (Vespertücher) dienen größere Tücher und Teppiche (stragula, paludamenta altaris). Dermalen gebraucht man ein Corporale von kleinerem Umfang und versteht unter palla ausschließlich die noch kleinere Kelchbedeckung.

V. Altargeräthe. Das wichtigste ist die Pyxis, das Gefäß zur Aufbewahrung der Eucharistie. (S. darüber den Art. „Tabernakel“). Der Kelch mit der Patena kommt nicht in Betracht, da diese nur während der Sakramentsfeier auf dem Altar standen. Dagegen wurde frühzeitig schon das Kreuz als ein wesentliches Requisit des Altars betrachtet. Man malte es bereits an die Wand des Arcosoliums, bekrönte das Ciborium mit einem massiv goldenen oder aus Goldblech gefertigten, auch wohl Partikeln vom Kreuze Christi umschließenden Kreuze, oder ließ es von dem Ciborium

herab schwebend über dem Altar hängen, stellte es später auf das retabulum und zuletzt auf die mensa selbst, denn lange galt es als Regel, was Leo IV. verordnete und das Concil von Rheims in der Mitte des 9. Jahrhunderts bestätigte: Supor altare nihil ponatur nisi capsa et Reliquiae Sanctorum aut forte quatuor Evangelia et buxida cum corpore Domini ad viaticum infirmorum. Aus dem verschiedensten Material und oft sehr kunstreich gefertigt war das Kreuz, wie sehr auch Kreuser dagegen deklamirt, in der älteren Zeit erwiesenermaßen eben nur ein Kreuz, ohne den Körper des Erlösers. Erst seit der karolingischen Zeit sind Crucifixe nachgewiesen (s. d. Art.). Die griechische Kirche, welche allenthalben die Skulpturen vermeidet, hat auch auf dem Kreuz nur das gemalte Bild des Erlösers, und das Kreuz steht nicht, sondern liegt auf dem Altar. — Lampen und Leuchter hatte man von Alters her in den Kirchen von verschiedener Art und unter verschiedenen Namen und zündete dieselben an den Gräbern der Märtyrer und bei der Abendmahlsfeier an, wie Hieronymus gegen Vigilantius sagt, non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum; aber in der früheren Zeit standen sie niemals auf der mensa, sondern hingen entweder als Hängelampen und Kronleuchter (coronae) darüber, oder standen auf großen, säulenartigen Standleuchtern (candelabra, cereostati) daneben, oder man hatte dafür eine besondere Vorrichtung, um eine ganze Reihe von Kerzen aufzustellen, pergulae, Spaliere, (herciae), Eggen und rastella, Rechen genannt. Eigentliche Altarleuchter, immer paarweis aufgestellt, sind erst vom 12. Jahrhundert an nachgewiesen, seit dem 13. Jahrh. aber allgemein eingeführt. Sie waren meist niedrig und man kennt nur ein Paar von 2½ Fuß Höhe. — Etwas Weiteres wurde im Mittelalter nie auf den Altar gebracht, auch Blumenschmuck nicht. Die conventionellen Blumenvasen sind eine Erfindung der neueren Zeit.

VI. Der Altar in der evangelischen Kirche. Die Reformation nahm an der Mehrheit der Altäre gerechten Anstoß und beseitigte mit den Winkelmessen die Nebenaltäre. Die Verordnungen der lutherischen Kirchenordnungen gehen dahin: „Alle Altäre, die nur zum Heiligendienst und Messelesen errichtet und gebraucht sind, sollen herausgeschafft werden und nur ein einziger zur Handlung des heil. Abendmahls, Verrichtung der Gebete und anderer heil. Handlungen verbleiben. Denn ein Leib ist es, dessen Glieder wir sind, so soll es auch nur ein Tisch seyn, an dem wir seinen Leib und sein Blut zu uns nehmen. Deshalb haben auch die Christen der ersten Zeit nur einen Altar gehabt. Wenn aber die Kirche so groß wäre, daß die Gemeinde die Gebete und Vorlesungen beim gewöhnlichen Gottesdienste von ihm aus nicht verstehen könnte, so mag unter der Kanzel ein Pult oder Tisch zu dem Zweck angebracht werden, aber kein Altar, damit nicht eine Mehrzahl von Altären entstehe. An diesem Pult oder Tisch soll aber auch nichts anders verhandelt werden, als nur das Morgengebet und die biblische Vorlesung beim Gottesdienste. „Darnach hat sich denn auch die Einrichtung in den lutherischen Kirchen gestaltet. An einigen Orten, z. B. in St. Lorenz in Nürnberg, sind sogar die Seitenaltäre verblieben, aber freilich nur als monumentaler Schmuck. In der reformirten Kirche verfuhr man auch hierin radikaler. „Man brach", erzählt Bullinger, „in Zürich alle Sakramentshüslin und Altär in Grund ab und vermuert die Lucken." Im Frauenmünster wurde auch der Hauptaltar abgebrochen und eine Kanzel daraus gebaut. Diesem Beispiele folgte man anderwärts. Die Bremer Kirchenordnung sagt: „Nachdem wir Christen im N. T. eigentlich zu reden weder Altar noch Opfer haben — — — so sind bisher an etlichen Orten durch Bevelch der Obrigkeit solche gar abgöttische Altar hinweggethan und werden an derselben Statt bequeme Tische, so mit einem Tuch bedecket, in der Kirchen stets gelassen und zur Communion gebraucht. An etlichen Orten sind die steinernen Altäre auch den Tischen gleich gemacht worden." In Holland und Schottland ging man noch einen Schritt weiter und setzte bloß an den Communiontagen Abendmahlstische auf.

Den Altar selbst ließ man in der lutherischen Kirche fast ganz wie er war, nur

daß natürlich mit dem canon missae auch das Tabernakel weichen mußte. Luther sprach 1526 in seiner deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes, wo er erklärte, Meßgewand, Altar und Lichter möchten noch bleiben, „bis sie alle werden oder uns gefället zu ändern" den Wunsch aus: „Aber in der rechten Messe unter eitel Christen müßte der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volk kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl gethan hat" *); aber er bestand auf dergleichen Dingen nicht, und nur der eiserne Amsdorf setzte eine solche Einrichtung der Altäre in Thüringen durch. Unverträglich damit war ja auch ein anderweitiger und späterer Vorschlag Luther's (Werke, Leipz. A. VI. 483 b.), daß man auf die „Altartafeln" das Abendmahl möge malen lassen ꝛc., der vielfache Nachachtung fand; wo man daher nicht die alten Altaraufsätze (selbst die Heiligenschreine) beibehielt, errichtete man vielfach neue, auch wohl in gewaltigen Dimensionen, geziert mit verschiedenem, oft recht bedeutsamen Bilderwerk, aber freilich meist auch in dem Ungeschmack, welcher die römische Kirche und die ganze damalige Zeit beherrschte. Seit dem vorigen Jahrhundert ist die Gewohnheit sehr eingerissen, hinter oder über den Altar, am liebsten in die Altarwand hinein die Kanzel zu bauen; man erkennt aber jetzt bereits wieder mehr und mehr, daß diese auf einer falschen Ansicht über das Verhältniß von Predig und Sakrament beruhende, den Organismus des Kirchengebäudes zerstörende Einrichtung liturgisch sich durchaus nicht rechtfertigen läßt, und vertheidigt dieselbe meist nur noch mit Gründen der Zweckmäßigkeit, namentlich der Akustik, die aber meist eben so unhaltbar sind. So dürfte man sich wohl auch jetzt so ziemlich allgemein in der Ansicht einigen, daß der Altar nächst der Sakramentsfeier nur für das liturgische Gebet und die mit Segenspendung verbundenen liturgischen Handlungen der Absolution, Confirmation, Copulation, Ordination bestimmt ist, daß dagegen Reden, insoweit sie nicht Theile der genannten Handlungen sind, nicht vor den Altar gehören, und daß selbst die biblischen Vorlesungen besser am Pult, näher bei der versammelten Gemeinde erfolgen. Damit und überhaupt mit den sich mehr und mehr geltend machenden Grundsätzen eines gegliederten Kirchenbaues hängt zusammen, daß man zunächst dem Altar, überhaupt auf dem Altarplatze Kirchenstühle zu errichten für unpassend erachtet. (Vergl. das Regulativ für evangel. Kirchenbau, aufgestellt von der Eisenacher Conferenz im Jahre 1861). — In den meisten Kirchen hat man zu beiden Seiten des Podestes Schranken, über welche das Sakrament gereicht wird, während man in der katholischen Kirche über die Chorschranken spendet, was auch in der lutherischen Kirche Pommerns noch Brauch seyn soll. Leuchter und Crucifixe, von den Reformirten verworfen, finden sich in vielen lutherischen Kirchen.

Litteratur: Thiers, J. B., les principaux autels des églises. Par. 1688. — Voigt, Gtth., Thysiasteriologia, s. de altaribus veterum Christianorum. Hamb. 1709. — Binterim, A. J., Denkwürdigkeiten ꝛc. Mainz 1827. Bd. 4. Th. 1. S. 94 ff. — Laib, Fr., und Schwarz, Fr. Jos., Studien über die Geschichte des christlichen Altars. Stuttg. 1857. — Kreuser, J., der christliche Kirchenbau. Regensb. 1860. I, 93 ff. — Otte, Heinr., Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters. 4. Aufl. Leipz. 1863. S. 95 ff. — Vergl. einen Artikel des Verf.: „Der Altar in der Evang. Kirche", in der Evangel. Kirchenzeitug f. 1861 Nr. 62 ff.

Meurer.

Alt-Ranstädter Convention. Der westfälische Friede hatte den Evangelischen in Schlesien nur ein beschränktes Religionsexercitium zugestanden (m. s. den Art. Bd. XVIII. S. 23); wegen Bewilligung größerer Freiheiten wurde aber Schweden

*) Dieß ist ein vollkommen richtiger Grundsatz, von welchem Luther nicht hätte abgehen sollen; denn er paßt allein zum evangelischen Gottesdienste, während die Sitte, nach welcher der fungirende der Gemeinde den Rücken kehrt, eigentlich bloß zum katholischen Gottesdienste paßt und wo sie in evangelischen Kirchen noch besteht oder wieder eingeführt wird (s. Bd. VIII, 438 Anmerk.) nur durch künstliche Deutungen gerechtfertigt werden kann. Anm. d. Red.

und den evangelischen Ständen für die Zukunft das Recht freundschaftlicher Intercession zugestanden. Nur zu bald fand sich Veranlassung, nicht nur von dieser Befugniß Gebrauch zu machen, sondern vielmehr darauf zu dringen, daß wenigstens die im Frieden den Evangelischen zugesicherten Rechte denselben gewährt würden. Schon am 19. December 1652 erließ nämlich der Kaiser ein Edikt, daß den Evangelischen in allen unmittelbaren Fürstenthümern die Kirchen genommen und ihre Geistlichen aus dem Lande vertrieben werden sollten (s. Worbs, die Rechte der evangel. Gemeinden in Schlesien. Sorau 1825. S. 86 f.). Alle Bemühungen, die Rücknahme dieser Verordnung herbeizuführen, blieben ohne Erfolg, und eine sogenannte Reduktionscommission zog 1653 und 1654 in den Fürstenthümern Breslau, Schweidnitz, Jauer, Glogau, Sagan u. a. m. sämmtliche Kirchen ein (s. Worbs a. a. O.; H. Wuttke, Friedrich's des Großen Besitzergreifung von Schlesien. Leipz. 1842. Bd. II. S. 173 ff.). Hierauf folgte die Erschwerung, ja das Verbot des Besuchs auswärtiger Kirchen, nicht minder des häuslichen Gottesdienstes, endlich selbst der förmliche Zwang zum Uebertritte zur römisch-katholischen Kirche. Der westfälische Friede hatte den Evangelischen zugestanden, auf eigene Kosten bei Schweidnitz, Jauer und Glogau drei Kirchen erbauen zu dürfen. Die Ausführung war erst nach einer besonders erkauften Concession gestattet worden, und nunmehr wurde die Wirksamkeit derselben gleichfalls gehemmt. In Liegnitz, Brieg und Wohlau behauptete sich der evangelische Cultus unter eigenen evangelischen Fürsten bis zum Jahre 1675. Nach dem Tode des Herzogs Georg Wilhelm, mit welchem das alte piastische Geschlecht erlosch, fielen diese Gebiete aber an den Kaiser, welcher im Widerspruche mit der am 15. Juli 1676 den Ständen ertheilten feierlichen Versicherung, sie bei ihrer freien Religionsübung zu belassen, von seinem sogenannten Reformationsrechte Gebrauch machte, die seinem Patronat unterliegenden evangel. Kirchen mit römisch-katholischen Priestern besetzte und auch anderweitig den römischen Cultus in die Stelle des evangelischen setzte. Die Absicht, den Protestantismus in Schlesien vollständig auszurotten, war unverkennbar vorhanden, und nur durch außerordentliche Mittel konnte Oesterreich genöthigt werden, von diesem Plane Abstand zu nehmen; denn die von Zeit zu Zeit erhobenen Beschwerden und die aus Anlaß derselben von Sachsen, Brandenburg, Schweden u. A. dem Kaiser gemachten Vorstellungen hatten keinen anderen Erfolg, als daß den kaiserlichen Beamten größere Vorsicht empfohlen wurde (m. s. die darüber ergangenen Schriftstücke im Theatrum Europaeum. Tom. VII.; Pfanner, hist. comitiorum a 1652 sq.; Londorp, acta publica (ed. 1709). T. II. Fol. 804 sqq.; u. a., nachgewiesen von B. G. Struve, ausführliche Historie der Religionsbeschwerden zwischen den Römisch-Katholischen und Evangelischen im Teutschen Reich Th. II. (Leipzig 1722). S. 23. 90. Damit verb. die Schriftstücke aus dem Jahre 1690 in Lehmann, Acta pacis). Wirkliche Hülfe kam erst von Schweden.

Bei Gelegenheit des Krieges zwischen Karl VII. von Schweden und August II. von Sachsen über die polnische Königswahl war Karl mit einem Heere von 20,000 Mann nach Sachsen gezogen und hatte im J. 1706 sein Hauptquartier zu Alt-Ranstädt, einem Dorfe in der Nähe von Leipzig, aufgeschlagen. Hier schloß er zuvörderst mit August am 24. September einen Frieden (publicirt am 26. November dess. J.), durch welchen er unter andern den Evangelischen in Sachsen die nöthigen Garantieen für die Fortdauer ihrer Religionsfreiheiten erwirkte. Der Grund zur Besorgniß lag in dem 1697 erfolgten Uebertritt August's zur römisch-katholischen Kirche. Auf dem Wege nach Sachsen war Karl auch durch Schlesien gekommen und hatte sich persönlich von der traurigen Lage überzeugt, in welcher sich die Evangelischen in diesem Lande befanden, und sofort auf die ihm dringend an's Herz gelegte Bitte den Entschluß gefaßt, dieselben von dem rechtswidrigen Drucke der Oesterreicher zu befreien. Die schwierige Lage, in welcher der Kaiser damals war, indem außer den Unruhen in Ungarn und Schlesien, die Franzosen, mit denen noch wegen der spanischen Succession der Krieg geführt wurde, immer weiter vordrangen und die Besorgniß entstand, daß die Schweden mit ihnen sich

einigen würden, machte Oesterreich nachgebend, zumal da Karl mit König Friedrich I. von Preußen, sowie mit England und den Generalstaaten sich verbanden, um ihren Glaubensgenossen die verkümmerte Religionsfreiheit auf's Neue sicher zu stellen. Demnach gab zu Alt-Ranstädt im Namen des Kaisers Graf Johann Wenzel am 11. (22.) August 1707 auf Grund vorangegangener Verabredung in 11 Punkten eine Zusicherung, welche bereits unterm 6. Sept. vom Kaiser dem Oberamt in Schlesien zugefertigt wurde. Nach dieser **Alt-Ranstädter Convention** sollte das freie Religionsexercitium, welches den schlesischen Fürsten, Grafen, Freiherren, Adeligen und ihren Unterthanen, wie den der Augsburgischen Confession zugethanen Städten, Vorstädten und Dörfern im Osnabrückischen Frieden bewilligt worden, nicht nur ungehindert und ungekränkt verbleiben, sondern auch das, was wider den wahren Sinn dieses Friedens verändert worden, wieder gebessert werden. 1) Die Kirchen und Schulen in den Fürstenthümern Liegnitz, Brieg, Münsterberg und Oels, wie in der Stadt Breslau und den übrigen Städten, Vorstädten und Dörfern, welche nach dem westfälischen Frieden weggenommen worden, sollen mit allen dazu gehörigen Rechten und Gütern spätestens in sechs Monaten zurückgegeben werden. (Die Evangelischen erhielten darnach 118 Kirchen zurück). 2) Den Gemeinden, welche bei Schweidnitz, Jauer und Glogau Kirchen haben, wird nicht nur gestattet, so viel Geistliche anzustellen, als sie zu ihrem Gottesdienste brauchen, sondern auch bei den Kirchen Schulen zu errichten. 3) Da wo der öffentliche Gottesdienst nicht frei steht (ubi publicus August. Religionis usus interdictus est), darf Jeder seinen Hausgottesdienst unverhindert verrichten, auch die Kinder in auswärtigen Schulen seiner Religion oder durch eigene Lehrer zu Hause unterrichten lassen. Kein Angehöriger des Augsburg. Bekenntnisses in Schlesien soll gezwungen werden, dem katholischen Gottesdienste beizuwohnen, ihre Schulen zu besuchen oder katholisch zu werden, auch nicht sich der katholischen Pfarrer zu seinen gottesdienstlichen Handlungen zu bedienen, sondern ihm soll freistehen, dazu sich in die Nachbarschaft in und außerhalb Schlesiens zu begeben, jedoch dem Pfarrer des Orts die hergebrachten Leistungen zu entrichten verpflichtet seyn. Geistliche der Augsburg. Conf. dürfen auch ihre unter katholischer Gerichtsbarkeit lebenden Glaubensgenossen frei besuchen. 4) Die Katholiken, welche in Pfarreien der Augsburg. Confession wohnen, haben dem Pfarrer der Augsburg. Conf. die Zehnten und Stolgebühren zu entrichten. 5) Mündeln und Waisen von Eltern der Augsburgischen Confession sollen keine Vormünder verschiedener Religion aufgedrungen noch weniger sollen Unmündige den Klöstern zur Erziehung überliefert werden. 5) In Religionsangelegenheiten sollen die Landeshauptleute oder Unterrichter nicht exequiren, bevor der in Anspruch Genommene dem Oberamte oder dem Kaiser selbst die Sache vorgetragen und eine Entscheidung daselbst erhalten hat. Zu dem Behufe dürfen die Augsburg. Confessionsverwandten sich besondere Bevollmächtigte am kaiserlichen Hofe halten. 7) Ehe- und andere Religionssachen sollen entweder gar nicht vor das katholische Consistorium gezogen oder nach den Grundsätzen der Augsburg. Confession beurtheilt werden (secundum canones in August. Religione receptos). Wo die Augsb. Confessionsverwandten zur Zeit des westfälischen Friedens eigene Consistorien besaßen, sind dieselben herzustellen, doch steht von ihren Entscheidungen die Appellation an den Kaiser frei. 8) Es sollen keine Kirchen und Schulen in ganz Schlesien, wo das Augsburgische Bekenntniß besteht, auch wenn sie der Collation des Kaisers oder dem Patronat von Katholiken untergeben sind, weggenommen werden. 9) Augsb. Confessionsverwandte, insofern sie dazu tauglich sind, sollen nicht von öffentlichen Aemtern ausgeschlossen und ihnen unbenommen seyn, ihre Güter zu verkaufen und außer Landes zu ziehen. 10) Der Kaiser lehnt nicht ab, daß der König von Schweden und andere Fürsten und Stände der Augsb. Confession um größere Religionsfreiheiten der Schlesier intercediren und intercediren, dem westfälischen Frieden gemäß. 11) Der Kaiser wird in üblicher Weise befehlen, daß diese Vereinbarung zur bestimmten Zeit vollzogen und alle Artikel gewissenhaft beobachtet werden. Er legt jetzt und für immer denselben die

Kraft eines Gesetzes bei, welches durch entgegengesetzte Reskripte und Mandate nicht abgeschwächt werden soll. Endlich genehmigt er, daß ein schwedischer Minister der Vollziehung beiwohne und ihm Alles, was in dieser Sache geschieht, mitgetheilt werde.

Unterm 1. Sept. 1707 folgten dieser Convention noch vier andere Artikel, durch welche der Kaiser die Bestätigung des Vertrags aussprach, nach welchem der Bischofsstuhl von Lübeck dem Hause Holstein-Gottorp zugehören solle, wie auch das Erstgeburtsrecht im Hause Holstein anerkannte. Dagegen gab Karl XII., der bereits Alt-Ranstädt verlassen hatte, am 1. Sept. aus seinem Hauptquartier Wolkowitz die Versicherung, daß er am westfälischen Frieden als einem ewigen Gesetze festhalten, mit dem Kaiser aufrichtige Freundschaft pflegen und alle übrigen Forderungen fallen lassen werde.

Ohne auf die Protestation des Pabstes vom 10. Septbr. 1707 gegen die Convention weitere Rücksicht zu nehmen, trat nunmehr eine Commission zur Vollziehung des Vertrags in Breslau zusammen, bei welcher schwedischer Seits der Minister von Strahlenheim die evangelischen Interessen vertrat. Dabei ergaben sich manche Schwierigkeiten, indem schon im ersten Artikel der Convention Wohlau übergangen war, sowie daß auch außer Breslau die übrigen Städte genannt waren, deren Kirchen restituirt werden sollten, während doch wieder im Artikel 3. von den Distrikten die Rede ist, welche nicht ein öffentliches Exercitium besitzen. Auch war der von Strahlenheim am 8. Februar 1708 gestellte Antrag auf die Herstellung der Rechte der Reformirten besonders bedenklich. Derselbe wurde abgelehnt, wegen der übrigen Punkte gelang jedoch endlich die Einigung in dem Executionsreceß vom 8. Februar 1709 in 16 Artikeln. Darin wurde den drei Friedenskirchen (Art. 2. der Convention) das Recht der Thürme und Glocken zugestanden, für gemischte Ehen der Abschluß von Verträgen über Erziehung der Kinder erlaubt, die Selbstständigkeit früherer Filialkirchen anerkannt; auch wurde der Aufbau von noch sechs neuen Gnadenkirchen den Evangelischen bewilligt, bei Sagan, Freistadt, Hirschberg, Landshut, Militsch und Pleß, jedoch ohne Parochialrechte, wofür aber dem Kaiser über 300,000 Reichsgulden gezahlt werden mußten.

Die Alt-Ranstädter Convention ist seitdem im Ganzen festgehalten worden, und Verletzungen, welche dagegen hin und wider vorkamen, wurden aufgehoben, die Beschränkungen, welchen die Evangelischen noch immer unterlagen, nahmen aber erst seit der Vereinigung Schlesiens mit Preußen ein Ende.

Die Convention und der Executionsreceß sind oft gedruckt, zuletzt bei Worbs a. a. O. S. 333 f. und bei Kuzmány, Urkundenbuch zum evangel.-österreichischen Kirchenrecht (Wien 1856). S. 67 ff. Die vollständigsten literarischen Nachweisungen über das gesammte Material gibt Walther, Silesia diplomatica. Tom. I. Berl. 1742 4° S. 100 f. H. F. Jacobson.

Ammon, Christoph Friedrich von, einer der fruchtbarsten theologischen Schriftsteller, ein Theologe von wenn nicht tieferem, doch weitgreifendem Einflusse.

Christ. Friedr. v. Ammon (seit Erneuerung seines alten Familienadels im Jahre 1825) am 16. Januar 1766 in Baireuth geboren, studirte in Erlangen, seit 1789 Prof. extraord. daselbst in der philosophischen Fakultät, seit 1790 extraord. in der theologischen und seit 1792 vierter ordentlicher Professor und zweiter Universitätsprediger. Im J. 1794 folgt er einem Rufe nach Göttingen als Professor, erster Universitätsprediger und Dirigent des theologischen Seminars, seit 1803 auch Consistorialrath, geht jedoch im folgenden Jahre (1804) in die gleiche Stellung nach Erlangen zurück und wird von dort 1813 zum Nachfolger Reinhard's nach Dresden als Oberhofprediger und Oberconsistorialrath (später als Vicepräsident des Landesconsistoriums) berufen. Nach 36jährigem Wirken in dieser einflußreichen Stellung mit ungeschwächter Kraft legt er 1849 seine Aemter nieder, um die übrige Zeit seines Alters zurückgezogen von öffentlicher Thätigkeit zuzubringen, wird aber schon am 21. Mai dess. Jahres in dem hohen Alter von 84 Jahren von seiner irdischen Laufbahn abberufen.

Es war ein vielseitig gebildeter, elastischer Geist von tüchtiger philologischer Vor-

bildung, von ausgebreiteter Lektüre in klaſſiſcher, orientaliſcher, rabbiniſcher und theologiſcher, namentlich auch in franzöſiſcher Literatur, in der wiſſenſchaftlichen Theologie durch ſeine Leiſtungen im Fache der bibliſchen Theologie, der Dogmatik und Sittenlehre, auch der praktiſchen Theologie, berühmt, als Landtagsabgeordneter und Vicepräſident des Conſiſtoriums von bedeutender Autorität in Angelegenheiten des Kirchenregiments, als Kanzelredner allgemein bewundert und durch ſeine zahlreichen Schriften und theologiſchen Journale von weitgreifendem Einfluß auf die theologiſche Welt. Epochemachend iſt zwar keine ſeine literariſchen Leiſtungen, ein Zeugniß von Talent und Beweglichkeit des Geiſtes aber die meiſten. In abnehmendem Maaße gilt dieſes von den ſpäteren, worin vielfach eine gewiſſe oberflächliche Suada an die Stelle gründlicher Forſchung tritt, am meiſten dagegen von ſeiner „bibliſchen Theologie“, 1. Aufl. 1792. 2. Aufl. 1801.

Der Begriff der bibliſchen Theologie geht hier zwar nicht über den einer „Materialienſammlung für die Dogmatik“ hinaus, einer Zuſammenſtellung von dicta probantia, wie ſie namentlich ſeit Zachariä gegeben worden. Aber zum erſtenmal werden dieſelben auf Grund hiſtoriſch-kritiſcher gelehrter Forſchung mit Conſequenz unter rationaliſtiſchen Geſichtspunkt geſtellt. Für den hiſtoriſch-kritiſchen Rationalismus war dieſe bibliſche Theologie ein grundlegendes Werk. Durch hiſtoriſch richtige Faſſung des bibliſchen Begriffs der Offenbarung wird nach dem Verfaſſer der Theologe von ſelbſt zur rationalen Prüfung des Schriftinhalts hingeführt. Worin nämlich beſteht dieſe Offenbarung bei den bibliſchen Schriftſtellern und bei Chriſto ſelbſt? „Durch ſeine *Talente* und durch ſeine *Lage* wird jedem Menſchen gewiß, daß er gerade dieſen und keinen anderen Beruf habe. Man denke ſich nun den Mann von freiem moraliſchen Bewußtſeyn, alſo den Mann von feſtem Glauben an Gott und ſeine Pflicht; man verſetze ihn in eine Lage, wo er ſich von Predigern des Irrthums und der Unſittlichkeit umgeben ſieht; je größer die Hinderniſſe ſind, die ſich ſeinen Bemühungen widerſetzen, deſto unwiderſtehlicher wird für ihn der Drang der Pflicht werden; ſeine *Reflexion* wird *gebunden*, daß es Gottes Wille ſey, die Wahrheit zu verkündigen und den Aberglauben zu entwaffnen. So wird er *moraliſch* gewiß, daß Gott ihn ſendet und daß ſeine Erkenntniß göttlicher Wahrheiten untrüglich iſt. — Aus eigenem Nachdenken und aus eigenem moraliſchen Bewußtſeyn, aus einem freien, alle Feſſeln der Willkür (Autorität?) abwerfenden Geiſte gingen ihre Offenbarungen hervor; wie könnten wir in einer reinen Theologie der Bibel ihre Verdienſte beſſer ehren, als wenn wir von derſelben Geiſtesfreiheit Gebrauch machen“ (bibl. Theologie I. §. 16.). Das Kriterium dieſer prüfenden Vernunft war nichts Anderes, als der geſunde Menſchenverſtand, doch vielfach unterſtützt durch Hinweiſungen auf die Kantiſche Philoſophie. Nach dieſer Kritik iſt nun das Inſpirationsdogma der Schrift nichts Anderes, als „eine jüdiſche *Schallidee*“ (!). Die Wunder und Weiſſagungen im A. und N. Teſtament werden durch kritiſche und hiſtoriſche Unterſuchungen als unhaltbar erwieſen, wobei indeß, ſtatt von den damals ſchon an's Licht getretenen Paulus'ſchen Wundererklärungen Gebrauch zu machen, der Verfaſſer, wo andere Auskünfte fehlen, lieber zu eigenen Conjekturen die Zuflucht nimmt, wie wenn es bei der Erzählung vom Stater heißt: „Wie wenn die ganze Stelle nur gnomiſch zu faſſen wäre und eine Pointe enthielte, die dem galiläiſchen Fiſcher ſehr verſtändlich war, die wir aber in der vielleicht unrichtigen Ueberſetzung nicht weiter entdecken und auffinden können?“ Nur bei der Auferſtehung Jeſu geht der Verfaſſer mit der Sprache nicht rein heraus; nachdem er die Gründe der Gegner für den Scheintod angeführt, heißt es nur: „Wir halten uns billig an das ἐξέπνευσε der Evangeliſten, ohne auf Beſtimmungen einzugehen, die der Natur der Sache nach nur hypothetiſch bleiben müſſen.“ Das ihm ſpäter öfter vorgeworfene „Verſteckſpielen“ mit ſeinen Leſern tritt ſchon hier ein, indem der Leſer mit dem Helldunkel dieſer Phraſe abgefunden, eine Beſtreitung aber der ausführlich aufgeführten und ſtarken Gründe für den Scheintod auch nicht einmal verſucht wird. Nur noch das Reſultat

über die Gottessohnschaft Christi erwähnen wir zur theologischen Karakteristik dieses Werkes. Gottes Sohn, das ist „der einzige moralische Messias". „Mit dieser moralischen Gotteswürde setzt Jesus in einigen Stellen gewisse übermenschliche Prädikate in Verbindung, die man später als Eigenschaften Gottes betrachtete und die auch in der That auf eine außerordentliche Geisteswürde hindeuten, ob sie schon absichtlich in eine geheimnißvolle allegorische Dunkelheit eingehüllt zu seyn scheinen." Bei alledem versichert nun der Verfasser in der Vorrede zur ersten Auflage, „daß er weit entfernt sey, der Unverbrüchlichkeit der in so vieler Rücksicht ehrwürdigen symbolischen Bücher, die sich bis auf unsere Zeiten als Lehrvorschriften erhalten haben, zu nahe zu treten!"

Im Jahre 1803 erschien in Göttingen des Verfassers „Summa theologica", als Lehrbuch weit verbreitet, im J. 1808 die zweite, 1816 die dritte und 1830 die vierte Auflage desselben. Ein Compendium von sehr geringem Umfange in der ersten Auflage, wuchs dasselbe je mehr und mehr in den folgenden und erlitt Veränderungen, welche mit dem positiver werdenden Geiste der Zeit im Verhältniß stehen. Bei der compendiarischen Beschaffenheit dieses Handbuchs dürfen auf Gründlichkeit keine höheren Ansprüche gemacht werden. Desto mehr Beachtung erfordert in der theologischen Entwickelung des Mannes die zunehmende retrograde Bewegung zur kirchlichen Orthodoxie. Dieselbe beginnt mit dem Eintritt in seine Oberhofpredigerstelle in Dresden, wo damals Minister Einsiedel — wie mancher andere sächsische Staatsmann besonders durch den Einfluß der Brüdergemeinde für das Evangelium gewonnen — dem kirchlichen Glauben bei den sächsischen Theologen wieder Eingang zu verschaffen suchte. In der Vorrede nun zu dem früher in Verbindung mit Hähnlein und Paulus, jetzt selbstständig von Ammon herausgegebenen „Kritischen Journal der neuesten theologischen Literatur", 1813, sagt uns der Herausgeber, „daß ein fortgesetztes Studium ihm Veranlassung gegeben, die Wissenschaft im Stillen zu bauen und frühere Arbeiten zu verbessern." — „Die Versuchung der Theologie auf kurze Zeit und für eine kleine Lesewelt ein neues Modegewand überzuwerfen, hat nun jeden Reiz für mich verloren." Wer hätte nun nicht nach dieser Aeußerung erwarten sollen, sofort einen Ammon posterior an der Stelle des prior auftreten zu sehen. Doch war dieß keineswegs der Fall, und so war die Ueberraschung allgemein, als dem im Jahre 1817 bei dem Erscheinen seiner „Theses" von allen Seiten angefochtenen Claus Harms, in dem sächsischen Oberhofprediger, dem Vorkämpfer einer aufgeklärten Theologie, dem entschiedenen Gegner alles Mysticismus und Obskurantismus ein begeisterter Sachwalter zu Hülfe kommt in der Broschüre: „Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit." Die an der Gränzscheide des 18. und 19. Jahrhunderts von Reinhard gehaltene Reformationspredigt, „Wie sehr die evangelische Kirche Ursache habe, nicht zu vergessen, daß sie auf den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben begründet sey", hatte ihrer Zeit keine größere und doch eine weniger berechtigte Ueberraschung hervorgerufen. Unter den Vielen, welche dieser Ueberraschung einen öffentlichen Ausdruck gaben, befand sich auch Schleiermacher. Von ihm ging die bekannte „Zuschrift an den Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der Harmsischen Sätze" aus — auf die „bittere Arzenei" eine in der That fast allzu bittere Pille. Die Frage, welche Schleiermacher hier seine Freunde — denn ihnen überträgt er dieses Geschäft — verhandeln läßt, ist die, ob wohl anzunehmen, daß Herrn Ammon erst durch diese Thesen sein rationalistisches Gewissen geweckt worden, oder ob, was doch viel glaublicher, der Mann schon längst in sich zu gehen angefangen und man nur auf den allmäligen Fortschritt, wie er in seinen verschiedenen Ausgaben mehr und mehr eingelenkt, nicht aufmerksam geworden sey, immer aber — das ist die Ansicht der Freunde, würden sich die Rationalisten von dieser bitteren Arzenei bald erholen, wenn sie nur darauf achteten, wie doch, wenn auch das rechte Auge des Bußpredigers ihnen etliche zornige Blicke zuwende, das linke ihnen vielfach gar freundlich zulächele, wie wenn auch die neue Summa so manche ihnen gün-

ſtigere Stelle fortgelaſſen, ſie doch dafür Sorge getragen, daß ihnen an anderen eine freundliche Entſchädigung geboten werde. „So lavirt das Schiffchen, ſo gleitet der Aal!“ Dieß das Reſumé dieſer Verhandlungen. Wer hätte nicht erwartet, auf dieſe ehrenrührige Forderung den Dresdner Kirchenfürſten ſich mit ſittlicher Entrüſtung in voller theologiſcher Rüſtung ſtellen zu ſehen, ſtatt deſſen erſcheint unverweilt in einer kurzen Entgegnung auf dem Kampfplatz in beſter Laune der coulante Hofmann, um nach leichtem Wortgeplänkel — die von dem Berliner Gegner gar nicht begehrte „Hand zur Verſöhnung darzubieten!“ Das Klügſte allerdings, was er thun konnte.

Wurde die Gabe coulanter Suada dem gelehrten Manne nicht ſelten auf dem dogmatiſchen Gebiete gefährlich, ſo noch mehr auf dem der Sittenlehre und der Predigt. In den zwei erſten Ausgaben der Sittenlehre (1795, 1798) hatte der Verfaſſer noch am Kantiſchen Syſtem eine ſichere Unterlage, nachdem er ſich aber in der dritten vom J. 1800 von demſelben losgeſagt (4. Aufl. 1806. 5. Aufl. 1823. 3 Th.), dringt ein Raiſonnement ein, welches nicht nur vielfach die Feſtigkeit der Begriffe, ſondern auch den Ernſt der chriſtlichen Sittenſtrenge vermiſſen läßt, ein Mangel, für welchen die allerdings intereſſanten Proben der Beleſenheit beſonders in der franzöſ. Literatur keinen Erſatz bieten. Die Unwahrheit wird z. B. zugelaſſen, wo der andere ſich ſittlichen Gründen unzugänglich erweiſt. Wir leſen von der „unverbrüchlichen“ Pflicht des Gehorſams gegen die Obrigkeit, doch auch mit der Limitation, daß derſelbe allerdings nicht auf ungerechte Befehle auszudehnen ſey; daß dieſer Gehorſam die Revolution „als gefährliche Kriſe“ ausſchließe; in der Anmerkung jedoch, daß ſie da nicht verwerflich ſeyn könne, wo ſie ſich „der Willkür“ entgegenſtelle. Die Eheſcheidung ex bona gratia wird mit ehrenwerther, entſchiedener Mißbilligung verworfen, was aber die Scheidungsgründe des odium implacabile, des morbus insanabilis, des crimen civile betrifft, ſo ſieht der Verfaſſer zwar ein Feſthalten an dem Ehebunde als eine Heldentugend, doch keineswegs als eine Pflicht an. Was die Miſchehen betrifft, ſo wird nur hiſtoriſch berichtet, daß die Ehen mit anderen Religionsverwandten, mit Heiden, Juden und Türken ſonſt gänzlich verboten waren, und hinzugefügt, daß aber die neuere chriſtliche Geſetzgebung hier wieder zu der Milde zurückgekehrt ſey, die ſich 1 Kor. 7, 13 ff. (?) ausſpricht. Confeſſionelle Disparität, welche hier nur als Disparität des Cultus bezeichnet wird, ſoll überhaupt nicht gefordert werden, ſondern: „Was Gott zuſammengeführt hat, ſoll durch parteiliche Zuflüſterungen und falſchen Gewiſſensrath nicht mehr geſchieden werden.“ — Als „Kanzelredner“ genoß Ammon viele Jahrzehnte hindurch eine unbeſtrittene Anerkennung, insbeſondere auch als Landtagsprediger, und was die homiletiſche Kunſt, die geiſtreiche Textbenutzung und den Redefluß betrifft, nicht mit Unrecht. Doch ſind es ja dieſe Vorzüge nicht, welche ein heilsbedürftiges Herz ſatt machen können, und dieſen Bedürfniſſen konnten die Ammon'ſchen Predigten allerdings nicht Genüge thun.

In Folge der in der Geſchichte Sachſens epochemachenden Revolution von 1830 hatte Miniſter Einſiedel ſich genöthigt geſehen, ſeine Entlaſſung zu fordern und ſich in das Privatleben zurückgezogen. Es würde ſchwer werden, nur ein zufälliges chronologiſches Zuſammentreffen darin zu ſehen, daß nicht völlig zwei Jahre nachher der Hofprediger dem Publikum durch eine neue Phaſe ſeiner Entwickelung eine abermalige Ueberraſchung bereitet. Es geſchah dieſes durch ſeine „Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion. Eine Anſicht der höheren Dogmatik“ (?). 4 Bde. 2. Aufl. 1836—38. Neu iſt das von dem Verfaſſer behandelte Thema nicht. Durch eine kritiſche Ueberſicht der Glaubenslehre des Chriſtenthums wird nachgewieſen, daß von Jahrhundert zu Jahrhundert die Geſtalt deſſelben eine andere geworden und daß durch Männer wie Herder, Spalding, Teller, Semler, Röſſelt, Eichhorn, Planck, Henke, Morus, Löffler (nur dieſe ſind es, welche in dieſer Reihenfolge genannt werden) der Zuwachs hellerer Einſichten ſo groß geworden, daß das Chriſtenthum der Gegenwart einen großen Schritt vorwärts gethan zu ſeinem allerdings noch in weiter Ferne liegenden Ziele, Weltreligion

zu werden. Hat man ſchon früher Gelegenheit gehabt, mit Bewunderung dem Verfaſſer zuzuſehen, „wie das Schiffchen gleitet, wie der Aal ſchlüpft“, ſo erreicht hier die Ueberſchwänglichkeit Ammon'ſcher „Schallideen“, die Molluskenhaftigkeit ſeiner Begriffe und die Wortfluth, in der ſie ſchwimmen, den höchſten Grad. Wem aber die vierte Summa zur Hand iſt, der wird am meiſten darüber erſtaunen, wie ſchnell ſich bei dem Verfaſſer ſelbſt binnen zwei Jahren die Fortbildung ſeines Chriſtenthums vollzogen hat. Soeben hatten wir noch in der vierten Summa die Erklärung geleſen, daß es zwei „Elemente“ in der Religion gebe, ein formales, die Vernunft, die fern davon, die vollkommene Erkenntniß der Dinge zu beſitzen, durch den Betrug der Phantaſie und der Begierden ſo leicht irregeleitet werde, welche auch immer nur die Vernunft des Einzelnen und niemals die der ganzen Menſchheit — und das andere Element, das materiale, die göttliche Offenbarung, die zuletzt uns durch Jeſum Chriſtum ausgeſprochene, in welchem wir genöthigt ſeyen, nicht bloß den weiſen und beſten Menſchen, ſondern den eingeborenen Sohn Gottes zu verehren. Nun aber vernehmen wir in der Vorrede zur Fortbildung: „Von der anderen Seite wird die Vernunft ſich ihres Rechtes bedienen, die Lehren und Gebote des Chriſtenthums mit der ihr gleichfalls von Gott verliehenen Wahrheitsnorm zu vergleichen und dadurch eine freie Ueberzeugung von ihrer Wahrheit zu begründen. Sahen ſonſt die Menſchen zum Himmel empor, daß ſich ſein Glanz in ihrem Inneren ſpiegele, ſo blicken ſie jetzt zuerſt vor und um ſich her, die rechte Straße zu finden, die zum Himmel führen ſoll.“ Die Summa hat uns belehrt: In explorando librorum sacrorum argumento haec ubique regula tenenda est. Veram et immutabilem revelationem tanquam unicam fidei et vitae normam sequamur. Jetzt hören wir (Fortbildung 2. Heft. 2. Abth. S. 230): „(Ihr ſagt:) wir glauben nur an die geſchriebene Offenbarung in unſeren chriſtlichen Büchern. Dieſes Fürwahrhalten iſt auch das unſerige; das heil. Buch enthält eine Sammlung von Klaſſikern des Glaubens. Aber wie kommt ihr, erlauben wir uns zu fragen, zu dieſem gewaltigen Sprunge von der allgemeinen und ewigen Idee deſſen, welcher iſt, war und ſeyn wird, zu einer Schrift, welche einmal nicht war und in einer anderen Ordnung der Dinge nicht ſeyn wird? Schreibt denn Gott Bücher wie Menſchen, ſtehen ſeine Gedanken und Rathſchlüſſe nicht am Himmel, auf den Gipfeln der Berge, in den Tiefen des Abgrundes, in den Herzen der Menſchen? Iſt ſein heiliges Wort nicht ein ewiges, alle Jahrhunderte durchlaufendes?“ Heißt es in der Summa: Die Lehrer der Kirche ſeyen, um Irrlehrer abzuhalten, auf die ſymboliſchen Bücher zu verpflichten, ſobald nur gewiſſe kleine Irrthümer abgethan ſeyn werden, wie einige falſche Etymologieen und hiſtoriſche Bemerkungen, ſo verwundert man ſich über ſolche Splitterchen, die hier allein zur Probe ausgewählt werden, da uns die Fortbildung vielmehr der Reihe nach aus allen ſymboliſchen Büchern, die Katechismen nicht ausgenommen, ſo grobe und unerträgliche Klötze vorführt, von denen die Summa gütiger Weiſe gar nicht Notiz genommen, wie den Artikel von der Erbſünde, der „in leeren Begriffen und Vorausſetzungen“ beſteht, den Artikel von der Genugthuung, von der uns geſagt wird: „Dieſe pſychologiſch, moraliſch und theologiſch verwerfliche Lehre iſt nicht nur unbibliſch, ſondern auch ein Ueberreſt der jüdiſchen Sündopfer, welcher aus der reineren Religionslehre entfernt werden muß.“ So lehrt über die Symbole der lutheriſchen Kirche, auf welche der ſächſiſche Geiſtliche, Herr v. Ammon miteinbegriffen, eidlich noch jetzt verpflichtet wird — ein Theologe, welcher noch in ſeiner Sittenlehre (Th. II. S. 106) den Ausſpruch gethan: „Die evangeliſche Kirche kann auf den Vorwand derer keine Rückſicht nehmen, welche behaupten, daß ſie den Eid auf die ſymboliſchen Bücher mit ihrer Ueberzeugung und alſo auch mit ihrem Gewiſſen nicht zu vereinigen vermögen.“ „Wie das Schiffchen lavirt, wie der Aal ſchlüpft!“

Neue Ueberraſchungen werden ſeit dieſer Zeit von dem Verfaſſer dem Publikum nicht mehr geboten. Er war in dasjenige Fahrwaſſer eingelenkt, worin er ſich am freieſten und leichteſten bewegte. Die zwei letzten wiſſenſchaftlichen Schriften, welche

von ihm ausgegangen sind, das „Leben Jesu“, 1842, 2 Thle., und „Die wahre und falsche Orthodoxie“, 1849, bieten des Neuen wenig, desto mehr aber Wiederholungen des schon früher Vernommenen.

Seiner Wirksamkeit in der Landesvertretung zu gedenken, so ist es Ein Votum des höchsten sächsischen Landesgeistlichen, welches besonders die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, sein Ausspruch über die Zulässigkeit sowohl der religiösen als confessionellen Mischehen. Es ist weiter ausgearbeitet in der Schrift erschienen: „Die gemischten Ehen“, 1839. 2. Aufl.

Eine biographische Skizze gibt die kleine Schrift: „Christoph Friedr. v. Ammon nach Leben, Ansichten und Wirken“, 1850, von einem anonymen sächsischen Verehrer, nach dessen Meinung unter allen Kundigen kein Zweifel darüber ist: v. Ammon war die erste theologische Notabilität des 19. Jahrhunderts, und mit ihm ist eine Sonne am Himmel der Zeit untergegangen, vor deren Glanze noch nach ihrem Untergange viele Hunderte von wissenschaftlichen Sternen erbleichen. A. Tholuck.

Andacht. Dieses Wort hat seinen jetzigen allgemeinen Gebrauch wenigstens Luther'n und seiner Bibel nicht zu verdanken. Es kommt in derselben nur Hos. 7, 6. 7. vor, wo es die Gluth fleischlicher Leidenschaft bedeutet; die andächtigen Weiber aber, die Ap.-Gesch. 13, 50. auftreten, sind jüdische Proselytinnen, die gerade mit ihrer Andächtigkeit, d. h. ihrer halben Frömmigkeit, desto leichter gegen das Evangelium zu fanatisiren waren. Wenn übrigens das deutsche Wort in jener Stelle bei Hosea mit demjenigen, was wir damit bezeichnen, wenigstens die Concentrirung des Denkens und der Phantasie, des Fühlens und Sehnens auf Einen Gegenstand gemein hat, daher schon bei Beheim (wie das Grimm'sche Wörterbuch uns sagt) das Wort speciell von frommen Gedanken gebraucht wird: so weicht hievon die weitere Bedeutung gänzlich ab, wonach Andacht auch so viel als Ansicht, Meinung ist (wofür Belegstellen bei Grimm angegeben werden). Unsere Bibel kennt aber nicht nur das Wort in unserem Sinne nicht, sondern auch die Sache ist, wenn wir sie genau so nehmen, wie wir von Andacht sprechen, der Bibel fremd; es ist den verwandten biblischen Begriffen gegenüber ein Abstraktum. Die Schrift redet vom Gebet, vom Reden und Hören des Wortes Gottes, vom Bewegen desselben im Herzen, vom Hinzutreten zum Gnadenstuhl; dann wieder steigt sie höher, indem sie Zustände kennt und benennt, in welchen die Contemplation zu einem völligen Aufgehen der Seele in dem überirdischen Objekt, zum momentanen Verschwinden des Weltbewußtseyns wird: Johannes ist am Tage des Herrn „im Geist“, Offenb. 1, 10; Paulus wird entzückt bis in den dritten Himmel und weiß nicht mehr, ob er in dem Leibe ist oder außer dem Leibe. Daß statt all dieser conkreten Dinge, die dem Moment einen ganz bestimmten Inhalt geben, die Andacht, die wörtlich ja gar nicht andeutet, an was man denke, einen so bedeutenden Platz im religiösen Leben und in der religiösen Sprache gewonnen hat, darf wohl als eine moderne Schwächung des Begriffes, als eine der Sache selbst nicht günstige Verallgemeinerung desselben betrachtet werden; weder Paulus noch Luther würden jemals „Stunden der Andacht“ geschrieben haben. Wir befassen unter Andacht wohl alle jene Arten religiösen Verhaltens der Seele, Gebet und Betrachtung in jeder Form, allein und gemeinsam, in Prosa und in Versen, frei und zufällig (vgl. Scribers Parabelsammlung: „Gotthold's zufällige Andachten“) wie in bestimmten Zeiten und Formen; aber das Wort selber läßt eigentlich nur die negative Seite erkennen, nämlich daß man an nichts Anderes denkt; das Was und das Wie aber bleibt noch unbestimmt. Dieses wird nun der Stellung gemäß, welche thatsächlich der Andacht im Christenleben angewiesen wird, folgendermaßen bestimmt werden müssen. Andacht ist 1) Fixirung der Gedanken auf Religiöses, sey es, daß wir unwillkürlich uns in diesen Kreis hineingezogen fühlen und diesem Zuge nur nicht widerstehen, sey es, daß wir uns geflissentlich, wo nicht gewaltsam von Allem, was uns sonst etwa beschäftigte, losreißen, um für eine Weile uns einzig mit Religion zu beschäftigen — was dann, wenn es einen gesetzlichen Karakter annimmt, unpassend

für die Sache, aber oft nur zu gut passend für die Meinung der auf diese Weise Andächtigen „seine Andacht verrichten“ heißt. Aber 2) der Theolog, der dem Sinne einer Bibelstelle nachforscht, der Philosoph, der über irgend einem Gott betreffenden Problem brütet, der Historiker, der dem Zusammenhange der verschiedenen Religionen nachspürt — sie alle fixiren ihre Gedanken während solchen Studiums ebenfalls auf Religiöses, und doch ist das noch nicht Andacht. Diese schließt vielmehr ein persönliches Ergriffenwerden von dem Gegenstande in sich, indem er mir groß, heilig und theuer ist, und eben durch diesen seinen absoluten Werth für mich von selber bewirkt, daß ich, nach ihm schauend, alles Andere vergesse, und eben in diesem Vergessen, in diesem Aufgehen meines ganzen Selbst in ihm mich selig fühle. Dieses allein, nicht aber ein bestimmtes Resultat an Erkenntniß oder die Bewirkung eines Handelns, ist das mit der Andacht Beabsichtigte, sie ist Selbstzweck, wenn auch je nach ihrem momentanen Inhalt ein theoretischer oder praktischer Ertrag aus ihr hervorgehen kann. Daraus folgt, daß Andacht im wahren Sinne nur einem persönlichen Gott gegenüber möglich ist; was Tersteegen in seinem Liede: „Gott ist gegenwärtig“, ausspricht, — dieses Bewußtseyn: Gott ist in der Mitte, Alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge“, — „mache mich einfältig, innig, abgeschieden, sanft und still in deinem Frieden“ — das ist der ächte Ausdruck der Andacht. 3) Von hier aus erweitert sich aber dieser Begriff wieder in merkwürdiger Weise. Das Göttliche kann uns auch in anderer, als der unmittelbar religiösen Form gegenübertreten, und wenn wir seiner auch alsdann inne werden und diesem Eindrucke, wodurch unser eigenes eitles Ich negirt wird, aber wir in dieser Negation zu höherer Position, zu einem Leben in höherer Sphäre aufsteigen, dieser Beugung und Erhebung in Einem uns hingeben, so sind wir in Andacht, ob es auch nicht eine Predigt, sondern vielleicht eine Symphonie, ein Naturanblick, ein Lebensereigniß ist, das auf uns wirkt. Ein Dom kann schon als architektonisches Kunstwerk, eine Musik durch die Größe und Tiefe ihrer Gedanken, durch die reine Schönheit uns andächtig machen, nicht in Natur- oder Kunstanbetung, sondern dadurch, daß wir des Göttlichen inne werden, das sich uns in dieser Form offenbart. Darauf beruht ja die Fähigkeit der Kunst, sich der Religion zu Diensten zu stellen. — Grimm führt im Wörterbuch eine Stelle von Goethe an, wo dieser von einem anderen Autor sagt: „wir nahmen seine ersten Schriften mit Andacht in die Hände.“ Das waren nicht Gebetbücher; aber auch wo der Inhalt nicht Religion ist, kann die Pietät gegen einen Menschen, der uns groß und theuer ist, solche Wirkung haben, daß alle Zerstreuung der Gedanken, alle Flüchtigkeit derselben aufhört und ein der Andacht analoger, in Liebe und Ehrfurcht wurzelnder Ernst uns ergreift. Doch redet hiervon die christliche Ethik nicht, wenn sie die Andacht als ein Moment christlichen Lebens beleuchtet; sie fordert nur, daß der Christ in den obigen drei Hauptbedeutungen des Wortes der Andacht fähig sey und sie pflege; wer in solchem Sinne andächtig seyn weder kann noch will, der ist gottlos, er ist frivol. — Ueber die richtige Art und Vollziehung der Andacht s. des Verfassers Moral S. 259—261. Rothe's Ethik III, 146. 366. Palmer.

Andreä, Valentin. „Könnt ich Jemand“ — ruft Spener aus — „zum Besten der Kirche von den Todten erwecken, so wäre es Andreä.“ Aber in seiner Zeit schon wenig bekannt, war Andreä fast vergessen, bis von Herder („Zerstreute Blätter“, 5. Samml.) sein Andenken wieder in's Leben gerufen wurde. Was ihn groß gemacht, sind auch nicht seine Schriften, noch ein weitgreifender theologischer Einfluß, sondern seine glühende Christusliebe, in welcher er in einer trostlosen Zeit dastand tamquam rosa inter spinas und der gesegnete Einfluß auf die Kirche seines Vaterlandes.

Er war der Enkel Jakob Andreä's, dessen Andenken die kindliche Pietät in der Schrift: Fama Andreana reflorescens — ein schönes Denkmal gesetzt hat, und 1586 zu Herrenberg, wo sein Vater Stadtpfarrer war, geboren. Im Jahre 1601 bezog er die Universität Tübingen. Wie damals der Studirende wohl drei bis vier Jahre in

den sogenannten philosophischen Vorstudien sich herumtummelte, auch wohl ohne noch für ein bestimmtes Fach sich entschieden zu haben, so treibt die dilettantische Wißbegierde des Jünglings ihn zu der verschiedenartigsten Lektüre und zur Aneignung mannichfacher Kunstfertigkeiten, er durchfliegt geschichtliche, mathematische, geographische Werke, eignet sich die französische, englische, italienische, spanische Sprache an, treibt das Lautenschlagen, das Voltigiren, die Malerei, übt sich bei einem kunstfertigen Uhrmacher, Goldarbeiter und Tischler. Auch auf Reisen treibt ihn sein unruhig lebendiger Geist. Er besucht die Schweiz, Frankreich, Italien. Von dieser letzten Reise, 28 Jahre alt, zurückgekehrt, behält bei ihm, so mannichfacher zerstreuender Interessen ungeachtet, doch die Liebe zur Theologie und Kirche die Oberhand, und er tritt im Jahre 1614 ein Diakonat in Vaihingen an.

Unter allen Zerstreuungen der Polymathie und seiner Reisen, war das Christenthum dem jungen Manne das köstlichste Kleinod geblieben — nicht aber das theoretische der damaligen Schulwissenschaft, sondern das praktische. Ein seiner Zeit fremder, wunderbarer Geisteshauch durchweht schon die ersten seiner in lateinischer Sprache geschriebenen Schriften: De Christiani Kosmoxeni genitura, 1612. Mit der Begeisterungsgluth eines Christen des ersten Jahrhunderts, wie dieselbe in der ep. ad Diognetum sich ausspricht, schildert er die Wunderbarkeit eines Christenlebens. Auch wurde er bald nach dem Erscheinen von Arndt's „wahrem Christenthum", jenem kräftigsten Zeugnisse für ein praktisches Christenthum mit diesem Werke bekannt, davon entzündet und zu diesem Vater der Gläubigen mit so inniger Begeisterung hingezogen, daß er 1615 einen Auszug aus dem „wahren Christenthum" herausgibt und mit einem die tiefste Verehrung athmenden Begleitschreiben dem Verf. desselben übersendet. (Dieses Schreiben befindet sich in der Apologia Arndiana, 1706, S. 52). Und nicht bloß eine Phantasieflamme ist diese christliche Begeisterung bei ihm, sie bewahrte ihn vor den Jugendsünden der damaligen Studentenwelt, und als er auf kurze Zeit durch die Venusfreuden einer schlechten Gesellschaft verführt wird, kehrt er mit tiefer Reue wieder auf den rechten Weg zurück. Eine Stütze und Leitung seines religiösen wie seines theologischen Lebens findet er bei dem damaligen Tübinger Theologen Hafenreffer, einem theologus biblicus, von dessen gründlichen biblischen Studien sein Commentar zu Ezechiel Zeugniß gibt. Auch die Vorliebe für mathematische und astronomische Studien dieses Mannes verbindet ihn mit demselben, und als Führer der Söhne eines v. Gemmingen wird er sammt seinen Zöglingen dessen Hausgenosse.

Von Andreä's Leben in seinem Diakonat ist Weniges bekannt. Erst in Calw, wohin er 1620 als Dekan versetzt wird, beginnt er eine praktische Thätigkeit zu entwickeln, welche ihn zum Segen seines Vaterlandes macht und selbst die Augen der christlichen Kreise von Straßburg und Nürnberg auf ihn zieht. Einen neuen mächtigen Antrieb hatte seine praktisch-christliche Richtung durch seine Reisen nach Frankreich und nach Genf erhalten. Hier, in den Kreisen der calvinischen Kirche, trat ihm jener auf den Ausbau der Kirche und des christlichen Lebens gerichtete Eifer entgegen, welcher in der lutherischen Kirche seines Vaterlandes sich damals in dogmatischen Diatriben und Streitigkeiten erschöpfte. Es dient zur Karakteristik des Mannes selbst, zu hören, was er begeistert über die Zustände der Genfer Kirche berichtet, und läßt erkennen, wie schon damals sein Herz sich Interessen zugewendet hatte, für welche den meisten lutherischen Theologen Aug und Herz verschlossen war. „Als ich" — erzählt er — „in Genf war, bemerkte ich etwas Großes, woran die Erinnerung, ja vielmehr wonach die Sehnsucht nur mit meinem Leben ersterben wird. Nicht nur nämlich findet sich hier das vollkommene Institut einer vollkommen freien Republik, sondern als eine besondere Zierde und Mittel der Disciplin eine Sittenzucht, nach welcher über die Sitten und selbst die geringsten Ueberschreitungen der Bürger wöchentlich Untersuchung angestellt wird, zuerst durch die Viertelsinspektoren, dann durch die Senioren, endlich durch den Magistrat, je nachdem der Frevel der Sache als die Verhärtung und Ver-

stockung des Schuldigen es erfordern. In Folge dessen sind denn alle Fluchworte, alles Würfel- und Kartenspiel, Ueppigkeit, Zank, Haß, Betrug, Luxus u. s. w., geschweige denn größere Vergehungen, die fast unerhört sind, untersagt. Welche herrliche Zierde für die christliche Religion solche Sittenreinheit, von der wir mit allen Thränen beweinen müssen, daß sie uns fehlt und fast ganz vernachlässigt wird und alle Gutgesinnten sich anstrengen, daß sie in's Leben gerufen werde. Mich, wofern mich die Verschiedenheit der Religion nicht abgehalten, hätte die sittliche Uebereinstimmung hier auf ewig gefesselt, und mit allem Eifer habe ich von da an getrachtet, daß etwas Aehnliches auch unserer Kirche zu Theil würde. Nicht geringer als die öffentliche Zucht war auch die häusliche meines Hausherrn Scarron, ausgezeichnet durch stetige Gebetsübungen, Lektüre der heil. Schrift, Gottesfurcht in Worten und Thaten, Maßhalten in Speise und Kleidung, daß ich eine größere Sittenreinheit selbst im väterlichen Hause nicht gesehen."

Diese Kirchenideale brachte Andreä in sein Calwer Dekanat mit; gern hätte er sie in größeren Kreisen verwirklicht, wenn sich nicht die dazu mitwirkenden Hände ihm entzogen hätten. „Besonders", — spricht er — „reizte mich der Gedanke an die Kirchen in Frankreich, vorzüglich die Genfer. Dazu rief ich denn die Besseren hie und da auf. Da aber die Meisten bei guten Wünschen und dem Beifalle stehen blieben und von denselben Fesseln, die ich fühlte, gehalten wurden, so widmete ich mich ganz der Sorge für meine eigene Kirche." Auch hier also die christliche Begeisterung kein müssiges Phantasiespiel, sondern ein ehrwürdiger, praktischer Ernst, der, wo er im Großen die Treue nicht bewähren kann, das Kleine nicht verachtet. Wie später Spener, so erkannte Andreä, daß von der Jugend der Bau anfangen müsse, und widmete dem Katechismusunterrichte seine ganze Aufmerksamkeit, Katechismuspredigten, damals viel zu hoch und dogmatisch für die Kinder gehalten, sucht er den Kinderherzen zu accommodiren. Er brachte unter den Bürgern der Stadt eine gegenseitige Unterstützungsanstalt, „das Färbergestift", zu Stande, und durch Beiträge vermöglicher Bürger, bei denen er auch mit den eigenen nicht zurückblieb, ein Kapital zur besseren Kindererziehung, zur Unterstützung armer Studirender, zur Ermunterung der Handwerker, zur Pflege der Armen, Kranken und Blödsinnigen. Das erste Decennium seines Calwischen Amtes erklärt Andreä für das glücklichste seines Amtslebens.

Nun aber begannen die Folgen des unseligen Krieges besonders auch in Würtemberg sich fühlbar zu machen und damit auch der christliche Amtseifer des würdigen Mannes auf das Großartigste sich zu entfalten. Schaaren von Bettlern begannen das Land zu überströmen und Verarmung trat unter Bürgern und Landleuten ein. Andreä sammelte Collekten unter seinen Bürgern und seinen Nürnberger und Straßburger Freunden, reichlich kam er mit seinem eigenen Vermögen zu Hülfe, und so gelang es ihm, die Kranken zu unterstützen, zweimal täglich die armen Kinder im Krankenhause zu speisen, sie in Schulen zu thun und einige davon bei Handwerkern unterzubringen.

Das kaiserliche Restitutionsedikt, welches die nach 1555 eingezogenen Klostergüter den Katholischen wieder zusprach, vertrieb viele Geistliche und Schullehrer von ihren Aemtern. Den Vertriebenen öffnete sich nach Kräften Andreä's Haus, und durch neue Collekten wußte er die Noth von Manchen zu lindern. Seit den dreißiger Jahren übte der demoralisirende Einfluß des Krieges aber auch auf Calw seine Einflüsse. Es bildete sich unter seinen Mitbürgern eine feindliche Partei gegen ihn, dazu brach nun die äußere Noth über den einst wohlhabenden Ort herein. Unmittelbar nach der Nördlinger Schlacht wurde der Ort von einem Haufen unter dem Commando des Generals von Werth überfallen und in Brand gesteckt. Andreä war schon vorher mit seiner Familie, welcher sich ein Haufe von etwa 200 Flüchtlingen anschloß, geflohen und irrte mit denselben in den Wäldern und auf unwegsamen Bergeshöhen umher, und als er zurückkehrt — 450 Brandstätten, darunter sein eigenes Haus sammt seiner Bibliothek und seinen Kunstschätzen ein Raub der Flammen geworden. Von den 4000 früheren

Bewohnern fanden sich nur etwa 1500 wieder zusammen — zum Theil verwilderte und Andreä übelwollende Menschen. Dazu fingen fürchterliche Seuchen zu wüthen an. Andreä, der einzig übrig gebliebene Geistliche des Ortes, hatte in Einem Jahre nicht weniger als 400 Leichen zu bestatten und 85 Leichenreden zu halten. Die Kraft, welche ihn damals aufrecht erhielt, schildert er in den Worten: „Meines Vermögens von mehr als 7000 Gulden verlustig gegangen, verließen mich auch meine treuen wie meine treulosen Freunde, jene durch die Entfernung oder die feindlichen Truppen zurückgehalten, diese, indem sie sich selbst der Verpflichtung entbanden, damit ich lernte, wie viel die im Wohlstande gefaßten Grundsätze einer ehrenvollen Armuth in der Prüfungsstunde selbst Nutzen brächten, und welche Selbstbefriedigung die Gleichmuth gibt. Für diese Gnade bekenne ich mich Gott von Herzen dankbar. Durch alles dieses um nichts träger in meinem Eifer geworden, durch das Verlorene nicht niedergeschlagen, auch nicht gierig nach dem Erwerb eines neuen Wohlstandes, nicht verzagt über so viele verlorene Arbeit, noch voll Schmerz, in der Erinnerung der Menschen gleichsam vergessen zu seyn. Diese Geistesstärkung schöpfte ich nicht aus der Schule der Stoiker und der Idealisten, sondern erwarb sie mir aus der Betrachtung, wie eitel alles Menschliche ist, und aus dem Blicke auf das vollkommene Leben Christi, welchen Unterricht mir unser Luther gewährte durch seinen herrlichen Commentar über den Prediger Salomonis. Die Ausübung im Leben machte diesen Unterricht mir immer mehr zu eigen und Gott versiegelte sie mir durch eine unglaubliche Ruhe des Gemüths."

Das Unglück von Calw selbst diente dazu, ihm eine reiche Hülfsquelle zu eröffnen. Er gab eine in weiten Kreisen sich verbreitende Beschreibung der erlittenen Drangsale heraus: „Memoria virgae divinae urbi Calvae infliotae" und „Threni Calvenses", in Folge deren ihm von befreundeten Gönnern eine Beisteuer von mehreren Tausend Gulden wurde. Seine Mitbürger zahlten ihm nicht nur sein rückständiges Gehalt, sondern ließen ihm auch noch in den Jahren 1634—1638 tausend Gulden darüber zu Theil werden, so daß er nach so vielen Verlusten sich dennoch wieder eines ziemlichen Wohlstandes erfreuen konnte. Als die Ursache aber so schwerer Heimsuchungen Deutschlands und der Kirche gibt Andreä an: Die Verirrungen und scholastischen Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arndt der Ketzerei anzuklagen gewagt hatten."

WiederholteAnträge waren ihm während dieser 9 Jahre von Nürnberg aus gemacht worden, und da dieselben sich 1637 dringender erneuerten, so entschloß er sich, eine Reise zu seinem flüchtig gewordenen Herzoge, welcher in Straßburg durch Ueppigkeit und Venusfreuden die Erinnerung an die Leiden seines Landes zu verscheuchen suchte, zu machen, um sich über die Aussichten der Kirche in seinem Vaterlande Gewißheit zu verschaffen. Diese Reise erquickte ihn sowohl durch die persönliche Begegnung mit jenem wahrhaft christlichen Theologen Joh. Schmid, in dessen Busen er schon bisher oftmals sein bekümmertes Herz ausgegossen hatte, als durch die neuen Bekanntschaften mit gelehrten Männern, den Philologen Bernegger, Böcler und Freinsheim und dem Theologen Dorsche. Aber auch durch das Vertrauen wurde sie für ihn wichtig, welches er sich bei dem leichtsinnigen, jungen Herzoge zu erwerben wußte, welchem er sich überdieß durch ein von Straßburger Freunden erlangtes Darlehen an denselben von 1200 Thalern verbindlich machte.

Nachdem der Herzog 1638 seine Restitution erlangt, so daß wenigstens der Anfang zu einer Herstellung der kirchlichen Ordnung gemacht werden konnte, stellte ihm dieser zwischen zwei einflußreichen Stellen in der Kirche, der Hofprediger- und Consistorialstelle in Stuttgart und einer theologischen Professur in Tübingen, die Wahl. Bei der Anhänglichkeit an sein Calw, mit welchem ihn neunjährige Leiden und Freuden so innig verbunden hatten, wurde diese Wahl ihm schwer, und nur das Andringen seiner Freunde entschied ihn endlich für die Annahme der Stuttgarter Stelle, von welcher sich ein segensreicher Einfluß auf den neuen Aufbau der Landeskirche erwarten ließ.

Im Jahre 1639 war er in diesen seinen neuen Wirkungskreis eingetreten. Er sah ein wüstes, von Dornen und Disteln überwuchertes Ackerfeld vor sich. Herzog Eberhard III., das Haupt der Landeskirche, dessen Beichtvater er geworden war, ein leichtsinniger und ausschweifender Jüngling von 24 Jahren, besseren Eindrücken nicht verschlossen, aber noch viel mehr denen zahlreicher schlimmer Rathgeber offen; das Consistorium, wie der redliche Professor Nikolai von Tübingen es schildert, von lässigen, ihrem eigenen Vortheile nachgehenden Männern besetzt — einen geistesverwandten Mitarbeiter erhielt Andreä erst durch den gleichzeitig mit ihm ernannten Stiftsprediger Schüel; dabei das Land eines von denjenigen, welche vorzugsweise unter den Verwüstungen des Krieges gelitten. Von 1046 Geistlichen und Candidaten waren am Ende des Krieges nur noch 338 übrig, nach der Nördlinger Schlacht fehlten vier Jahre lang dem theologischen Stift in Tübingen die Mitglieder; noch 20 Jahre nach der Schlacht von Nördlingen lagen 36,300 Gebäude in Trümmern. Dabei war die sittliche Verwilderung des Volkes auf's Aeußerste gestiegen. Hartherzig wurden Hülflose im strengsten Winter auf die Straße gestoßen, in manchen Fällen menschliche Leichname verzehrt; man trank auf die Gesundheit des Teufels, über dem endlosen Jammer, über welchem der Himmel theilnahmlos verschlossen blieb, hatte ein Pfarrer den Verstand verloren. „Jung und Alt" — klagt Prälat Heinlein — „weiß fast nicht mehr, wer Christus sey und der Teufel." — Die erste Sorge Andreä's ging dahin, dem Lande wieder eine Geistlichkeit zu verschaffen. So kam es darauf an, das Tübinger Stift aus seinem Verfall wieder aufzurichten. Auf Andreä's Betrieb wurde durch eine Landescollekte eine Summe von 3000 Gulden zusammengebracht, und schon im J. 1641 hatten sich wieder 41 Zöglinge zusammengefunden. Eine fernere Sorge war die, das Pfarreinkommen der Geistlichen wieder zu heben. Nun hatte sich aber der sorglose Herzog bestimmen lassen, den von Herzog Christoph gestifteten unantastbaren Kirchenfonds anzugreifen und mit Abgaben zu belegen. Hier nun zeigt sich die männliche Furchtlosigkeit Andreä's, welcher 1640 an seinen Freund Schmid schreibt: „Animum resumsi, et excitatis collegis meis, Principem nostrum adimus, et quo loco res Ecclesiae nostrae sub ipsius regimine essent, quibus injuriis a Politicis Ministris afficerentur, quam ipse velatis oculis in conscientiae famae et bonorum praecipitium abduceretur, adeo libera lingua exposuimus et oculatis testimoniis firmavimus, ut plane obstupuerit et ad tam acerbas querelas exprobrationi proximas cum pudore exhorruerit correctionemque quantum per temporis injuriam fiori possot, illustri fide data, in se receperit." Wenigstens die kleinere Hälfte der der Kirche entrissenen Spolien wurde durch diesen Freimuth derselben wieder zugewandt. — Worauf aber sein angelegentlichstes Bestreben ging, das war die Wiederaufrichtung der Kirchenzucht, als einer durchaus wesentlichen Lebensäußerung jeder kirchlichen Gemeinschaft. Würtemberg hatte durch Herzog Christoph die treffliche Verordnung der „Kirchencensur" erhalten. Begreiflicherweise war unter den Verheerungen des Krieges dieselbe so gut als abhanden gekommen. Diese wieder herzustellen, war das ernsteste und mit Erfolg gekrönte Bemühen Andreä's. Sein Absehen ging freilich, wie jener einst von seinem Ahnen Jak. Andreä und Kaspar Lyser dem Herzog Christoph vorgelegte Vorschlag, auf eine rein kirchliche Sittencensur, wie er sich über eine solche in seiner schon 1622 ausgearbeiteten, aber erst 1649 herausgegebenen Schrift: „Theophilus sive consilium de christiana religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda et literatura rationabilius docenda", ausgesprochen hat. Nach ihm soll die sittliche Zucht an jedem Orte durch einen Ausschuß von Männern von unbescholtenem Rufe und einigem Ansehen verwaltet werden. Vor ein solches Collegium sollen die Zanksüchtigen, Trägen, das zügellose Gesinde, ungehorsame Kinder, uneinige Ehegatten vorgeladen werden, und die Geistlichen in demselben auf wahre Buße dringen, die Unbußfertigen aber vom Sakrament zurückhalten. „Ich will nicht, daß die Geistlichen über die Gewissen herrschen sollen, ich will nur der offenbaren, überwiesenen Gottlosigkeit begegnen, gegen welche Manche allzu nachsichtig sind."

Eine ſolche rein kirchliche Disciplin beſtand jedoch damals in der lutheriſchen Kirche nirgends, überall war ſie mehr oder weniger mit der polizeilichen Inſtitution verſchmolzen. Andreä war nun der Mann nicht, welcher, dem unausführbaren Ideal nachſtrebend, das wirklich Ausführbare vernachläſſigte. So ließ auch er ſich mit dem Inſtitute von „Kirchenconventen“ genügen, von Collegien aus den geiſtlichen und weltlichen Beamten mit Zuziehung von zwei bis drei unbeſcholtenen Gerichts- und Rathsperſonen gebildet. Vor dieſem Collegium ſollten die Vergehen gegen die erſte Geſetztafel gerügt werden: Aberglauben, Mißbrauch des Namens Gottes, Sabbathsentheiligung ꝛc., die aber gegen die zweite Geſetztafel: Murren gegen die Obrigkeit, Vernachläſſigung der Eltern, böſe Ehen, Unkeuſchheit u. ſ. w., bloß vor dem Pfarrer und dem Schultheißen in Verbindung mit einigen Richtern. Dieſe Gerichte ſollten die ſittliche Rüge vollziehen, bei ſchwereren Vergehen die Uebergabe zu obrigkeitlicher Beſtrafung. Aber auch die Herſtellung der rein kirchlichen Strafe ließ Andreä ſich angelegen ſeyn. Der kirchliche Bann und die Kirchenbuße war in Würtemberg durch eine Verordnung vom Jahre 1621 „aus bewegenden Urſachen“ ſogar geſetzlich abgeſchafft und dieſe Verordnung durch das Generalreſkript von 1630 beſtätigt worden. Der Einfluß Andreä's bewirkte es, daß durch das Generalreſkript von 1642 dieſelbe förmlich wieder hergeſtellt wurde: „Damit ſolche Verbrecher“ — heißt es — „nicht allein von uns, der weltlichen Obrigkeit, geſtraft, ſondern auch der eifrige Gott als ein keuſches, reines Weſen ſammt ſeiner chriſtlichen Kirche und Gemeinde durch öffentliche Bekenntniß der begangenen Sünden Reue und Leid über dieſelben, auch demüthige Abbitte des gegebenen Aergerniſſes wiederum verſöhnt und die ehebrecheriſche Perſon zugleich auch die verſcherzte Gnade Gottes wiederum erlangen und zu einem Mitglied der chriſtlichen Kirche, von deren Gemeinſchaft ſie ſich ſelbſt ausgeſchloſſen, wieder aufgenommen werden möge.“ — Solcher Sittenſtrenge ſuchten die Vornehmen ſich zu entziehen und richteten ſich mit der Bitte um Befreiung von derſelben an den Landesfürſten. Dieß kam bei einem jungen Manne vor, welcher, im Begriff ſich zu verheirathen, zwei Mädchen geſchwängert hatte. Mit dem ernſteſten Nachdrucke widerſetzte ſich das Conſiſtorium dieſem Anſinnen, „damit es nicht ſcheine, als ſey das neue Kirchengeſetz nur gegen die Tauben und nicht gegen die Raben gerichtet.“ Der von der Sache genauer unterrichtete Fürſt ließ ſich auch wirklich bewegen, das von der Familie des Verbrechers ausgegangene Geſuch um Befreiung von der Strafe abzuſchlagen.— Ferner war es Andreä gelungen, die ſeit 6 Jahren nicht mehr gehaltenen Diöceſanconvente wieder herzuſtellen; als aber durch dieſelben wenig ausgerichtet wurde, weil man „Arzenei für die Füße verordnete, während das Uebel im Kopfe lag“, ſo erpreßte er endlich eine gemeinſchaftliche Berathung der Fürſten und der Stände, in welcher man ſich über 12 Artikel zur Aufrichtung des geiſtlichen Standes, des theologiſchen Stiftes in Tübingen und der Kirchenzucht vereinigte. Unter den Artikeln nennt Andreä in einem Briefe folgende: „1) sacra nobis subducta redduntor; 2) princeps ipse stipendium 50 alumnorum alito, ministris salarium ex publico solvitor; 3) censura contra luxum, venerem, blasphemias etc. sine venia instituitor“ etc.

Die Fruchtloſigkeit mehrerer ſeiner Bemühungen im Conſiſtorium bewogen ihn, wie er ſagt, ſich ernſtlicher ſeinem Predigtamte zuzuwenden. Zweimal in der Woche pflegte er zu predigen, und bei der mehrjährigen Krankheit ſeines Collegen Herbrand kam es vor, daß er in 5 Jahren nicht weniger als 205 Predigten zu halten gehabt. Der Lohn ſeines Amtes war indeſſen ein ſo ungewiſſer, daß er in drei Jahren davon nicht mehr als 150 Gulden ausgezahlt erhielt. Zu ſeinen Ausgaben reichte eine ſo kärgliche Summe nicht aus; denn eine beſtändige Herberge war ſein Haus für bedürftige Prediger, Schulmänner, reiſende Künſtler und die große Zahl ſeiner beſuchenden auswärtigen Freunde, wozu kam, daß er nicht ſelten die Kinder verſtorbener Freunde bei ſich aufnahm, um ſie zu verpflegen und zu erziehen. Auch die von ſeinen beiden Tochtermännern ihm dargereichte Beihülfe würde nicht ausgereicht haben, hätte ſich ihm nicht

noch eine andere auswärtige Hülfsquelle dargeboten. Diese eröffnete sich ihm durch die nähere Befreundung mit Herzog August von Braunschweig-Lüneburg.

Unter den Fürsten jener Zeit zeichnete sich Herzog August durch literarische, künstlerische und theologische Interessen aus; auch zeigte er manchen christlichen Männern jener Zeit, einem Arndt, Saubert in Nürnberg, namentlich seinem Calixt in Helmstädt, eine wohlwollende Theilnahme. Was nun Andreä von diesem Fürsten vernommen hatte, zog ihn so zu demselben hin, daß er schon in Calw eine Verbindung mit ihm anzuknüpfen gewünscht hatte. Nach seiner Versetzung nach Stuttgart ergriff er selbst die Initiative hiezu. Es war eine Lieblingsidee des Herzogs, eine paraphrastische Evangelienharmonie auszuarbeiten, und hiezu bot Andreä ihm seine Hülfe an, nahm auch Gelegenheit, ihm für sein Raritätenkabinet manche Curiositäten zu übersenden. Hierauf folgte schon nach dem sechsten Briefe ein Gnadengeschenk von 300 Thalern, welches sich 1642 wiederholte. Durch diese ungewöhnliche Huld — zumal in den drückenden Kriegszeiten — kühner geworden, bittet ihn — man sieht nicht recht, zu welchem Zwecke — Andreä um Ertheilung des Titels eines geistlichen consiliarii des Herzogs, wiewohl ohne Gehalt. Die Gunst aber seines hohen Gönners begnügt sich nicht bloß mit der Gewährung jener Bitte, sondern fügt die Zusicherung eines jährlichen Gehaltes von 400 Thalern dazu. Um nun einen so beträchtlichen Gehalt — selbst der große Calixt bezog für sein Professorat nur 500 Thlr. — nicht als Sinecure zu verzehren, betrieb Andreä nicht nur den Briefwechsel mit dem Herzog auf's Lebhafteste, sondern eröffnete auch einen solchen mit den Prinzen und Prinzessinnen des braunschweigischen Hofes — nicht von religiösem, sondern nur von dilettantischem Inhalt. Durch die reiche Munificenz von Herzog August, welchen seitdem Andreä nicht aufhört in den ungemessensten Lobpreisungen zu feiern, wurde ihm nun eine wesentliche Verbesserung seiner ökonomischen Lage zu Theil, wie auch eine unerschöpfliche Quelle geistiger Erheiterung. Er wurde in den Stand gesetzt, sich eine ländliche Besitzung anzuschaffen, später auch ein stattliches Wohnhaus in Stuttgart.

Eine solche Erheiterung that dem Manne auch noth, welcher seit der Mitte der vierziger Jahre mehr und mehr einer mit einem schweren Unterleibsleiden verbundenen nervösen Depression verfällt, unter welcher seine frühere Heiterkeit und Thatkraft unterliegt. „Mit Wehmuth vergleicht man sein Bildniß, wie es in Calw und wie es in Stuttgart entworfen werden müßte. Dort ist noch ein sanftes Feuer, eine seelenvolle Freundlichkeit, ein lieblicher Adel über seine Gesichtszüge ausgegossen; hier hat der Schmerz bedeutende Runzeln in sein Gesicht gegraben, seine Augenbrauen verzogen und sein Gesicht in eine erschreckende Düsterheit gehüllt; sonst spielt er bei der Versammlung seiner Kinder, welche Morgens und Abends in der Schrift lasen und geistliche Lieder sangen, die Harfe, nun unterließ er dieses meistentheils.“ Zwei Jahre lang zog sich der so gesellige Mann von allem Umgange zurück und hielt 1646 beim Herzog um seine Entlassung an. Aus huldvoller Gesinnung wurde ihm dieselbe verweigert, dagegen gestattet, von seinen Amtsgeschäften je nach seinem Bedürfniß sich zurückzuziehen.

Im Jahre 1650 erhielt er die Abtei Bebenhausen, und jetzt, wo Andreä weniger durch seine Geschäfte gebunden, konnte auch sein braunschweigischer hoher Gönner nicht länger dem Verlangen entsagen, seinen vieljährigen Freund, mit dem er im Laufe der Jahre gegen 900 Briefe gewechselt, endlich einmal von Angesicht kennen zu lernen. Zur möglichsten Erleichterung der Reise für den von vielfachen Krankheitsbürden heimgesuchten, alternden Mann wurde ihm in einem verschlossenen Wagen unter Begleitung von zwei Reitern und mehreren Knechten eine bequeme Reisesänfte zugeschickt, — doch es war zu spät. Neue schwere Krankheitsanfälle stellten sich ein und nöthigten den Leidenden, dem heißesten Wunsche, welchen er noch in seinem Leben hatte, zu entsagen. Da mit Bebenhausen eine General-Superintendentur verknüpft war, so wurde Andreä, um auch von diesen Geschäften ihn zu befreien, im Jahre 1654 von dort auf die noch einträg-

lichere Abtei Adelsberg versetzt. Aber „sein Leben war bereits nichts mehr, als ein Kampf mit dem Tode, welcher endlich mit dem 27. Juni eintrat.“

Andreä ist ein christlicher Karakter, begeistert von der Herrlichkeit des Christenthums, wie einer der christlichen Altväter, dafür sprechen seine beiden Schriften: Christiani cosmoxeni genitura, und seine Respublica christiana, — aber vor allen Theologen der lutherischen Kirche ist er durch die Expansion und Universalität seines Geistes ausgezeichnet. Nichts Wissenswürdiges in Kunst und Wissenschaft ist ihm gleichgültig. Er ist ein gelehrter Mann, aber kein Arbeiter und Forscher, sondern ein geistreicher Dilettant; gegen hundert Schriften (93) sind von ihm ausgegangen, aber alles nur Gelegenheitsschriften von geringem und geringstem Umfange. Er ist ein sittlicher Karakter von unerschütterlichem Muth und seltener Ausdauer und Thatkraft — so haben wir ihn in seinem Mannesalter kennen lernen, und doch hat er die eigenthümlichen Vorzüge und Schwäche der weiblichen Natur. (S. die einzelnen hierhergehörigen Züge in Tholuck's „Lebenszeugen der luther. Kirche“, S. 331.) Er besitzt die zarte Empfindsamkeit, die mikrologische Feinsinnigkeit, die überschwängliche Phantasie des weiblichen Karakters, auf der anderen Seite den Mangel an Nüchternheit, wo irgend persönliche Affekte in's Spiel kommen, eine große Verletzlichkeit und Reizbarkeit. Andreä ist ein lutherischer Christ, mit völliger Ueberzeugung dem Dogma seiner Kirche treu und voll Antipathie gegen den Calvinismus nicht weniger, als sein Ahnherr Jakob Andreä. Aber das Bekenntniß: Christianus mihi nomen, Lutheranus cognomen, billigt er nicht bloß wie die Anderen, er bewährt es. Immer bildet Christus und christiana religio, nie ein streitiges confessionelles Dogma den Mittelpunkt seines Interesses. Mit dem Bischof der böhmischen Brüder, Comenius, steht er in herzlichem Briefwechsel, er spricht von Grotius mit liebevoller Ehrfurcht; mit dem von allen damaligen Lutheranern perhorrescirten Schottländer Duräus, dem Unionsreisenden für Vereinigung der Lutheraner mit den Calvinisten, läßt er sich in Briefwechsel ein. Er kennt den Werth der Reinheit des Dogma's, aber verschieden von den lutherischen Theologen der Zeit ist er durch und durch ein praktischer und Pektoraltheologe: er verlangt einen calidus affectus und ein ardens pectus. „Während Einige meinen, daß sie zur Wissenschaft, Andere, daß sie zum Besitzthum oder um Lob zu erwerben geboren sind“ — schreibt er im Jahre 1617 in seiner institutio — „so sollt ihr wissen, daß ihr allein zur Uebung der Tugend und zur Uebung im Christenthum in der Welt seyd.“ Als den Grund aller jener schweren Heimsuchungen Gottes über Deutschland und seine Kirche gibt er namentlich an: Die Verirrungen und scholastischen Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arndt der Ketzerei anzuklagen gewagt hatten.

Ein Zug seiner weiblichen Natur ist sein Freundschaftscultus, in welchem er — ein Vater Gleim des 17. Jahrhunderts — jede Diskrimination verliert. — Es war am Anfange des Jahrhunderts eine Zeit, wo hie und da mystische und alchymistische Gesellschaften sich zu bilden angefangen hatten. Im Jahre 1614 erschien eine Schrift: „Fama fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes“, und 1615 eine „Confessio oder Bekenntnuß der Societät und Bruderschaft RC.“ Ob diese Schriften den jugendlichen Andreä zum Verfasser haben und ob ihr Endzweck die Verspottung des mystischen Treibens der Zeit sey, ist nach so vielen Untersuchungen auch jetzt noch eine offene Frage. (Vgl. den Art. „Rosenkreuzer“ und den Beitrag zu dieser Untersuchung von Henke in der „Deutschen Zeitschrift“, Jahrg. 1852. Nr. 33—35. 44.) Jedenfalls waren es diese Schriften, welche, wie Andreä in einem Schreiben an Comenius selbst sagt, seinem freundschaftsbedürftigen Gemüthe die Veranlassung wurden, eine Geistesgemeinschaft zu stiften, in welcher Christus der Mittelpunkt sey. Er läßt im Jahre 1617 eine invitatio fraternitatis Christi ad amoris candidatos (2 Thle. 1618) und 1620 die Schriftchen: Christianae societatis idea, und christiani amoris dextra porrecta ausgehen und gibt in dem erwähnten Briefe an Comenius als Veranlassung an:

scopus fuit Christum loco suo restituere pulsis passim idolis sive religiosis, sive literariis. Es waren 24 Männer, welche er durch Zusendung der dextera porrecta zu diesem Zwecke zu vereinigen suchte — zum Theil durch ihre Frömmigkeit auch sonst bekannt: Arndt in Celle, Gerhard, Saubert in Nürnberg, Leyser in Leipzig, der Mediciner Daniel Sennert in Wittenberg. Die Kriegsdrangsale ließen es zur Verwirklichung des Planes nicht kommen, weshalb Andreä, wie er dem Herzog August mittheilt, im Jahre 1628 bei einer Reise nach Nürnberg sich darauf beschränkte, mit seinem Saubert, dem Nürnberger Pastor Leibnitz und einem dortigen Patricier Beier, denen sich später noch einige andere Nürnberger und Würtemberger anschlossen, sich zu einem solchen Bündniß zusammenzuschließen, dessen Idee er in dem Schriftchen ausspricht: Verae unionis in Christo Jesu specimen, selectissimis, probatissimis amicis sacrum, 1628. Als Theilnehmer will er nur Genossen desselben Bekenntnisses und fügt auch noch die Clausel hinzu: „Ohne allen Eintrag für das von Gott geordnete Amt." Der Einsicht von Herzog August stellt er anheim, ob es nicht nach hergestelltem Frieden zu einer umfassenden Ausführung dieses Planes kommen könne.

Bei dem geringen Umfange seiner Schriftchen sind dieselben zum Theil untergegangen, und nur Literatoren haben sich ihre Sammlung zur Aufgabe gesetzt. Vergl. das Verzeichniß von V. Andreä's Schriften von Burk, 1793, ein in der v. Meusebach'schen Bibliothek in Berlin befindliches Exemplar dieses Verzeichnisses enthält von der Hand dieses Bibliophilen beachtenswerthe Beiträge. „Es sind nicht Schriften, sondern Schriftchen" — heißt es in dem Aufsatze von Herder über Andreä —; nicht große leere Säle, sondern niedliche Wohnzimmer, zum Theil voll seltenen, ungesuchten Merkwürdigkeiten; Aufsätze, die der Pöbel seiner Zeit anstaunte, die auch Vielen unserer Zeit zuweilen befremdend, hie und da unverständlich und als Spielzeug vorkommen müssen; die aber alle von der feinen Erfindungs- und Einbildungskraft, vom richtigen Gefühl und scharfen Urtheil, von der ausgebreiteten Kenntniß und dem wiewohl unausgebildeten Dichtergeist des Verfassers zeugen." Sie sind fast sämmtlich lateinisch geschrieben, in dem rhetorisch überladenen Latein der gesunkenen Latinität, meist in dem Geschmack der Italiener jener Zeit emblematisch und allegorisch. Das Schriftchen: „Geistliche Kurzweil", 1619, gab Herder die Veranlassung zur pietätsvollen Erneuerung des Andenkens an Andreä im „Deutschen Museum", 1779, und in den „Zerstreuten Blättern", 5. Sammlung. Diese deutschen Reime sind in kunstlosen Knittelversen hingeschrieben, aber fromm, treuherzig und witzig.

Hauptquellen: Die im J. 1642 von Andreä verfaßte und Herzog August gewidmete Selbstbiographie, lateinisch von Rheinwald 1849 herausgegeben, deutsch von Seybold, 1799. — Petersen, „Leben Andreä's", in dem Würtembergischen Repertorium der Literatur. St. 1. — Hoßbach, V. Andreä und sein Zeitalter. 1819. — Henke, „Mittheilungen aus dem Verkehr Andreä's mit Herzog August" in der Deutschen Zeitschrift ꝛc. 1852. Nr. 33—35. 44. — Eine kurze Skizze von Grüneisen, in Piper's „Evangel. Jahrbuch" 1851. — Tholuck, „Lebenszeugen der evangelischen Kirche", S. 314 f. A. Tholuck.

Angelici, Engelsverehrer. Sie werden zunächst von Epiphanius (Sancti Epiphanii — contra octoginta haereses opus. Lutet. Par. 1712. Haer. 60. pag. 420) als eine Sekte genannt, die aber nur kurze Zeit bestanden habe. Er bemerkt, daß er von der Sekte nur habe sprechen hören, und weiß gar keine nähere Auskunft über die Zeit und den Ort ihrer Entstehung, über den Grund ihres Namens und über die Eigenthümlichkeit ihrer Ansichten zu geben, doch stellt er drei Vermuthungen auf, weshalb die Sekte den Namen „Angelici" geführt haben möchte, — entweder, weil sie behauptet hätte, daß die Welt von den Engeln geschaffen worden wäre, oder weil sie der Meinung gewesen wäre, ein den Engeln gleiches Leben zu führen, oder weil sie in Angelina, einem jenseit Mesopotamien gelegenen Orte, gewohnt haben sollte. Die zweite Ansicht vertritt auch Augustin (de haeres. c. 39), der die Sekte aber nur aus

Epiphanius kennt, doch glaubt er den Namen auch davon herleiten zu können, daß die Sekte behauptet habe, von den Engeln die göttliche Erkenntniß erhalten zu haben. Der Sage nach soll Theophilus, Bischof von Apamea, sie kirchlich überwunden haben. Wahrscheinlich hat gar keine eigentliche Sekte der Angelici bestanden und der Name ist wohl nur als eine spöttische Bezeichnung solchen gnostischen Parteien beigelegt worden, welche die Engel als Weltschöpfer bezeichneten. Vgl. Ch. W. Franz Walch's Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien. Bd. II. Leipz. 1764. S. 177 ff. Neudecker.

Angers, Synoden daselbst. Die Synoden, welche in Angers gehalten worden sind, fallen in den Zeitraum vom 5. Jahrhundert bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts. Das erste Concil, welches hier stattfand (Concilium Andegavense), wurde im Jahre 455 veranstaltet; dem Baronius verdanken wir die erste Nachricht über dasselbe. Die Veranlassung zur Veranstaltung des Concils lag darin, daß zu Angers eine Bischofswahl vorgenommen werden sollte. Unter den zwölf Canonen, die von den versammelten Geistlichen theils von Neuem bestätigt, theils neu aufgestellt wurden, verdienen folgende erwähnt zu werden: Can. 1. gebietet, daß die Geistlichen in Streitigkeiten nur bei den Bischöfen Recht suchen, ohne deren Rath aber an weltliche Gerichte sich nicht wenden, auch ohne Zustimmung jener sich nicht entfernen sollen; Can. 4. untersagt den Geistlichen den Umgang mit fremden Frauenzimmern und verbietet ihnen bei Strafe des Ausschlusses von der Communion, sich an dem Verrathe oder an der Einnahme einer Stadt zu betheiligen; Can. 6. erklärt sich gegen ehebrecherischen Umgang; Can. 7. gegen den Austritt aus dem geistlichen Stande; Can. 10. gegen die Excommunikation der Laien ohne genügend nachgewiesene Schuld; Can. 11. gegen die Ordination verheiratheter Geistlicher zu Diakonen oder Presbytern. S. Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones etc. (Studio P. Joannis Harduini). Tom. II. Par. 1714. Pag. 778 sq.

Ein zweites Concil, das zu Angers etwa im Jahre 1055 gehalten und gegen die ketzerische Lehre des Berengar von Tours (s. d. Art.) über das Abendmahl gerichtet gewesen seyn soll, wird mit wenigen Worten erwähnt in Critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos Caesaris Cardinalis Baronii — auctore Antonio Pagi. Tom. IV. Antv. 1705. Pag. 200.

Ein Concil, das im J. 1269 zu Angers abgehalten wurde, beschäftigte sich damit, theils gegen diejenigen sich auszusprechen, welche verhinderten, Schenkungen und Legate den Kirchen zuzuweisen, theils zu erklären, daß die aus früheren Concilien abgegebenen kanonischen Bestimmungen in Betreff derjenigen Geistlichen in Kraft fortbestehen, welche in weltlichen Dingen vor weltlichen Gerichten sich zu Anwaltsdiensten verstehen würden; s. Acta Conciliorum etc. Tom. VII. Pag. 647.

Ein neues Concil wurde dann im Jahre 1279 zu Angers gehalten. Man gab hier 5 Canones, die sich vornehmlich nur auf die Erneuerung oder Wiederherstellung früherer kirchlicher Verordnungen bezogen und nur insofern merkwürdig sind, als sie Zeugniß dafür ablegen, daß kanonische Bestimmungen immer wiederholt werden mußten, weil sie nicht gehalten wurden. Jene Canones handeln wesentlich davon, kirchliche Personen nicht vor das weltliche Gericht zu ziehen, Ordinationsbestellungen sich nicht bezahlen zu lassen, kirchliche Beerdigungen ohne Zustimmung des Parochial-Presbyters nicht vorzunehmen; Geistliche, die während eines Jahres im Banne geblieben sind, ohne sich um diesen zu kümmern, sollen angehalten werden, die Absolution zu nehmen, die Bischöfe aber in allen Fällen absolviren können, in welchen das Concil selbst excommunicirt oder absolvirt; s. Acta Conciliorum etc. Tom. VII. Pag. 815.

In ähnlicher Weise beschäftigte sich das im J. 1365 zu Angers gehaltene Concil vornehmlich mit Bestimmungen für die Ausübung der kirchlichen Disciplin; es stellte 34 Canones auf, welche unter Anderem über den Mißbrauch mit Reskripten des päbstlichen Stuhles und mit der Uebertragung von Beneficien bei nicht gesetzlichem Alter, über das Amt des Archidiakonus und das ehrbare Leben der Geistlichen, über die See-

lenmeſſen, über die religiöſen Häuſer, über die Immunität der Kirchen, über die Publikation der Excommunikation und dergl. ſich ausſprechen; ſ. Acta Conciliorum etc. T. VII. p. 1772 sq.

Das im Jahre 1448 zu Angers gehaltene Concil wiederholte in 17 Canones nur die wichtigſten Beſtimmungen, welche in dem letzten Concil gegeben worden waren, indem es außerdem einige andere hinzufügte, namentlich über das Schweigen im Chore, über verbotene Spiele, über Mißbräuche beim Predigen und bei den Meſſen, über Reliquien und Indulgenzen, ſ. Acta Conciliorum etc. Tom. IX. Pag. 1341 sq. In Chr. W. F. Walch's Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Kirchenverſammlungen, Leipz. 1759, iſt S. 887 mit Hinweiſung auf Harduin's Acta Conciliorum etc. T. X. Pag. 1211 sq. erwähnt, daß im J. 1581 oder 1583 noch ein Concil zu Angers gehalten worden ſey, doch ſagen die genannten Acta gar nichts davon. Neudecker.

Anna Comnena, die Tochter des Kaiſers Alexius I. (ſ. d. Art.) und ſeiner Gemahlin Irene, verdankt die vorzügliche Beachtung, welche ihr zu Theil geworden iſt, nicht ſowohl ihrer glänzenden Stellung im Leben, als vielmehr ihren ausgezeichneten Geiſtesgaben, ihrer ausgebreiteten Gelehrſamkeit und ihren Leiſtungen auf dem Gebiete der Geſchichte. Im Jahre 1083 zu Conſtantinopel geboren, wo ſeit der Regierung des erſten Comnenen Iſaak (1057 — 1059) ein neues Leben in den durch das Mönchsweſen beſchränkten und faſt erſtorbenen Wiſſenſchaften erwacht war, fand ihre lebhafte Wißbegierde frühzeitig reichliche Nahrung und Anregung in dem Unterrichte der tüchtigſten und berühmteſten Männer, welche ihr die Wiſſenſchaften gleichfalls liebender und pflegender Vater zu ihren Lehrern ſorgfältig ausgewählt hatte. Hauptſächlich waren es die griechiſche Sprache und Literatur, die Beredtſamkeit, die Philoſophie und die Theologie, denen ſie den beharrlichſten Fleiß widmete. In der That machte ſie in denſelben ſo glückliche Fortſchritte, daß nicht nur die Zeitgenoſſen ihrem Geiſte und ihrer Gelehrſamkeit die größten Lobſprüche ertheilten, ſondern auch die ſpäteren Zeiten dieſem günſtigen Urtheile beiſtimmten. Der höchſte Genuß ihres Lebens beſtand in dem Umgange mit Gelehrten, mit denen ſie ſich über wiſſenſchaftliche Gegenſtände unterhielt oder über ſtreitige Fragen eifrig diſputirte.

Sobald Anna in das Alter der Jungfrau eingetreten war, wurde ſie von ihren Eltern dem Conſtantinus Dukas, einem Sohne des früheren Kaiſers Michael, verlobt, und als dieſer nicht lange darauf ſtarb, mit dem auch als Geſchichtsſchreiber rühmlichſt bekannten, zur Würde des Cäſar erhobenen Nicephorus Bryennius aus Oreſias in Macedonien vermählt. Die vielſeitige Bildung, die Liebenswürdigkeit und wohlwollende Menſchenfreundlichkeit, durch welche ſie ſich in dieſem, wie in andern Verhältniſſen des Lebens auszeichnete, erwarben ihr die allgemeine Liebe und Achtung bei Vornehmen und Geringen. Doch waren dieſe ſchönen Eigenſchaften ihres Karakters mit einer ſo maßloſen Ehrſucht und Herrſchbegierde verbunden, daß ſie ſich nach dem Tode ihres Vaters verleiten ließ, im Einverſtändniß mit ihrer Mutter Irene eine Verſchwörung gegen ihren Bruder, den Kaiſer Johann Comnenus oder Kalojohannes, anzuſtiften, um denſelben von dem väterlichen Throne zu ſtoßen und ihren Gemahl an deſſen Stelle zu ſetzen. Indeſſen ſcheiterte ihr rechtwidriges Beginnen an der Unentſchloſſenheit und dem Wankelmuthe des Nicephorus, den ſie deshalb bitter tadelte und in ihrem Verdruſſe über das Mißlingen ihrer Abſicht ſich nicht enthalten konnte, ſelbſt die Natur anzuklagen, daß dieſe ſie zur Frau und den Nicephorus zum Manne geſchaffen habe. Seit dieſer Zeit zog ſie ſich nach und nach immer mehr von dem öffentlichen Leben zurück und widmete ſich, nachdem ihr Gemahl 1137 geſtorben war, bis zu ihrem erſt nach 1148 erfolgten Tode ausſchließlich den hiſtoriſchen Studien. Die reife Frucht derſelben iſt die aus funfzehn Büchern beſtehende Alexias, eine ausführliche, geiſtvoll und in ſchöner Sprache verfaßte Geſchichte des Lebens und der Regierung ihres Vaters Alexius. Durch anziehende Darſtellung und Reichhaltigkeit des Stoffes ausgezeichnet, iſt dies Werk für die Geſchichte des byzantiniſchen Reiches und der Kreuzzüge um ſo werthvoller, da die

Verfaſſerin den von ihr erzählten Ereigniſſen und den handelnden Perſonen ſehr nahe ſtand und über die Quellen, aus denen ſie ſchöpfte, ausreichende Auskunft giebt. Gleichwohl iſt ihre Glaubwürdigkeit und Unparteilichkeit nicht unangefochten geblieben, weil ſie in ihren Angaben, vornehmlich da, wo der Karakter ihres Vaters in Betracht kommt, nicht ſelten von denen der lateiniſchen Schriftſteller jener Zeit auffallend abweicht. Allein wenn ſie auch in dieſer Rückſicht von dem Vorwurfe der Einſeitigkeit in ihrer Auffaſſung und Beurtheilung der Ereigniſſe nicht freizuſprechen iſt, ſo hat ſie doch nirgends abſichtlich die Wahrheit verletzt und iſt nur ihrer aus dem religiöſen Glauben und dem Karakter ihres Volkes hervorgegangenen Ueberzeugung gefolgt.

Die älteſte, aber lückenhafte Ausgabe der Alexias erſchien von David Höſchel zu Augsburg 1610 in 4. Darauf gab das Werk Peter Pouſſines vollſtändig mit einer lateiniſchen Ueberſetzung und vielen erläuternden Anmerkungen unter dem Titel: Annae Comnenae Porphyrogenitae Caesarissae Alexias, sive de rebus ab Alexio Imperatore vel ejus tempore gestis, libri quindecim zu Paris 1654 in Folio heraus. Nach dieſer Ausgabe wurde es im XI. Bande des Corpus hist. Byzant. zu Venedig 1729 wieder abgedruckt. Eine deutſche Ueberſetzung deſſelben befindet ſich in Fr. Schiller's allgemeiner Sammlung hiſtoriſcher Memoiren, Abth.: I, Bd. 1 und 2, Jena 1790. 8.

Vergl. G. I. Vossius, de hist. graecis, lib. 2 c. 27; G. Cave H. L. SS. Eccles. Tom. II, p. 200; Fabricii Bibl. Gr. ed Harles, T. VII, p. 726 sqq.; Meusel, Bibl hist. V, 1. p. 253 ff.; G. Ch. Hamberger, zuverläſſige Nachrichten, Th. 4, S. 182 ff.; Hegewiſch, hiſtoriſche und literariſche Aufſätze (Kiel 1801), S. 121 ff.; C. Wachler, Handbuch der Geſchichte der Literatur, Theil II. S. 125 der 2. Aufl., Leipzig 1823. G. H. Klippel.

Anſe, Synoden daſelbſt. Die Concilien, welche in Anſe ſtattgefunden haben, ſind Provinzialſynoden und für die Entwickelung der kirchlichen Angelegenheiten wie für die Feſtſtellung kirchlicher Zeitfragen nicht von Bedeutung geweſen. Das erſte Concil zu Anſe (Concilium Ansanum) fällt in das Jahr 990, oder wohl richtiger in das Jahr 994. Es beſchäftigte ſich vornehmlich mit der Beſtätigung der dem Cluniacenſer Kloſter zu Anſe zugehörigen Beſitzungen und gab einige die kirchliche Disciplin betreffende Beſtimmungen, wie über die Aufbewahrung der Hoſtie in der Kirche, über die Theilnahme an den Vigilien, über das für Kleriker erlaſſene Verbot des Jagdvergnügens und des Umganges mit Frauen, Wahrſagereien zu treiben u. dergl. Die Annahme, daß in Anſe zwei Concilien gehalten worden ſeyen, das eine im Jahre 990, das andere im Jahre 994, iſt von Manſi als falſch dargethan worden, ſ. Joannes Dominicus Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio etc. T. XIX. Venet. 1714, p. 101 sqq. Das im Jahre 1025 in Anſe gehaltene Concil erſtreckte ſeine Thätigkeit nur darauf, den Erzbiſchof von Vienne in die Schranken zu verweiſen, da er gegen die canoniſchen Beſtimmungen Mönchen, die nicht zu ſeinem Sprengel gehörten, die Weihen verliehen hatte, ſ. Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones etc. (Studio P. Joannis Harduini) T. VI, Pars 1, Par. 1714, p. 841. Ganz unerheblich war das im Jahre 1070 in Anſe gehaltene Concil, welches nur auf die Schenkung eines Kloſters ſich bezog, ſ. Acta Conciliorum etc. a. a. O., p. 1163. Von einem anderen im Jahre 1077 zu Anſe gehaltenen Concil wiſſen wir nichts weiter, als daß es vom Biſchof Hugo veranſtaltet wurde, der als Legat von Gregor VII. mit großem Eifer im Sinne des päbſtlichen Stuhles thätig war, ſ. Acta Conciliorum etc. a. a. O., p. 1569. Im Jahre 1100 kamen wieder einige Erzbiſchöfe und Biſchöfe in Anſe zuſammen, handelten über einen Kreuzzug nach Jeruſalem und beſchloſſen, daß diejenigen, welche die Theilnahme an demſelben zwar gelobt, aber ihr Gelübde nicht erfüllt hatten, bis zu deſſen Erfüllung von der kirchlichen Gemeinſchaft ausgeſchloſſen bleiben ſollten. In Betreff des Erzbiſchofs von Lyon, der ſich zu einer Wallfahrt bereit erklärt hatte, gab der päbſtliche Stuhl noch beſondere Beſtimmungen, ſ. Acta Concilio-

rum etc. T. VI, Pars 2, p. 1862; Mansi a. a. O., T. XX, Venet. 1725, p. 1127. Von dem im Jahre 1112 zu Anſe gehaltenen Concil iſt weiter nichts bekannt, als daß es über den Glauben und über die von den Laien vollzogene Inveſtitur handeln ſollte. Der Erzbiſchof von Lyon, Johann, berief das Concil, an dem aber die Biſchöfe von Sens Theil zu nehmen ablehnten; ſie erklärten ſich darüber ausführlich in einem an den Erzbiſchof Johann gerichteten Synodalſchreiben, ſ. Acta Conciliorum etc. T. VI, Pars 2, p. 1915 sqq. Endlich wurde im Jahre 1299 noch ein Concil zu Anſe gehalten, das vorzugsweiſe auf die Lyoner Diöceſe ſich erſtreckte, die für dieſelbe auf früheren Concilien gegebenen Beſtimmungen bekräftigte und erneuerte und außerdem noch mehre Disciplinarverfügungen erließ, z. B. in Betreff der Meßfeier für die Erhaltung des Friedens und das Wohl der Kirche, in Betreff der Meineidigen, Excommunicirten, Verfolger von Biſchöfen und Prälaten, weltlichen Richter, Verächter des Interdikts u. ſ. w. ſ. Mansi a. a. O., T. XXIV, Venet. 1780, p. 1218 sq. Neudecker.

Anterus, Pabſt, war im Jahre 235 eine kurze Zeit Beſitzer des römiſchen Stuhles. Für die Geſchichte des Pabſtthumes und der Kirche iſt er ohne Bedeutung. Nach Euſebius (Histor. eccles. VI. p. 29) iſt er in der erſten Zeit der Regierung des Kaiſers Gordian geſtorben. Einige laſſen ihn einen natürlichen, Andere einen gewaltſamen Tod gefunden haben. Als ſein Vorgänger wird Pontian (vgl. Th. X, S. 476), als ſein Nachfolger Fabian (ſ. d. Art.) bezeichnet. N.

Anton, Paul, ein Glied jenes Triumvirats: Breithaupt, Anton, Francke, welches der Halliſchen theologiſchen Fakultät bei ihrem Entſtehen ihre geiſtige Signatur aufgeprägt hat und ihr einen weitgreifenden Einfluß verlieh.

Anton wurde geboren 1661 zu Hirſchfeld in der Oberlauſitz. Er bezog 1680 die Univerſität Leipzig, wo er Hauslehrer bei Menken wurde. Dort war er einer jener Magiſter, welche ſich mit Francke zu den Collegia biblica vereinigten; im Jahre 1687 wurde ihm die Auszeichnung zu Theil, Reiſeprediger bei dem ſächſiſchen Prinzen Friedrich Auguſt, dem nachmaligen Kurfürſten, zu werden, in deſſen Geſellſchaft er Frankreich, Spanien, Portugal und Italien beſuchte. Im Jahre 1689 von dieſer Reiſe zurückgekehrt, erhielt er ſofort die Superintendentur Rochlitz, folgte aber 1692 dem Rufe zum Hofprediger in Eiſenach und wurde von dort auf Spener's Vorſchlag im J. 1695 als Profeſſor und Magdeburgiſcher Conſiſtorialrath nach Halle berufen. Er ſtarb 3 Jahre ſpäter als Francke, im J. 1730.

Größer als bei ſeinen Collegen Francke und Breithaupt war bei Anton die Anhänglichkeit an die ſtrengere Lehrform der orthodoxen Theologie und an die ſymboliſchen Bücher, ein Zeugniß, welches hierüber G. Francke in der bei ſeinem Tode gehaltenen lectio paraenetica ablegt, lautet: „Unter die singularia des ſeligen Mannes rechne ich billig die große Hochachtung der ſymboliſchen Bücher. Denn man mag wohl mit Wahrheit ſagen, daß ſchwerlich ein Theologus in der evangeliſchen Kirche iſt, der die libros symbolicos ſo viel, als er geleſen, unter einander conferiret und meditiret, wie das Exemplar, ſo er gebraucht hat, und die collatio perpetua, darin in margine faſt unzählige Mal immmer von einem Ort auf den anderen remittirt, ſolches genugſam ausweiſt und alle ſeine auditores wiſſen, wie häufig er dieſelben in allen Collegien citirt hat.“ Auch mögen ſeine Reiſen und ſein Umgang mit dem Hofe dazu beigetragen haben, ſeinen Blick in Etwas zu erweitern. Löſcher betrachtet ihn „als den redlichſten unter den Halliſchen Theologen“ und wendet ſich bei ſeinen Annäherungsverſuchen an die Halliſche Fakultät an ihn als Vermittler.

In der Praxis der Frömmigkeit und der Lehrmethode unterſcheidet er ſich indeß nicht von ſeinen Collegen. Auch er hält Erbauungsſtunden, und ſeine Vorleſungen hatten durch und durch den praktiſchen Karakter. Exegeſe und Polemik waren die Hauptgegenſtände derſelben. In der letzteren, welche er unter dem Namen antitheticum las, machte er ſich zur Hauptaufgabe, die Gründe der Häreſien in dem eigenen Herzen nachzuweiſen. In der erſten lectio dieſes Collegiums äußert er ſich hierüber: „So lange

ich hier bin, welches nun ſchon über 22 Jahre, habe ich an dem Karren, in polemicis zu dociren, ziehen müſſen. Ich habe mich dazu bereden laſſen um der Noth willen und aus ſchuldiger Liebe, und habe alſo freilich müſſen ſorgen, wie es anzugreifen ſey, daher mir Manches durch die Gedanken gegangen. Ich habe aber nichts rathſamer gefunden, als bei allen Controverſen darauf zu merken, daß ein Jeder alle Häreſis in ſeinem Buſen habe, als woſelbſt man die semina findet, deswegen man alſo nicht erſt nach Paris oder Rom reiſen darf, denn weil man die Erbſünde in ſich hat, hat man auch die tenebras originales in ſich, und ich bin auch noch der Meinung, daß, wo darauf bei allen Controverſen mit Ernſt reflektirt wird, werde das studium polemicum nicht ſo ſteril und tädiös ſeyn, als es bisher geworden, da ſich alle Lumpenkerl, die ſich ein wenig haben ſignaliſiren wollen, herangemacht und ſich nur befliſſen, die Leute brav herunterzumachen."

Nach dieſer Probe wie nach den gedruckten Vorleſungen zu ſchließen, muß er ein markiger Karakter geweſen ſeyn, welcher derb und rückſichtslos dem alten Menſchen bei ſeinen Zuhörern auf den Leib gegangen. Ein Fremder, welcher zwei Monate vor ſeinem Tode ſeinen Vorleſungen beigewohnt, bezeugt ſeinen gewaltigen, großen Ernſt. „Gott will tauſend Fehler und Schwachheiten" — ſprach er unter Anderem — „an ſeinen Knechten tragen, aber nicht Falſchheit und Untreue. Man muß ihm nichts vertuſchen wollen, noch gedenken ihn um die Naſe zu drehen, ſondern frei herausgehen vor ſeinem Angeſicht." Er brach in die Worte aus: „Wenn ich das Elend der Gemeinden wegen ihrer untreuen Hirten anſehe, ſo möchte ich mich in einen Winkel ſetzen und weinen." Als Breithaupt der Tod ſeines jüngeren Collegen angezeigt wird, karakteriſirt er denſelben vor ſeinen Zuhörern mit dieſen Worten: „Ich muß an meinem Theile bekennen, überaus durch ihn erbaut worden zu ſeyn, indem ich beſtändig an ihm wahrgenommen habe, daß er in einem ſteten und geheimen Umgange mit Gott geſtanden. Er pflegte mehr mit Gott als mit Menſchen zu reden, welches er ſonderlich that, wenn er mit dieſem oder jenem Menſchen reden wollte, da er allezeit Gott zuvor in's Geheim um die nöthige Weisheit, Wahrheit und Liebe bat. Er pflegte viel mehr zu ſchweigen als zu reden. — Beſonders ſtark war bei ihm der heilige Affekt des Erbarmens. Er pflegte mit Jedermann als mit Patienten auf's Mütterlichſte umzugehen, denn er ſah die Welt nie anders an, denn als ein großes Lazareth voll kranker Menſchen."

Größere Schriften hat er nicht veröffentlicht, ſondern nur Programme und Gelegenheitsſchriften. Von den nach ſeinem Tode herausgegebenen Vorleſungen iſt die wichtigſte das von Schwentzel edirte collegium antitheticum, 1732.

Nachrichten über ſein Leben gibt das „Denkmal des Herrn Paul Anton", worin ſich ein von Anton ſelbſt bis zum J. 1725 geſchriebener Lebensabriß findet mit einem intereſſanten Anhange und einer lectio paraenetica von Gotthilf Francke, Reiſemittheilungen von ihm, die er einſt in ſeinem collegium antitheticum als Probe fruchtbringender Unterredungen mit Andersgläubigen mitgetheilt, finden ſich in der „Sammlung auserleſener Materien zum Bau des Reiches Gottes." 1731. **A. Tholuck.**

Apokryphen des Neuen Teſtaments. Ueber die Bd. XII, S. 336 dieſer Real-Encyklopädie erwähnte ſchon ſeit längerer Zeit angekündigte Sammlung apokryphiſcher Apokalypſen durch Tiſchendorf erſchien von demſelben ein vorläufig andeutender Aufſatz in den Theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1851, 2. Heft. Darnach werden die wichtigſten Beſtandtheile der Sammlung folgende vier ſein: 1) eine einer Pariſer Handſchrift entnommene griechiſche Apokalypſe des Esra, eine ſpätere aber immerhin aus manchen Analogieen erkennbare Nachbildung des alten nur noch in orientaliſchen und occidentaliſchen Ueberſetzungen auf uns gekommenen 4. Buchs Esra. 2) eine Apokalypſe des Moſes, nach drei Handſchriften. Welche Schrift unter den alten Apokryphen dieſes oder eines ähnlichen Namens hiermit wieder aufgefunden ſeyn möchte, iſt zweifelhaft; nur ſcheinen einzelne Textesſtellen dieſes Schriftſtück in die erſten

christlichen Jahrhunderte zurückzuversetzen. 3) eine zwei Handschriften entnommene Apokalypse des Paulus, und zwar ohne Zweifel dieselbe, die zuerst von Augustin und Sozomenus erwähnt wird. Der vielfach poetische Inhalt beschäftigt sich vorzugsweise mit der Verzückung des Apostels in's Paradies. 4) eine dem Johannes zugeschriebene Apokalypse, nach mehreren Handschriften. Es ist dieselbe, welche schon Birch im Auctarimm codicis apocryphi, aber in der ungenügendsten Weise veröffentlicht hat.

Zugleich mit diesen Apokalypsen wird auch die editio princeps jener unter dem Namen der κοίμησις μαρίας viel verbreitet gewesenen, und nach verschiedenen Seiten hin ausgebeuteten Schrift erscheinen, deren a. a. O. Seite 329 unter Nr. 14. gedacht worden ist. Sie bildet sowohl für den lateinischen transitus Mariae (in der Marim. Bibl. vet. pp. tom II, p. II, Lugd. 1677, p. 212 ff.) als auch für die 1854 von Max Enger edirte und durch orientalische Ausschmückung entstellte arabische Schrift, welcher der Name des Johannes als des Verfassers vorangestellt ist, was gleichfalls in manchen griechischen Handschriften geschieht, die in's hohe christliche Alterthum zurückreichende Grundlage. Die verschiedenen Anfänge des Textes, wie sie in 5 Handschriften lauten, stehen in den Stud. und Krit. a. a. O. verzeichnet.

Apollos (Apollonius) war nach Apgesch. 18, 24 ein alexandrinischer Jude, hervorragend durch Beredtsamkeit und Schriftgelehrsamkeit, was wohl auf einen Meister alexandrinischer Schriftauslegung, vielleicht speziell auf einen Jünger philonischer Weisheit schließen läßt. Er lernte das Christenthum zunächst in den Kreisen der Johannesjünger kennen; so unvollständig diese Form aber auch dem Urtheil der Apostelgeschichte (vgl. 19,2) zufolge war, so hat doch Apollos schon auf dieser Stufe aus innerem Geistesdrang und mit großem Erfolg den erschienenen Messias verkündigt (Apg. 18,25). Die paulinische Form lernte er freilich nicht durch Aquila und Priscilla zu Ephesus kennen (Apg. 18,26), von wo er mit einem Empfehlungsbriefe der Gemeinde versehen nach Korinth übersiedelte. Die daselbst kürzlich aufgeblühte Gemeinde empfing von ihm die kräftigsten Anregungen (Apg. 18,27); insonderheit war es der Nachweis einer allseitigen Vorbereitung der neuen Lehre in den alttestamentlichen Schriften, wodurch Apollos ganz im Geiste des Paulus dem Christenthume eine selbstbewußte Stellung gegenüber dem Judenthume zu verleihen wußte (Apg. 18,28). Paulus pflanzte, Apollos begoß (1 Kor. 3,6). Auch die Parteiungen, die sich später an seine Wirksamkeit in Korinth anknüpften (1 Kor. 1,12. 3,4), haben das freundliche Verhältniß zu Paulus unerschüttert gelassen (1 Kor. 3,5. 4,6), waren aber vielleicht Ursache, daß er, von Paulus selbst aufgefordert, wieder nach Korinth zurückzukehren, einem zu raschen Wiedersehen auswich (1 Kor. 16,12). Dagegen mußte er der abgerissenen Notiz Tit. 3,13 zufolge auf späteren Wegen Kreta berührt haben. Es ist begreiflich, daß ein Mann, in dessen biblischer Karakteristik Judenthum und Christenthum, Alexandrinismus und Paulinismus sich die Hände reichen, die neuere Theologie vielfach beschäftigt hat; und so ist nicht blos die Annahme, wornach er Verfasser des Hebräerbriefes wäre, unter allen in Frage kommenden Vermuthungen die wahrscheinlichste geblieben (vgl. Bd. V, S. 594), sondern es konnte nicht ohne einen gewissen Schein sein Name auch für das vierte Evangelium, sofern es an alexandrinische Ideen erinnert, in Anspruch genommen werden (vgl. Tobler, Evangelienfrage, 1858, S. 6 f., Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, II, S. 169 f.). H. Holtzmann.

Arabier, Sekte. Die Sekte der Arabier (zuerst bei Augustin de haeres c. 83 Arabici, bei Johannes Damascenus Haer. 99 ἀνθρωψυχῖται genannt), die von dem Lande, in dem sie auftraten, den Namen führen und deren Stifter unbekannt ist, gehörte der christlichen Kirche an. Ihr erstes Auftreten wird in den Beginn des 3. Jahrhunderts, zur Zeit des Pabstes Zephyrinus und des Kaisers Septimius Severus gesetzt, doch werden sie noch als Zeitgenossen des dem Chiliasmus ergebenen ägyptischen Bischofs Nepos aufgeführt und Origenes war zu dieser Zeit ihr Hauptgegner. Sie karakterisirten sich als christliche Materialisten, denn ihre Lehre ging dahin, daß sie, wie Euse-

bius (Hist. eccles. VI. 37) berichtet, glaubten, die Seele des Menschen sterbe und verwese mit dem Körper, stehe aber auch mit demselben am Ende aller Dinge wieder auf. Ihre Lehre war aus dem im Alterthume verbreiteten Glauben hervorgegangen, daß ein Bewußtseyn ohne Körper nicht vorhanden seyn könne; Tertullian äußerte u. A. im Apologeticus c. 48: Ideo repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quicquam potest anima sola sine stabili materia i. e. carne. Origenes bekämpfte und widerlegte die Arabier auf einer in Arabien um das Jahr 246 gehaltenen Synode. Vgl. Christian W. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien ꝛc. II. Leipzig 1764, S. 167 ff. Neudecker.

Archontiker, nach Theodoret. haereticae fabulae I. 11 ein Nebenzweig der Askodrugiten oder Taskodrugiten (s. d. Art.). Sie verfaßten gewisse Schriften, welche sie Offenbarungen (ἀποκαλύψεις) nannten. Die eine dieser Schrift nannten sie "Symphonie"; sie handelten darin von sieben Himmeln, wovon jeder einen Herrscher (ἄρχων) habe, und ihrer aller Mutter sey eine gewisse Photina. Sie verwarfen die Taufe und die Theilnahme an den Mysterien, als welche auf den Namen Zebaoth geschehe. Denn von diesem sagten sie, daß er in dem siebenten Himmel herrsche. Sie sagten aber, daß die Seelen die Speise der Herrscher seyen und daß diese ohne solche Speise nicht leben könnten. Den Teufel nannten sie Sohn des Zebaoth (Σαβαώθ), und dieser sey der Juden Gott. Der Sohn aber, da er böse sey, ehre den Vater nicht, sondern widersetze sich ihm in allen Dingen. Sie sagten, Kain und Abel seyen Söhne des Teufels und brachten andere gottlose Fabeln vor. Einige von ihnen besprengten die Köpfe der Leichname mit Wasser und Oel, wodurch sie, wie sie sagten, unsichtbar würden und sich über die (himmlischen) Gewalten und Herrschaften erhöhten. Anders ist die Darstellung dieser Sekte bei Epiphan. haer. 40. 5. S. Baur's christliche Gnosis. S. 192, 201.

Armenien zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, und zwischen dem Taurus und Kaukasus gelegen, erstreckte sich in seiner größten Ausdehnung vom 31. bis 47. Gr. O. L. und von 37½ bis 41¾ Gr. N. Br., oder vom Taurus, dem nördlichsten Theile von Mesopotamien und den kurdischen Gebirgen bis an den Kaukasus und Georgien mit dem Grenzflusse Kur, von Osten nach Westen aber von dem kaspischen Meere bis nach Klein-Asien. Der östliche Theil des Ganzen bis an den Euphrat wurde Groß-Armenien, der westwärts von dem Euphrat gelegene Klein-Armenien genannt. Es ist eines der höchstgelegenen Länder von West-Asien, und bildet die Mitte der alten Welt, daher auch die mosaische Urkunde wahrscheinlich dieses Land (1 Mos. 2,10 u. ff.) als das Paradies bezeichnet. Zum zweiten Male wurde Armenien die Wiege des Menschengeschlechtes, als die Arche Noah's auf dem Gebirge Ararat sich niederließ (1 Mos. 8,4). Daran erinnern die Namen einzelner Ortschaften, wie Erevan „die Erscheinung", der Ort, wo Noah das Land zum ersten Male wieder erblickte, Nachidschevan oder Nachdschevan „die erste Niederlassung", auch von Josephus gekannt, welcher Ant. 1,4 sagt: ἀποβατήριον τὸν τόπον τοῦτον Ἀρμένιοι καλοῦσι, Akorri für Arkorri „er legte die Rebe", wo Noah den ersten Weinstock pflanzte, am Ararat gelegen, welcher Ort im J. 1840 durch ein Erdbeben gänzlich vernichtet wurde, ferner Marand „dort die (der „Ort der") Mutter", die Begräbnißstätte der Gattin Noah's, und Arrnojotn „zu dem Fuße Noah's", wo Noah begraben wurde. Auffallend ist auch, daß die Armenier noch heute, wie man glaubt, seit den heidnischen Zeiten her, damals an dem Feste der Göttin Anahit, seit der Christianisirung Armeniens aber an dem der Verklärung Christi, welches auf denselben Tag fiel, und zwar in dem ersten Monate des altarmenischen Kalenders Navasard (den Mechitharisten zufolge zusamengezogen aus navast avart „der Schifffahrt Ende") den Gebrauch bewahrt haben, sich gegenseitig mit Wasser zu besprengen und Tauben fliegen zu lassen, vgl. Indschidschean Archäologie der Armenier III, S. 19. 171.

Die heilige Schrift erwähnt Armenien unter verschiedenen Namen, welche jedoch nur einzelne, und zwar verschiedene Theile dieses Landes zu bezeichnen scheinen. Der

Name אֲרָרָט findet ſich außer an obiger Stelle noch 2 Kön. 19, 37, und Jeſ. 37, 38, wo אֶרֶץ אֲרָרָט und Jerem. 51, 27, wo מַמְלְכֹת אֲרָרָט ſteht. Es iſt darunter wahrſcheinlich nur der öſtliche Theil von Armenien, wo die älteſten Herrſcher regierten, zu verſtehen. Weſtlich davon am Euphrat und ſüdöſtlich von Kappadocien iſt wahrſcheinlich תֹּגַרְמָה 1. Moſ. 10, 3 oder תוגרמה nach 1. Chron. 1, 6 Ezech. 27, 14, 38, 6 zu ſuchen, und noch weiter weſtlich אַשְׁכְּנַז 1. Moſ. 10, 3 Jer. 51, 27 in Nord-Phrygien, zwiſchen Ararat aber und Aſchkenaz wird מִנִּי an der letzten Stelle genannt. Vgl. Kiepert in den Monatsberichten der königl. preuß. Akad. der Wiſſenſch. im Februarheft 1859. — Die Griechen und Römer kennen nur den Namen Armonia, abgeleitet von einem Manne, Namens Armenus oder Armonius, den ſie theils zu einem Rhodier, theils zu einem Theſſalier und Gefährten Jaſon's machen. Die Armenier ſelbſt nennen ſich nicht ſo, kennen aber dieſen Namen auch, und führen ihn auf einen ihrer Stammfürſten, und zwar theils auf Aramonak oder Armonak, den Sohn Haik's, theils, wie Moses Chorenensis in ſeiner Geſchichte I, 12 auf Aram (verſchieden von dem bibliſchen) zurück. Der Name Ararat oder Airarat wird von ihnen nur für eine der 15 Provinzen von Groß-Armenien gebraucht, und der Berg dieſes Namens heißt Maſis. Sie nennen ſich gewöhnlich Haikh nach ihrem Stammvater Haik einem Urenkel Japhet's, und Sohne Thorgom's (nach der LXX 1. Moſ. 10, 3 für Thogarma) daher ſie ſich auch Thorgomier nennen; daneben gebrauchen ihre Autoren, und namentlich die Dichter, für ihre Nation auch die Namen Japhetier und Askhanazier (nach dem Bruder Thorgom's), und endlich noch Aramier nach Aram, dem 6. Nachfolger Haik's, welcher durch ſeine vielen Eroberungen ſich allen Nationen nah und fern berühmt machte, und dadurch, wie ſie ſagen, Veranlaſſung zu der Benennung „Armenier“ gegeben hat. Sie führen alſo ihre Geſchichte bis auf Noah zurück. Haik*), ihr ſpezieller Stammvater, war als Vaſall von Bel oder Nimrod bei dem Thurmbau von Babel mit beſchäftigt. Der Uebermuth Bel's veranlaßte ihn, ſich von demſelben loszureißen, und nach ſeinem Vaterlande zurückzukehren. Bel bekriegte ihn mit einem gewaltigen Heere, wurde aber durch einen Pfeilſchuß von Haik getödtet, welcher nun mit ſeinen Nachkommen das Land unangefochten beherrſchte. Einer derſelben, der vorhin erwähnte Aram, erweiterte ſein Reich nach allen Seiten hin, und machte ſich ſelbſt ſeinem Zeitgenoſſen Ninus furchtbar. Sein Sohn, Ara der Schöne, von welchem der Name der Provinz Ararat abgeleitet wird, blieb im Kampfe gegen Semiramis. In Folge deſſen ward Armenien den Aſſyriern unterworfen; ſpäter erkannte es die Oberhoheit von Babylon an. Der armeniſche König, Tigran I., war Freund und Bundesgenoſſe von Cyrus, und trug hauptſächlich zum Sturze ſeines Schwagers, Aſtyages, und mit ihm der mediſchen Herrſchaft, bei. Nach Unterjochung des perſiſchen Reiches eroberte Alexander auch Armenien, welches von nun an durch macedoniſche und ſeleucidiſche Statthalter verwaltet wurde, bis der parthiſche König, Arſaces der Große, es ſeinem Reiche einverleibte, und ſeinen Bruder Valarſaces I. als König um 150 v. Ch. einſetzte. Die Dynaſtie der Arſaciden friſtete, nach der Vernichtung ihrer Stammgenoſſen in Perſien unter ſteten anfangs ſiegreichen Kämpfen gegen die zoroaſtriſchen Saſaniden, da ſchwache und meiſt unwürdige Könige dem tapfern Chosrov I. und Tiridates dem Großen folgten, ihr kümmerliches Daſeyn bis zum J. 428 n. Chr. Die Perſer ſetzten darauf Marzpane (Markgrafen) in Armenien ein; die Byzantiner, welche ihnen bald den Beſitz des Landes ſtreitig machten, ernannten Kuropalaten, und endlich ſchickten die arabiſchen Chalifen Oſtikane als Statthalter nach Armenien, welche wieder die Kuropalaten verdrängten. So blieb dieſes Land der Zankapfel großer Reiche, bis eine neue Dynaſtie, die der Bagratiden, nicht auf gewaltſame, ſondern auf friedliche Weiſe ſich auf den Thron ſchwang. Dieſe,

*) In Beziehung auf die Rechtſchreibung der armeniſchen Namen richte ich mich nach der urſprünglichen und noch jetzt bei den orientaliſchen Armeniern erhaltenen Ausſprache der Buchſtaben. Vgl. m. armen. Gramatik. Berlin 1837. 8. S. 14 u. f. u. Abh. d. k. Akad. d. Wiſſenſch. Jahrg. 1860. S. 82 u. f. der phil. u. hiſt. Abh.

auf welche die Armenier die von Gott an Abraham gegebene Verheißung 1 Mos. 17,16 „Könige der Völker werden aus Dir hervorgehen“ anwenden, stammt aus einem vornehmen jüdischen Geschlechte, dessen Ahnherr Schambat hieß. Der armenische König, Haikak II. (nach Moses Chorenensis I, 22 Hratsche oder Hratschea) erbat sich von Nebucadnezar, den er als Bundesgenosse oder Vasall auf seinem Zuge nach Palästina begleitete, diesen als Geschenk; nach Andern jedoch kam derselbe erst unter Tigran II. als Gefangener nach Armenien. Einer aus dessen Familie, Namens Bagarat, zeichnete sich durch treue Anhänglichkeit, Klugheit und Tapferkeit unter Valarsaces I. dermaßen aus, daß ihn dieser an die Spitze seiner Satrapen stellte, und gesetzlich bestimmte, daß jeder neue König von dem jedesmaligen Oberhaupte dieser Familie sich krönen lassen müsse, daher auch nach ihm sein Geschlecht benannt wurde. Diese Bagratiden hielten streng an dem Glauben ihrer Väter, und Viele von ihnen starben unter den heidnischen Königen den Märtyrertod. Als sie sich aber zum Christenthum bekehrt hatten, kämpften sie mit gleichem Muthe für die Bewahrung ihrer Religion gegen den Parsismus, wie gegen den Islam, und opferten nicht selten Gut und Leben dafür. So war ein Hauptzug ihres Karakters Treue und Standhaftigkeit mit weiser Mäßigung gepaart, wodurch sie sich allmälig selbst die Achtung ihrer Feinde in so hohem Grade zu erwerben wußten, daß diese ihnen die Verwaltung von Armenien freiwillig übergaben, und ihnen sogar die Königskrone übersandten. Ihr erster König war Aschot I., welcher 859 n. Chr. von dem Chalifen Mutewekkil al'allah die Bestätigung als Regent, und 885 n. Chr. von Muhtedi billah, wie von den byzantinischen Kaiser, Basilius I., die Königskrone erhielt. Diese Dynastie, welche freilich die Oberhoheit der Chalifen und auch der griechischen Kaiser (wenigstens theilweise) anerkennen mußte, außerdem aber noch andere kleine armenische Reiche neben sich hatte, und folglich nur über einen beschränkten Bezirk herrschte, erhielt sich unter vielen Kämpfen im Innern und nach Außen bis 1045 n. Chr., da Gagik II. durch griechische, und, wie man leider gestehen muß, auch durch armenische Treulosigkeit sein Reich verlor*).

Armenien wurde nun ganz verheert, und viele Große zogen sich, um den Nachstellungen der Feinde zu entgehen, in das Taurusgebirge zurück, wo Einzelne derselben durch Klugheit und Tapferkeit kleine Distrikte an sich zu reißen wußten. Am glücklichsten unter diesen war Ruben, wahrscheinlich ein Bagratide, welcher im J. 1080 n. Chr. sich eine kleine Herrschaft schuf, und der Gründer einer neuen Dynastie wurde, welche von ihm den Namen der Rubeniden erhielt. Seine tapfern Nachfolger eroberten nach und nach ganz Cilicien, und erlangten die Königswürde, erlagen aber doch zuletzt im J. 1375 n. Chr., da ihr König, Leon VI., von allen Seiten verlassen, in Gefangenschaft gerieth, dem unaufhörlichen und ungestümen Andrängen ihrer erbittersten Feinde, der bahridischen Mamluken. Von dieser Zeit an haben die Armenier nie wieder ein selbstständiges Reich gebildet; sie leben zerstreut in allen 4 Welttheilen, und in ihr Vaterland haben sich Türken, Perser und Russen getheilt.

Die Litteratur der Armenier ist eine rein christliche; nur bei Moses Chorenensis haben sich noch Auszüge aus Schriftstellern der heidnischen Zeit und Fragmente von alten Volksgesängen erhalten. Da die wissenschaftliche Bildung, wie bei den andern christlichen Völkern des Mittelalters, so auch bei den Armeniern, fast ausschließliches Eigenthum der Geistlichkeit war, so ist auch ihre Litteratur mit wenigen Ausnahmen eine theologische, und selbst ihre ziemlich zahlreichen historischen Schriften lassen deutlich ihre theologischen Verfasser durchblicken. Es kann nicht unsere Absicht seyn, hier eine vollständige Uebersicht der armenischen Litteratur zu geben — wir verweisen in dieser Beziehung auf: Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno. Venezia 1825. 8. und: Quadro della storia letteraria di Armenia. Venezia 1829.

*) Aber in Georgien, wo ein Zweig der Bagratiden früher schon die Regierung des Landes erworben hatte, erhielten sie sich bis zu Anfang dieses Jahrhunderts auf dem Throne, und ihr Name lebt noch in der bekannten Familie Bagration fort.

8., beide Schriften von dem Erzbischof und Abt des Klosters von St. Lazzaro, Placido Sukias Somal, und auf die mit reichhaltigen Zusätzen vermehrte deutsche Bearbeitung beider Werke von C. Fr. Neumann unter dem Titel: Versuch einer Geschichte der armenischen Litteratur. Leipzig 1836. 8°., sowie auf den mit vielem Fleiß und großer Genauigkeit bearbeiteten Catalogue de la littérature arménienne, depuis le commencement du IV siècle jusque vers le milieu du XVII, par M. Pateanian in den Mélanges asiatiques Tome IV. livr. 1. St. Petersbourg. 1860. 8° — und erwähnen hier nur die wichtigsten theologischen und historischen Schriftsteller, deren Werke durch den Druck bekannt sind. So ist von zwei der ältesten Schriftsteller, Grigor Iusaworitsch (Gregor der Erleuchter) und seinem Urenkel Jacob von Nisibis schon im 5. und 6. Bd. der Real-Encykl. unter den betreffenden Namen die Rede gewesen. In dasselbe 4. Jahrh. n. Chr. fallen noch die beiden Schriftsteller Agathangelos, Geheimschreiber des armenischen Königs Terdat der Große, und Zenob Glak, ein syrischer Bischof und später Abt des nach ihm benannten Klosters in der Provinz Taron. Der Erstere berichtet von der Bekehrung des Königs und der Einführung des Christenthums in Armenien überhaupt, der Zweite von der Bekehrung seiner speziellen Provinz. Er verfaßte seine Schrift ursprünglich in seiner Muttersprache, doch wurde sie gleichzeitig in das Armenische übertragen. Das syrische Original ist verloren gegangen; armenisch erschien diese Schrift zuletzt zu Venedig 1832. 8°, und in französischer Uebersetzung von Ed. Prud'homme. Paris 1864. 8°. Der Bericht des Agathangelos ist armenisch und griechisch vorhanden, und man ist noch ungewiß, in welcher von beiden Sprachen das Original abgefaßt sey, nur so viel ist wohl sicher, daß beide Texte, die zum Theil sehr von einander abweichen, stark interpolirt sind; armenisch erschien er zuletzt zu Venedig 1862, und eine italienische Uebersetzung ebendaselbst 1843. 8°, griechisch ist er abgedruckt in Acta Sanctorum, 30. Sept., Vol. VIII, S. 320 u. ff. Ebenso ist man bei seinem Fortsetzer Faustus Byzantinus, dessen Geschichte bis zum Jahre 390 n. Chr. geht, noch ungewiß, ob das Original griechisch oder armenisch ursprünglich abgefaßt sey; jetzt ist nur der armenische Text vorhanden, herausgegeben Venedig 1832. Den Uebergang von dem 4. zum 5. Jahrhundert bilden die beiden Prälaten, Sahak und Mesrob, welche das goldene Zeitalter der armenischen Litteratur herbeiführten, und deren Schriften selbst als Muster des Stils von allen Armeniern anerkannt werden. Ueber den Letzteren, s. Bd. IX. der Real-Encyklopädie, über den Ersteren siehe weiter unten im Ergänzungsbande u. d. Art. „Sahak". Mesrob wird gerühmt als der Erfinder der armenischen Buchstabenschrift; nach den neuesten Untersuchungen jedoch gebührt ihm zwar nicht das Verdienst, das ganze Alphabet erfunden und gebildet, sondern nur das nicht viel geringere, ein altes, längst vergessenes, wieder hervorgezogen, vervollständigt und im ganzen Lande eingeführt zu haben. Dadurch erst wurde ein Aufblühen der Literatur in Armenien ermöglicht, indem man vor dieser Zeit genöthigt war, mit syrischen, griechischen oder persischen Lettern das Armenische zu schreiben, welche sämmtlich für den Ausdruck der armenischen Laute unpassend und ungenügend waren. Deßhalb gab es auch noch keine armenische Uebersetzung der heiligen Schrift, und die Bibellektionen wurden gleich den Gebeten in den Kirchen in der dem Volke unverständlichen syrischen, theilweise auch in griechischer Sprache vorgetragen. Dies war die Hauptveranlassung zu der Bildung und Einführung eines eigenen Alphabets, wobei Mesrob von dem gleichgesinnten damaligen Katholikos Sahak durch sein Ansehen und seine Mitwirkung, zugleich aber auch durch den Einfluß des frommen Königs Wramschapuh kräftig unterstützt wurde. Beide Prälaten machten sich sogleich an die Uebersetzung der Bibel, Mesrob übertrug das Neue, und Sahak das Alte Testament, und zwar aus dem Syrischen, da durch persischen Fanatismus alle griechischen Schriften vernichtet waren. Erst nach langer Zeit erhielten sie durch ihre Schüler, die sie zu ihrer Ausbildung und zur Uebersetzung der bedeutendsten Kirchenväter und Klassiker nach Edessa, Alexandrien, Athen und Constantinopel geschickt hatten, authentische Exemplare der LXX. und des griechischen N. Testaments von

dem Patriarchen Maximianus, nach denen sie ihre schon fertigen Uebersetzungen verglichen und verbesserten. Da aber dessenungeachtet ihnen einzelne Stellen noch dunkel blieben, so sandten sie abermals Einige ihrer Schüler nach Alexandrien, Andere nach Athen, um gründliche Studien im Griechischen zu machen, und den Mängeln ihrer Uebersetzung abzuhelfen. Diese kamen erst nach dem Tode ihrer beiden Lehrer nach Armenien zurück, wo sie nach Erfüllung ihrer Aufgabe, wegen der großen Wirren im Lande sich meist in die Einsamkeit zurückzogen, und mit Uebersetzungen anderer Schriften oder mit Ausarbeitung eigener Werke sich beschäftigten. Schon vor dem Jahre 450 n. Chr., also kaum 40 Jahre nach der Einführung der Schrift soll die Zahl der aus dem Syrischen und Griechischen übersetzten Bücher sich über 600 belaufen haben, daher auch dieses Jahrhundert mit Recht von den armenischen Gelehrten das der Interpreten genannt wird. (Eusob. Chron. ed I. B. Auchor tom. I., p. XI sqq.). Unter allen Uebersetzungen nimmt die der Bibel den obersten Rang ein, welche la Croze „la Reine de toutes les versions" nannte. Sie wurde in unzähligen Exemplaren verbreitet, welche später seit der nähern Berührung mit dem Abendlande starke Interpolationen aus der Vulgata erfuhren. Ein solcher interpolirter Codex, und zwar ein einziger, lag der ersten Ausgabe der Bibel, welche der Bischof Oskan im Jahre 1666 n. Chr. zu Amsterdam herausgab, zu Grunde, ein unveränderter Abdruck derselben erschien 1705 n. Chr. zu Constantinopel, und 1733 gab Mechithar zu Venedig diesen Text mit nur wenigen Verbesserungen wieder. Oskan, der selbst nicht einmal gründlich das Armenische studirt hatte, vermehrte noch die Interpolationen seines Codex durch eigne willkührliche vermeintliche Verbesserungen und Zusätze nach der Vulgata, und fügte sogar auch drei in seiner Handschrift fehlende Schriften: das Buch Jesus Sirach, das 4. Buch Esra, und den Brief des Jeremias in eigener Uebersetzung aus dem Lat. hinzu. — Erst im Jahre 1805 wurde durch die Mechithariſten Venedig's eine kritische Ausgabe der Bibel besorgt, bei welcher 9 Handschriften verglichen, und die älteste, beste derselben vom Jahre 1310 n. Chr. zu Grunde gelegt wurde; die Varianten sind sorgfältig unter dem Texte verzeichnet. Der Herausgeber, Zohrab, auch anderweitig bekannt, gibt in der ausführlichen Vorrede genaue Rechenschaft über die benutzten Codd., wie über die Ausgabe, und stellt zuerst fest, daß der armenischen Uebersetzung des A. Testaments, den noch zahlreich in den Codd. erhaltenen, wiewohl oft durch Schuld der Abschreiber an falschen Stellen gesetzten Asterisken zufolge, ein Exemplar der Hexapla des Origenes zu Grunde gelegen haben müsse. Die Ordnung der Bücher ist den Handschriften gemäß folgende: im A. Testamente „der Pentateuch, die Büch. Josua, das Buch der Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, die 2 Bücher der Chronik, 2 Bücher Esra, Nehemia, Esther, Judith, Tobias, 3 Bücher der Makkabäer, die Psalmen, die Sprüchwörter, der Prediger Salamo, das Hohelied, das Buch der Weisheit, Hiob, Jesaias, Hoseas, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jonas, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jeremias, Brief Baruch's, Klagelieder, Daniel, Ezechiel", wobei zu bemerken, daß diese von der durch den Katholikos Sion auf der Synode zu Partav (Berdaa) 768 n. Chr. festgesetzten Anordnung etwas abweicht; nach dieser folgen die alttestam. Bücher so auf einander: Pentateuch, Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, Chronik, 2 Bücher Esra, Tobias, Judith, Esther, 3 Bücher der Makkabäer, Hiob, Psalmen, die 4 salomonischen Schriften, die 12 kleinen Propheten, Jesaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel und Sirach. Im N. Testamente stehen nach der Apostelgeschichte die katholischen Briefe, der Brief Jacobi, 2 Briefe Petri, 3 Briefe Johannis, Brief Judae, sodann die 14 paulinischen Briefe, wobei der Brief an die Hebräer vor den Briefen an Timotheus steht, und zuletzt die Apokalypse. Jedes dieser Bücher hat ein kurzes Vorwort, sowie die Angabe der Kapitel und des Inhalts derselben, was ebenfalls gleich ursprünglich mit aus dem Griechischen übersetzt worden, wiewohl das Original davon nicht mehr vorhanden ist. Es findet sich jedoch auch bei der Apokalypse, deren Uebersetzung nach der Versicherung des Herausgebers nicht vor dem 8. Jahrhundert gemacht zu seyn

ſcheint (ſiehe deſſen Vorrede Seite 20), und welche wahrſcheinlich anfangs nicht in den Kanon aufgenommen wurde, da keine kirchlichen Lektionen daraus entlehnt worden ſind. Daſſelbe iſt der Fall mit dem Buch Jeſus Sirach, welchem noch das Vorwort und die Kapitelangabe fehlen, weßhalb der Herausgeber dieſes nebſt einigen andern apokryphiſchen Schriften als Anhang zu dem 4. Bande, jedoch unvollſtändig, gegeben hat; erſt in neuerer Zeit wurde die alte Ueberſetzung dieſer Schrift, welche ſchon Moſ. Chor. Rhot. 1,2 citirt, aufgefunden und im J. 1833 zu Venedig beſonders herausgegeben. Die darauf folgenden Ausſprüche Sirach's ſind meines Wiſſens ſonſt nicht bekannt. Nächſt dieſem enthält der Anhang noch 1) das 3. Buch Esra, welches gewöhnlich das 4. genannt wird, aber von den bis jetzt bekannten Recenſionen wieder vielfach abweicht. 2) das Gebet des Königs Manaſſe. 3) den Brief der Korinther an Paulus und das Antwortſchreiben des Apoſtels. Dieſe letzteren ſtehen in den Handſchriften theils hinter dem 2. Brief Pauli an die Korinther, theils am Ende der pauliniſchen Briefe, zuerſt edirt von Wilkins 1715 mit lateiniſcher Ueberſetzung nach einem unvollſtändigen Utrechter Codex, dann vollſtändiger mit lateiniſcher und griechiſcher Ueberſetzung London 1736 am Ende der Whiſtonſchen Ausgabe des Moſ. Chor., und mit einer von Lord Byron verfertigten engliſchen Ueberſetzung in P. Aucher's armeniſch-engliſcher Grammatik. Venedig 1819. 8°. Rink hat verſucht, deren Echtheit zu beweiſen*). Dieſer, wie den beiden folgenden Schriften ſind Varianten hier beigefügt, welche der Herausgeber bei den vorigen (mit Ausnahme des Buches Sirach) zu geben unterlaſſen hat. 4) Die Ruhe (das Ende) des Apoſtels und Evangeliſten Johannes, worin ſeine letzten Worte und ſein Hinſcheiden berichtet werden. In den Codd. iſt dieſe Schrift meiſt der Apokalypſe angefügt; ſie ſtand in hohen Ehren, ward von vielen Gelehrten citirt, von Nerſes Lambr. commentirt, und unter die Kirchenlektionen aufgenommen. 5) Das (kurze) Gebet des Euthalios, welches in allen Codd. hinter den katholiſchen Briefen ſteht, und früher zur Meſſe am Sonnabend vor Pfingſten, ſpäter am Pfingſttag geleſen wurde.

Von den andern Ueberſetzungen dieſes Jahrhunderts verdienen hier beſonders folgende, deren Originale theilweiſe verloren gegangen ſind, Erwähnung; 1) von dem Alexandriner Philo zwei Schriften über die Vorſehung und eine über die Frage, ob die Thiere Vernunft haben, zuſammen herausgegeben von J. B. Aucher, armeniſch und mit wortgetreuer lateiniſcher Ueberſetzung. Venedig 1822. Ferner 4 Bücher Erläuterungen zu einzelnen Stellen der Geneſis, 2 Bücher über Stellen des Exodus, nebſt Abhandlungen über Simſon, den Propheten Jonas, und die dem Abraham erſchienenen 3 Engel, armeniſch und lateiniſch von demſelben, Venedig 1826 edirt. 2) Die faſt vollſtändige Chronik des Euſebius in lateiniſcher Ueberſetzung von Zohrab, Mailand 1818, und in demſelben Jahre mit dem armeniſchen Text ꝛc. und Anmerkungen von J. B. Aucher zu Venedig. 3) Die Briefe des apoſtoliſchen Vaters Ignatius aus dem Syriſchen überſetzt nach der kürzeren Recenſion, gedruckt zu Conſtantinopel 1783. Vgl. Ignatii epistolae etc. ed. Petermann. Lips. 1849. 4) 15 Homilien des Severianus, Biſchofs von Gabala, von denen nur drei im Original vorhanden ſind, armeniſch und lateiniſch von J. B. Aucher, Venedig 1827. 5) Exegetiſche Schriften des Ephrem Syrus über die hiſtoriſchen Bücher des A. Teſtaments, die Synopſe, die Gleichnißreden Jeſu, die 14 pauliniſchen Briefe, wobei auch (ſ. oben) der Brief der Korinther an Paulus und die Antwort des Apoſtels commentirt ſind, ſowie Homilien und Gebete, ſämmtlich bis jetzt unbekannt, gedruckt Venedig 1836. 4 Bände. 8°. Außerdem erſchien auch das Hexaëmeron des Baſilius d. Gr. Venedig 1830, die Katecheſis des Cyrill von Jeruſalem. Conſtantinopel 1727, Wien 1832. Homilien von Joh. Chryſoſtomus zu dem Ev. Matth. und den pauliniſchen Briefen, welche beſonders ihres klaſſiſchen Stils wegen gerühmt werden. Venedig

*) Für das hohe Alter dieſer Briefe ſpricht auch, daß ſchon Ephrem Syrus ſie als echt anerkannt und erklärt hat. Dieſe Erklärung findet ſich in der aus dem fünften Jahrhundert ſtammenden armeniſchen Ueberſetzung exegetiſcher und anderer Schriften von ihm, welche in Venedig 1836, 4 Bände 8° erſchien.

1826. 3 Bde. 8°. Abhandlungen und Ermahnungen von Nilus, zuerſt Konſt. 1720. Andere Schriften von Euſebius, Gregorius Thaumaturgus, Athanaſius, Timotheus und Theophilus, Patriarchen von Alexandrien, Gregorius Nazianz. und Nyſſenus, Baſilius d. Gr., Helladius von Caeſarea, Epiphanius, Hippolytus, Evagrius Ponticus, Proclus, Dionyſius von Alexandrien, Titus von Candia, deren griechiſche Originale theilweiſe verloren gegangen, ſind noch ungedruckt, aber in der Bibliothek von S. Lazzaro und andern in armeniſcher Sprache vorhanden.

Außer dieſen und vielen andern großentheils verloren gegangenen Ueberſetzungen von Kirchenvätern und griechiſchen Klaſſikern hinterließen die Schüler Mesrob's und Sahak's auch viele eigene Schriften, aus denen folgende hervorzuheben ſind: Esnik oder Esnak verfaßte eine „Vernichtung (d. i. Widerlegung) der Sekten (Schulen)“ in 4 Bücher getheilt, deren erſtes gegen die Heiden, das zweite gegen die Feueranbeter, das dritte gegen die griechiſchen Weiſen und das vierte gegen die Marcioniten und Manichäer gerichtet iſt. Aus dem letzten Buche hat Neumann im 4. Bde. der Zeitſchr. für die hiſtoriſche Theologie und im 33. Bde. der Zeitſchr. Hermes, ſowie Windiſchmann in den bayeriſchen Annalen vom 23. Januar 1834 das Weſentlichſte mitgetheilt; gedruckt erſchien das Werk zuletzt Venedig 1826, in franzöſiſcher Ueberſetzung von Le Vaillant de Florival, Paris 1853. In den Ausgaben finden ſich am Ende noch geiſtliche Ermahnungen deſſelben Verfaſſers angefügt, welche ſonſt dem Nilus zugeſchrieben wurden. — Koriun hinterließ eine Biographie Mesrob's, welche Venedig 1833 abgedruckt wurde. — Von den zahlreichen Werken Mambre's ſind nur 2 Homilien bekannt, welche zugleich mit Koriun zu Venedig erſchienen. — Berühmter und in Europa am bekannteſten wurde ſein Bruder Moſes Chorenenſis, deſſen Geſchichtswerk in lateiniſchen, franzöſiſchen, italieniſchen und ruſſiſchen Ueberſetzungen und in mehreren Ausgaben, zuletzt in der Geſammtausgabe ſeiner Werke Venedig 1842 und 1864 vielfach verbreitet wurde; ſeine leider ſtark interpolirte allgemeine Geographie iſt ebenfalls in lateiniſchen und franzöſiſchen Ueberſetzungen, erſtere in der Whiſtonſchen Ausgabe der Geſchichte, Lond. 1720, letztere in den Mémoires sur l'Arménie von St. Martin. Paris 1819 mit dem Texte, und der Text allein zuletzt in der genannten Geſammtausgabe erſchienen, worin auch ſeine 1796 einzeln mit vielen Anmerkungen von Zohrab verſehene Rhetorik aufgenommen wurde, und außer einem Briefe noch eine Lobrede auf die heilige Rhipſime mit Bericht über ihre Reiſe, und eine andere Rede auf die Verklärung Chriſti ſich finden. Andere Schriften von ihm ſind theils verloren gegangen, theils nur noch fragmentariſch und handſchriftlich vorhanden. — Von dem Philoſophen David (Davith) iſt außer ſeinen Ueberſetzungen von Schriften des Ariſtoteles und Porphyrius nebſt Erläuterungen dazu, und ſeinem „Buch der Definitionen“ nur ein kurzer Brief und eine „Rede auf das heilige Kreuz“ bekannt geworden und gedruckt Venedig 1833. — Von Johannes Mandakuni erſchien 1836 zu Venedig ein Band geiſtlicher Reden u. ſ. w. — Eliſaeus (Eghiſché) ſchrieb eine „Geſchichte der Wardanier“ d. i. des Glaubenskampfes der Armenier gegen die Perſer, welche in das Italieniſche, Franzöſiſche, Engliſche und Ruſſiſche überſetzt, im Original zuletzt 1864, und in der Geſammtausgabe ſeiner Werke 1838 und 1859 zu Venedig gedruckt iſt. Dieſe letztere enthält von ihm noch Erläuterungen zur Geneſis, zu Joſua und dem Buch der Richter, Erklärung des Vaterunſers, mehrere Homilien und Canones für die Beſeſſenen. — Lazar Pharpenſis verfaßte eine Geſchichte der Armenier von den Jahren 388—485 n. Chr., welche zu Venedig 1793 erſchien. — Nur wenige Schriftſteller ſind aus dem 6. Jahrhundert bekannt, und von dieſen Wenigen iſt bis jetzt noch nichts durch den Druck veröffentlicht worden; dagegen liegen die Werke von mehreren Autoren des 7. Jahrhunderts gedruckt vor: die Geſchichte von Taron, eine Fortſetzung der Geſchichte Zenob's bis zum J. 640 n. Chr. von Johannes Mamikonenſis, Venedig 1832; 3 Reden von Theodor Kherthenavor, worunter eine gegen die ketzeriſche Sekte der Mairagomenſer, Venedig 1833, eine Rede zum Palmſonntage von dem Katholikos Sahak III., Geſchichte des Heraclius von Sebêos

Constantinopel 1851. — Aus dem 8. Jahrhundert sind zu erwähnen: der Kath. Johannes Oznienſis, mit dem Beinamen des Philoſophen, von welchem außer einer Synodalrede und Canones über die letzte Oelung namentlich eine Rede gegen die Paulicianer und eine andere gegen die Eutychianer bemerkenswerth, und mit den andern armeniſch 1833 mit lateiniſcher Ueberſetzung 1834 gedruckt ſind; außer dieſen noch der Prieſter Leontius, welcher eine Geſchichte der erſten Eroberungen der Araber verfaßte, gedruckt Paris 1857, ebendaſelbſt in demſelben Jahre erſchien eine franzöſiſche, und 1862 zu St. Petersburg eine ruſſiſche Ueberſetzung davon. — Aus dem 9. Jahrhundert ſind nur 2 Geſchichtswerke gedruckt, deren eines von Johannes Katholikos die armen. Geſchichte vom Anfang bis zum Jahre 925 n. Chr. durchführt, und Jeruſalem 1843, Moskau 1853, in franzöſiſcher Ueberſetzung von St. Martin Paris 1841 gedruckt iſt, das andere aber, die Geſchichte der Ardſerunier von Thomas Ardſeruni bis 996 geht, und von einem Unbekannten bis 1226 n. Chr. fortgeführt iſt, gedruckt Conſtantinopel 1852. — Im 10. Jahrhundert lebten Chosrov der Große, deſſen Erklärung des armeniſchen Breviers zu Conſt. 1730 gedruckt ward; Mesrop, der Prieſter, von welchem eine Biographie Nerſes des Großen und eine Geſchichte der Georgier und Armenier beide zu Madras 1775 erſchienen, ferner der gefeiertſte armeniſche Schriftſteller, Gregorius Narekenſis, tiefſinnig, voller Begeiſterung für Religion, Wahrheit und Sittlichkeit, und voll lyriſchen Schwunges nicht bloß in ſeinen wenigen Geſängen, ſondern auch in ſeinen weit zahlreichern proſaiſchen Schriften, beſtehend in Gebeten, Homilien und Lobreden, daher ohne Commentar kaum verſtändlich, und mit trefflichen Erläuterungen von P. Gabr. Avetikhean verſehen gedruckt Venedig 1827; weit verſtändlicher dagegen iſt der von ihm im 26. Lebensjahre geſchriebene Commentar zu dem hohen Liede, in der Geſammtausgabe ſeiner Werke Venedig 1827 und 1840 in neuer unveränderter Auflage. Endlich gehört hierher noch Moſes Kalankatuenſis, welchen Sukias Somal in ſeinem Quadro, und nach ihm Neumann in das 7. Jahrhundert fälſchlich verſetzen, mit ſeiner Geſchichte der Albanier (am kaſpiſchen Meere) gedruckt gleichzeitig zu Paris und Moskau 1860, ruſſiſch überſetzt von K. Patkanian St. Petersburg 1861. — Aus dem 11. Jahrhundert iſt bis jetzt nur die Geſchichte des Ariſtakes Laſtivertenſis bekannt geworden, welche von 989—1071 n. Chr. geht, und wichtige Notizen über die Sekte der Thondracener gibt; ſie erſchien im Original Venedig 1845, in franzöſiſcher Ueberſetzung von Prud'homme Paris 1864. — Weit fruchtbarer an litterariſchen Produkten war das 12. Jahrhundert, die Blüthezeit der Dynaſtie der Rubeniden. Der berühmteſte Schriftſteller dieſer Zeit iſt Nerſes Klajenſis (ſ. weiter unten d. Art.), und nächſt ihm Nerſes Lambronenſis, von welchem ebenfalls weiter unten beſonders geſprochen werden wird. Nächſt dieſen der würdige Ignatius, deſſen Commentar zu dem Ev. Lucae nach den griechiſchen Kirchenvätern, namentlich Joh. Chryſoſtomus, bearbeitet Conſtantinopel 1735 und 1824 erſchien, der Wardapet Sargis Schnorhali (der Anmuthige), von welchem ein Commentar zu den katholiſchen Briefen Conſtantinopel 1743 und 1826, und Homilien Conſtantinopel 1743 gedruckt wurden, Matthäus von Edeſſa, deſſen Geſchichte von 952—1132 n. Chr., worin intereſſante Notizen über die Kreuzfahrer, von dem Prieſter Gregor bis 1163 n. Chr. fortgeſetzt in franzöſiſcher Sprache von Ed. Dulaurier Paris 1858 veröffentlicht wurde, Samuel Anienſis, deſſen Chronologie von Zohrab lateiniſch überſetzt Mailand 1818 herauskam, Gregor Tegha (Kath.), von welchem 2 dogmatiſche Briefe Venedig 1838 gedruckt wurden, Michael, der Syrer, aus deſſen Geſchichte, die nur armeniſch vorhanden iſt, Dulaurier im Journal asiat. Tom. XII, XIII, 1848, einen ausführlichen Auszug gab, vollſtändig mit franzöſiſcher Ueberſetzung und Anm. von V. Langlois edirt, Paris 1864, und Mechithar Goſch, von welchem 190 Fabeln Venedig 1780 und 1812 erſchienen. — Auch das 13. Jahrhundert war noch reich an Schriftſtellern, von denen wir nur folgende erwähnen: Wardan der Große, von welchem bis jetzt nur ſeine Fabeln armeniſch und franzöſiſch von St. Martin edirt Paris 1825, und ſeine Geſchichte Moskau 1861.

Venedig 1862, in ruſſiſcher Ueberſetzung von Emin, Moskau 1861, bekannt geworden ſind, Kirakos (Cyriacus) von Gandzak, deſſen Geſchichte Moskau 1858 erſchien, Malakhia, der Mönch, von deſſen Geſchichte des Einfalls der Mongolen bis zum Jahre 1272 n. Chr. Brosset in ſeinen Additions à l'histoire de la Géorgie St. Petersb. 1851 eine franzöſiſche Ueberſetzung gab, Wahram Rabuni, welcher eine Geſchichte der Rubeniden bis zum Jahre 1280 n. Chr. in Verſen ſchrieb, armeniſch Madras 1810, Paris 1859, engliſch überſetzt von Neumann London 1831, Johannes von Erznka, von welchem eine Lobrede auf Gregorius Photiſtes Conſtantinopel 1737 und 1824, und eine Erklärung des Ev. Matthäi ebendaſelbſt 1828 erſchien, Stephanos Siunenſis, deſſen Geſchichte von Siunia Paris 1859, Moskau 1861 gedruckt wurde — ein Kapitel daraus hat St. Martin armeniſch-franzöſiſch Paris 1849 nach einer Ausgabe von Madras 1775 herausgegeben — Sembat, Geſchichte von Cilicien bis zum Jahre 1275, Moskau 1856, Paris 1859, und Mechithar Airiwanenſis, deſſen Chronologie bis 1289 n. Chr. Moskau 1860 publicirt wurde. — Unter den Schriftſtellern des 14. Jahrhunderts ſind hier folgende zu nennen: Barſegh (Baſilius), Abt von Maſchkovor in Cilicien, welcher einen Commentar zu dem Evang. Marci hinterließ, von welchem aber nur der zweite Theil vom 9. Kapitel an noch vorhanden, Conſtantinopel 1826, erſchien; von Johannes Gandzakenſis iſt ein Buch über den Urſprung der Feſte Conſtantinopel 1727 gedruckt worden, die Reden über die Tugend und über das Laſter von Jacob Thargman (Dolmetſcher) wurden Venedig 1771, 1772 herausgegeben, und Gregor, Abt des Kloſters Tathev, welcher außer vielen andern Schriften ein Buch Fragen und Antworten gegen die Hebräer, Manichäer und Muhammedaner, gedruckt Conſtantinopel 1729 und ein Buch Predigten für Winter und Sommer (das ganze Jahr) hinterließ, gedruckt Conſtantinopel 1740, 1741. — Aus dem 15. Jahrhundert ſind bekannt geworden: ein Buch über Adam von Arrakhel aus Siunia, Conſtantinopel 1721, ein neues Martyrologium von Gregor Chlathenſis, Conſtantinopel 1706, 1730, und die Geſchichte Lank thamur's (Tamerlan's) von Thomas Medſophenſis, aus welcher Felix Nève Paris 1855 Auszüge gegeben hat. — Aus dem 16. Jahrhundert iſt nichts durch die Preſſe bekannt geworden, und aus dem 17. erwähnen wir nur die Geſchichte von Arrakhel von 1601—1662 n. Chr., welche zu Amſterdam 1669 erſchien. Andere Schriften dieſes Jahrhunderts ſind von geringer Bedeutung. Erſt mit der Gründung des Mechitariſten-Kloſters zu Venedig begann allmälig das Wiederaufblühen der armeniſchen Literatur, und es ſind hier namentlich folgende Werke der Mechitariſten hervorzuheben: Michael Tſchamtſchian Geſchichte von Armenien, 3 Bände. 4. 1784—1786, wovon ein Auszug Venedig 1811 und eine engliſche Bearbeitung dieſes Auszuges Calcutta 1827. 2 Bde. 8° erſchien, Lucas Indſchidſchian, Beſchreibung des neuen Armeniens 1806, des alten Armeniens 1822, die armeniſchen Alterthümer 3 Bände. 4. 1833, wovon eine italieniſche Ueberſetzung Turin 1841 erſchien, Leo Aliſchan, das neue Armenien 1855. 4. J. B. Aucher, Biographie aller Heiligen des armeniſchen Kalenders 12 Bände. 8°. Ferner erſchien daſelbſt noch die armeniſche Liturgie mit italieniſcher Ueberſetzung von Gabriel Avetikhian 1826; der kirchliche Kalender 1782. 4., das armeniſche Brevier 1845 und 1850, das armeniſche Ritual 1831, und eine allgemeine Kirchengeſchichte mit beſonderer Berückſichtigung der armeniſchen 1848.

Geſchichte der armeniſchen Kirche.

Das Chriſtenthum fand ſchon früh in Armenien Eingang. Bekannt iſt die Sage von Abgar, dem König von Edeſſa (ſ. dieſ. Art. im erſten Bande), daß er in Perſien, wohin er, um den Succeſſionsſtreit der königlichen Prinzen zu ſchlichten, gegangen war, an dem Ausſatz erkrankt ſey, und Chriſtum, benachrichtigt von deſſen wunderbaren Heilungen, in einem Briefe gebeten habe, zu ihm zu kommen, worauf er ihm durch den Apoſtel Thomas geantwortet haben ſoll*). Nach der Himmelfahrt Chriſti — heißt

*) Beide Briefe finden ſich zuerſt bei Euſebius und dann bei Moſ. Chor.; ſie wurden bis zum Jahre 944 n. Chr. in Edeſſa aufbewahrt, dann ward der Brief Chriſti mit dem Schweiß-

es weiter — ſandte Thomas, dem Geheiß des Herrn zufolge, Einen von den 70 Jüngern, Thaddäus, nach Edeſſa, welcher den König heilte, ihn ſammt dem ganzen Volke bekehrte und Addäus, einen Seidenweber und Diademverfertiger des Königs zum Biſchof weihte. Thaddäus wandte ſich darauf nach Oberarmenien, bekehrte auch dort den König Sanatruk und Viele aus dem Volke, und ſetzte auch dort einen Biſchof, Zacharias, ein. Von da ging er nach Albanien und dann nach Kappadocien. Addäus erlitt um das Jahr 39 n. Chr. den Märtyrertod durch Ananê, den abtrünnigen Sohn Abgar's, nach deſſen bald darauf erfolgtem Tode der ebenfalls von dem Chriſtenthum abtrünnig gewordene Sanatruk, Schweſterſohn Abgar's, ſich auch des ſüdlichen Armeniens bemächtigte, die Familie Abgar's, mit Ausnahme der Königin-Wittwe Helena, umbrachte und den Götzendienſt wieder einführte. Thaddäus kehrte nun nach Armenien zurück, begegnete unterwegs einer aus fünf Perſonen beſtehenden römiſchen Geſandtſchaft, deren Anführer Chryſi (wahrſcheinlich Chryſis für *Χρυσης*, Chryſes) hieß und von den Armeniern (Chryſi als gleichbedeutend mit *Χρυσος* genommen) Oski (d. i. „Gold") genannt wurde, ſeine Gefährten nannte man nach ihm Oskier. Dieſe bekehrte und taufte Thaddäus und gab Chryſi die Prieſterweihe. Als Sanatruk dies erfuhr, ließ er den Apoſtel zu ſich rufen und tödtete ihn. Ebenſo ſollen die Apoſtel Bartholomäus, Simon von Kana und Judas Lebbäus in Armenien grauſam hingerichtet worden ſeyn. Nachdem die Oskier gegen 43 Jahre ein beſchauliches Leben geführt hatten, gingen ſie im Jahre 92 n. Chr. in die Reſidenz Artaſchat, das Evangelium dort zu verkündigen. Siebzehn vornehme Alanen, Verwandte der Königin, deren Vornehmſter Sukhias hieß, daher ſie Sukhiaſier genannt wurden, wurden von ihnen bekehrt, und begleiteten ſie in die Wüſte. Vergebens ſuchte ſie Artavazd wieder abtrünnig zu machen und ließ, als er erfahren hatte, daß die Oskier die Urſache ihres Abfalls von dem Götzendienſte geweſen waren, dieſe im J. 108 n. Chr. erdroſſeln; ſpäter, um das J. 130 n. Chr., ſtarben auch die Sukhiaſier den Märtyrertod. Es iſt ſchwer zu ermitteln, was und wie viel Wahres dieſen Sagen zu Grunde liegt, aber ſo viel iſt gewiß, daß ſchon in früher Zeit das Chriſtenthum nach dieſen Gegenden hin ſich ausbreitete, wiewohl erſt im 2. Jahrhundert ſich ſichere Spuren davon finden. Verfolgt und unterdrückt von den heidniſchen Königen, zogen ſich ſeine Bekenner meiſt in die Einſamkeit und Verborgenheit zurück; der öffentlichen Ausübung ihres Gottesdienſtes mußten ſie ſich enthalten. Da fügte es die göttliche Vorſehung, daß der Sohn eines Königsmörders der Apoſtel der Armenier wurde. Artaſchir, der Gründer der Dynaſtie der Saſaniden, hatte lange und blutige Kämpfe mit dem armeniſchen König Chosrov I. zu beſtehen, in denen er fortwährend beſiegt und zuletzt ſo in die Enge getrieben wurde, daß er demjenigen, welcher Chosrov ermorden würde, den oberſten Rang in ſeinem Reiche nach ihm verſprach. Anak, ein arſacidiſcher Fürſt und Stammgenoſſe Chosrov's, erbot ſich dazu. Er floh, ſcheinbar verfolgt von perſiſchen Truppen, mit ſeiner ganzen Familie zu Chosrov, bei dem er die freundlichſte Aufnahme fand. Auf einer Jagd tödtete er den König und entfloh, wurde aber ereilt und ertrank in dem Araxes; ſeine ganze Familie wurde auf Befehl des ſterbenden Chosrov vernichtet, aber Sophia, die Amme des jüngſten in Armenien geborenen Knaben, eine Chriſtin aus Cäſarea in Kappadocien, verbarg das Kind und floh mit ihm nach ihrer Vaterſtadt, wo es auf den Namen Grigor (Gregor) getauft wurde und eine chriſtliche Erziehung erhielt. Als er erwachſen war, verheirathete ihn ſeine Pflegmutter mit einer frommen Jungfrau Maria, welche ihm zwei Knaben, Werthanes und Ariſtakes, gebar. Nach drei Jahren trennten ſich die beiden Gattten mit gegenſeitiger Uebereinſtimmung, Maria ging in ein Nonnenkloſter, aber Gregor, welcher die Unthat ſeines Vaters erfahren hatte, begab ſich nach Rom und trat, um deſſen Blutſchuld nach Kräften zu ſühnen, in den Dienſt des dort lebenden Königsſohnes Terdat

tuch, auf welchem das Bild Chriſti abgedruckt war, nach Conſtantinopel gebracht, kam wieder nach Edeſſa, um das Jahr 1030 abermals nach Conſtantinopel, und verſchwand im Jahre 1325, das Schweißtuch aber gelangte nach Rom.

(Tiridates). Als dieſer mit Hülfe des griechiſchen Kaiſers das Reich ſeines Vaters wieder erobert hatte und Gregor auftrug, Blumenkränze auf den Altar der Schutzgöttin Armeniens, Anahit, niederzulegen, verſagte ihm derſelbe zum erſten Male den Gehorſam und bekannte ſich als Chriſt. Da weder Drohungen, noch die grauſamſten Martern die Standhaftigkeit Gregor's zu beugen vermochten und Terdat noch hörte, weſſen Sohn dieſer war, ſo ließ er ihn in eine tiefe Grube werfen, in welcher er 13 Jahre, ernährt durch eine fromme Wittwe, zugebracht haben ſoll. Gegen das Ende dieſer Zeit verfiel Terdat in Wahnſinn und erlitt, wie berichtet wird, die Strafe Nebukadnezar's (Dan. 4, 29 f.). Durch einen wiederholten Traum erfuhr die Schweſter des Königs, daß der längſt vergeſſene und todt geglaubte Gregor noch am Leben ſey und allein vermöge, ihren Bruder zu heilen. Gregor ward aus der Grube geholt, heilte den König und taufte ihn. Terdat ward nun ein eben ſo eifriger Chriſt, als er früher fanatiſcher Heide geweſen war. Aller Götzendienſt wurde vernichtet, die Tempel, Altäre und Götzenbilder zerſtört und das Chriſtenthum mit Gewalt in ganzem Lande eingeführt. Der Erzbiſchof von Cäſarea, Leontius, weihte Gregor zum Biſchof und geiſtlichen Oberhirten von Armenien, und dieſer rief nun ſyriſche und griechiſche Geiſtliche in das Land, erbaute viele Kirchen und gründete viele Bisthümer. So ward Armenien, wohin obiger Sage nach das Chriſtenthum zuerſt gedrungen war, das erſte chriſtliche Reich. Einer alten Tradition zufolge ſoll Gregor mit dem König Terdat nach Rom gereiſt ſeyn und von dem Pabſt Sylveſter die Patriarchenwürde erhalten haben. Später ließ der König die beiden Söhne Gregor's nach Armenien kommen, von denen der ältere, Werthanês, verheirathet war und zwei Söhne hatte, der jüngere aber, Ariſtakês, dem geiſtlichen Stande ſich gewidmet hatte und in der Einſamkeit lebte. Dieſen machte der Vater zum Biſchof und zu ſeinem Stellvertreter, als welcher derſelbe auch dem nicäniſchen Concil beiwohnte. Im Jahre 331 n. Chr. übergab er ihm das Patriarchat und zog ſich in die Einſamkeit zurück, wo er bald darauf ſtarb. Ihm folgte zuerſt ſein jüngerer, dann ſein älterer Sohn, deſſen jüngerer Sohn, und nach kurzer Unterbrechung dieſer Linie der Enkel des letzteren, Nerſes der Große, im J. 364 n. Chr. Gleich im folgenden Jahre hielt er eine Synode in Aſchtiſchat, die zweite in Armenien, da die erſte im J. 325 n. Chr. in Walarſchapat wegen Annahme der nicäniſchen Beſchlüſſe von Gregor Photiſtes gehalten worden war, — auf dieſer wurden die Ehen unter nahen Verwandten, welche namentlich unter den Vornehmen eingeriſſen waren, um die Beſitzungen den einzelnen Familien zu erhalten, verboten, ferner das übermäßige Beklagen der Todten unterſagt, und beſchloſſen, daß Wittwen- und Waiſen-, ſowie Kranken- und Armenhäuſer, auch beſondere Häuſer für Ausſätzige erbaut und ihnen beſtimmte Einkünfte zuertheilt würden, endlich wurde auch für Klöſter verſchiedener Art, und für Fremdenhäuſer geſorgt. Außerdem reiſte Nerſes ſtets umher, um aller Orten geiſtliche und leibliche Hülfe den einzelnen Gliedern ſeiner Heerde zu ſpenden. Dies veranlaßte die Geiſtlichkeit und die Großen des Landes, im J. 366 n. Chr. abermals eine Synode zu Walarſchapat zu veranſtalten, auf welcher ihm die Würde eines oberſten Biſchofs, Patriarchen oder Katholikos zuertheilt und zugleich feſtgeſetzt wurde, daß fortan die Patriarchen oder Katholici von Armenien nicht mehr von dem Erzbiſchof in Cäſarea, ſondern von ihren eigenen Biſchöfen ernannt und geweiht werden ſollten. Nerſes wurde zweimal nach Conſtantinopel geſchickt, um die Kaiſer Valentinian und Valens, von denen der armeniſche König Arſchak wiederholt abgefallen war, zu beſänftigen. Bei dem Erſteren gelang es ihm, aber Valens verbannte ihn ſogleich auf eine Inſel, von welcher ihn deſſen Nachfolger Theodoſius d. Gr. zurückrief. Derſelbe veranlaßte ihn aber, noch einige Zeit in Conſtantinopel zu bleiben, um dem zweiten ökumeniſchen Concil im J. 381 n. Chr. noch beizuwohnen. Nach deſſen Beendigung kehrte Nerſes nach Armenien zurück und ſtarb 384 n. Chr., von dem König vergiftet. Da er früher verheirathet geweſen war, ſo hatte er einen Sohn, Sahak, welcher aber erſt, nachdem drei Andere gefolgt waren, zu der Patriarchenwürde im J. 390 n. Chr. gelangte (ſ. w. u. unter dem

Art. „Sahak“). Auch er erhielt den Beinamen des Großen. Unter ihm, und vornehmlich durch seine Beihülfe, ward die Schrift Mesrop's (Mesrob's, s. d. Art.) in ganz Armenien eingeführt; er übersetzte das A. Testament zuerst aus dem Syrischen und dann nach der LXX. in das Armenische, während Mesrop das N. Testament übertrug, und war, gleich seinem Vater, unermüdet in der Sorge für die geistliche und geistige Ausbildung des Volkes durch Gründung von Schulen, für die Bewahrung der reinen Lehre des Christenthums, für zweckmäßige Anordnung und Einrichtung des Gottesdienstes und für Einheit des Cultus. Im Verein mit Mesrop ordnete er das Brevier, die Gesänge, das Ritual, den christlichen Kalender und die Liturgie der Messe. Im Jahre 426 n. Chr. hielt er eine Synode zu Walarschapat, auf welcher Canones über die Funktionen der Chorbischöfe und Priester aufgestellt, die gleiche Heiligkeit der Kirchen, wo sie auch seyen, bestimmt, die Bischöfe vor Mißbrauch ihres Amtes und vor Parteilichkeit bei Ernennung eines Priesters oder Verwendung des Kirchenschatzes gewarnt und die Verwendung der Opfer an Erstlingen festgesetzt wurde. Als sechs Jahre später die von Sahak und Mesrop zu ihrer weiteren Ausbildung nach dem Occident gesandten Schüler zurückkamen und die Beschlüsse des ephesinischen Concils, dem sie beigewohnt hatten, mitbrachten, veranstaltete Sahak sogleich eine neue Synode im Jahre 432 n. Chr. in Aschtischat, wo diese einstimmig angenommen wurden. Da aber die Nestorianer nun die Schriften des Theodorus von Mopsveste und des Diodorus von Tarsus in syrischer und persischer Sprache in Armenien zu verbreiten suchten, so berief Sahak im J. 435 n. Chr, eine neue Synode in Aschtischat zusammen, auf welcher auch diese Schriften verdammt wurden.

Während persische Statthalter das Volk nach dem Erlöschen der Dynastie der Arsaciden bedrückten, schlichen sich nach und nach viele Vergehungen und Unordnungen unter den Laien wie unter der Geistlichkeit ein, weßhalb der Kathol. Joseph sich genöthigt sah, auf einer Synode zu Schahapiwan im J. 447 diese mit harten Strafen zu belegen. — Kurz darauf brach die grausame Christenverfolgung durch Jesdedscherd II. in Armenien aus, welche bis zu dessen Tode, 457 n. Chr. fast ununterbrochen fortdauerte. In derselben starb auch der Kathol. Joseph (454) nach 3jähriger Gefangenschaft den Märtyrertod. Schon zwei Jahre vorher (452) hatten die Großen des Reichs im Verein mit den Priestern, da man an der Rückkehr Joseph's verzweifeln mußte, auf einer Synode in Dwin (s. den Art. „Twin“) den Bischof Melitê zum Katholikos erwählt und zugleich bestimmt, daß fortan Dwin auch der Sitz des armenischen Patriarchats bleiben sollte, der bisher in der früheren Residenz der armenischen Könige, Walarschapat, gewesen war. — Während dieser Wirren fand das chalcedonische Concil statt, von welchem die Armenier widersprechende, aber meist ungünstige Nachrichten erhielten. Die ihnen verhaßten Nestorianer behaupteten gleich den Eutychianern, daß es sich für die Lehre des Nestorius entschieden habe, während die Anhänger des Concils dieses widerlegten. Die politische Bedrängniß ließ anfangs den Armeniern nicht Zeit, sich mit solchen dogmatischen Streitfragen zu befassen. Als aber mit der Ernennung des armenischen Fürsten Wahan, aus dem Stamme der Mamikonier, zum Statthalter 485 n. Chr. wieder Ruhe eintrat, erwachte auch der Sinn dafür von Neuem, und da auch das von vielen Bischöfen unterzeichnete Henotikon des Kaisers Zeno um diese Zeit nach Armenien kam, in welchem nur die drei ersten ökumenischen Concile erwähnt und anerkannt sind, das chalcedonische dagegen gar nicht genannt und in verdeckter Weise verworfen wird, so ist es nicht zu verwundern, daß die Armenier eine falsche Ansicht von den Beschlüssen dieses Concils bekamen und es verwerfen zu müssen glaubten. Babkên, der damalige Katholikos, hielt im J. 491 n. Chr. eine Synode in Walarschapat, zu welcher er auch den Katholikos der Georgier, Gabriel, mit seinen Bischöfen, den Kathol. von Albanien und Einige aus den griechischen Distrikten einlud. Hier wurden zuerst die Nestorianer Barsuma, Bischof von Nisibin, und Acacius, der Perser, zugleich mit den Eutychianern verdammt, alsdann das Edikt Zeno's vorgelesen und an-

genommen, demgemäß aber das chalcedoniſche Concil verworfen, weil es, wie ſie meinten, nicht nur die Schriften des Theodorus Mopsveſtenus angenommen, ſondern auch Chriſtus in zwei Perſonen und in zwei Söhne getheilt habe. Die Armenier wurden in dieſer Anſicht über das chalcedoniſche Concil noch mehr dadurch beſtärkt, daß gleichzeitig der Kaiſer Anaſtaſius verbot, über daſſelbe zu ſprechen. Dieſer erſte Synodalbeſchluß ward auch maßgebend für die Folge. — Im J. 551 n. Chr. hielt der Katholikos Moſes II. eine Synode zu Dwin, wo der armeniſche Kalender regulirt und eine neue Aera, nach welcher die Armenier noch heute rechnen, feſtgeſtellt wurde. Als Anfang derſelben wurde der 11. Juli 552 beſtimmt. Da die Armenier nun dem julianiſchen Jahre zufolge nur gemeine Jahre von 365 Tagen haben, mithin nach 1460 Jahren um ein ganzes Jahr zurück ſind, ſo müßten eigentlich ſeit dem Jahre 1320 n. Chr. 552 Jahre von der chriſtlichen Zeitrechnung abgerechnet werden, um das armeniſche heraus zu bekommen; doch rechnen die Armenier jetzt gewöhnlich nur 551 Jahre ab, ſo daß das Jahr 1864 nach ihrer Aera das Jahr 1313 iſt.

Gegen das Ende dieſes Jahrhunderts entſpann ſich ein heftiger Streit zwiſchen den Armeniern und den mit ihnen eng verbunden geweſenen Georgiern, welcher mit einer gänzlichen Spaltung beider Kirchen endete. Bis zu dieſer Zeit hatten die Georgier ihr geiſtliches Oberhaupt, den Katholikos, ſelbſt erwählt, ihn aber alsdann nach Armenien geſchickt, um ihm von dem armeniſchen die Weihe geben zu laſſen. Als um das Jahr 580 n. Chr. abermals ein Katholikos geſtorben war, konnten ſich die Georgier über die Neuwahl nicht einigen und baten den armeniſchen Katholikos Moſes II., ſelbſt eine Wahl zu treffen und den von ihm Ernannten und Geweihten nach Georgien zu ſchicken. Seine Wahl traf auf Kyrion, einen Georgier von Geburt, welcher außer ſeiner Mutterſprache und der armeniſchen auch der griechiſchen und perſiſchen Sprache kundig war, und den er ſelbſt zum Oekonom der Kirche des Patriarchats und zum Chorbiſchof der Provinz Ararat ernannt hatte. Dieſer hatte ſich ſchon vorher von der Rechtgläubigkeit des chalcedoniſchen Concils überzeugt, und bewog durch Vorlegung der Beſchlüſſe deſſelben die Geiſtlichkeit wie die Großen des Landes zu deſſen Anerkennung. Damals kamen viele Neſtorianer nach Georgien, welche als Ketzer keine Aufnahme fanden; ſie legten daher zum Schein ihre Irrthümer ab, und erlangten dadurch Zutritt zu der Kirche. Dies erfuhr der Katholikos Moſes, und machte Kyrion darüber harte Vorwürfe, welcher auch, nachdem er die Sache genau geprüft und ſich von der Wahrheit der Beſchuldigung des armeniſchen Katholikos überzeugt hatte, jene ſogleich aus der Kirche verbannte. Der Nachfolger von Moſes, der Katholikos Abraham, trat, als er hörte, daß Kyrion das chalcedoniſche Concil angenommen hatte, in Correſpondenz mit ihm, und verlangte von ihm, daß er widerrufe und ſich wieder den Armeniern anſchließe. Da Kyrion aber ſich nicht dazu bewegen ließ und ihn im Gegentheil von der Orthodoxie des Concils zu überzeugen ſuchte, ſo hielt Abraham 596 n. Chr. eine Synode in Dwin, auf welcher Kyrion und alle Anhänger des chalcedoniſchen Concils verdammt und Jeder mit dem Bann belegt wurde, der in irgend einer Weiſe mit den Georgiern umgehen würde. Kyrion beſchwerte ſich darüber bei dem Kaiſer Mauritius, welcher im folgenden Jahre in Conſtantinopel eine Synode veranſtaltete, und zu dieſer außer den griechiſchen auch die 19 Biſchöfe ſeines Antheils von Armenien berief, denen der Katholikos Abraham noch ſeinen Stellvertreter Werthanes und den Wardapet Gregor zugeſellte. Die Biſchöfe des griechiſchen Armeniens wurden von der Wahrheit der chalcedoniſchen Beſchlüſſe überzeugt und nahmen ſie an, die beiden ſpeziellen Abgeſandten Abraham's aber verweigerten hartnäckig ihre Anerkennung. Das bewog den Kaiſer, die ihm unterworfenen Armenier der geiſtlichen Obhut Abraham's zu entziehen und einen beſonderen Katholikos, Johann, im J. 600 n. Chr. ihnen zu geben, dem er den Marktflecken Kutais zu ſeiner Reſidenz anwies. Als aber Johann im J. 616 n. Chr. ſtarb, blieb dieſe Stelle unbeſetzt, und da auch Abraham kurz darauf mit Tode abging, ſo wurde deſſen Nachfolger Komitas wieder das geiſtliche Oberhaupt über alle Armenier.

Im Jahre 628 n. Chr. kam der Kaiser Heraklius nach Karin (Erzerum), wo er sah, daß unter den Armeniern große Streitigkeiten stattfanden, weil die Einen das chalcedon. Concil anerkannten, die Anderen es verwarfen. Deshalb ließ er eine Provinzialsynode dort halten, wozu die armenischen und griechischen Bischöfe eingeladen wurden. Auch den damaligen Katholikos Jezr oder Esra lud er dazu ein mit dem Bedeuten, daß der Kaiser für seine armenischen Unterthanen einen besonderen Katholikos einsetzen würde, wofern er nicht kommen und das chalcedonische Concil anerkennen wollte. Jezr ging mit mehreren Bischöfen und Wardapets (Doktoren der Theologie) dahin, sie wurden überzeugt und nahmen das Concil an. Der Sitte gemäß wurde er bei seiner Rückkehr vor der Stadt Dwin von der gesammten Geistlichkeit empfangen und feierlich in die Stadt und in die Kirche geleitet. Nur der Schlüsselbewahrer der dem heil. Gregor geweihten Kirche, der Wardapet Johann, war dabei nicht erschienen. Als ihn Jezr darüber zur Rede setzte, erhielt er von ihm, als erbitterten Gegner des chalcedonischen Concils, beleidigende Antworten, so daß ihn der Katholikos mit Gewalt aus der Kirche treiben ließ, und des Landes verwies. Johann verbarg sich in dem fernen Kloster Mairo wankh (d. i. „Cedernkloster"), von wo er ebenfalls von Jezr vertrieben wurde, der diesem Kloster nun deshalb den Namen Mairegom (d. i. „Cedernstall") gab. Von da begab sich Johann, Mairawanensis oder Mairogomensis genannt, nach Albanien, wo er außer anderen Schülern namentlich einen gewissen Sargis (Sergius) gewann, welcher in verschiedene Ketzereien, besonders in die des Julianus von Halikarnaß, dessen Schriften er übersetzte, und des Sabellius verfiel. Aber auch seinem Lehrer hatte man dieselben Irrthümer schon vorgeworfen, welche vorzugsweise das Mysterium der Menschwerdung Christi betrafen, indem er behauptet haben soll, daß Christus nur scheinbar den menschlichen Leib angenommen und gelitten habe. Er verwarf unter Anderem auch die allerdings kritisch bezweifelte Stelle Luk. 22, 43. 44. Gegen ihn schrieben Theodorus Kherthenavor und Johannes Oznienſis, dessen Schüler, aber der Katholikos Johannes VI. vertheidigt ihn in seiner Geschichte, und klagt nur seinen Schüler Sergius der Häresie an. Von den Schriften Beider ist bis jetzt noch nichts bekannt geworden.

In Folge der Annahme des chalcedonischen Concils von Seiten des Katholikos vereinigten sich viele Armenier des griechischen Antheils vollständig mit den Griechen, veränderten ihren Cultus nach denselben, nahmen gesäuertes Brod, sowie Wasser mit Wein gemischt bei der Communion, feierten das Fest der Geburt Christi den 25. Dezember, verwarfen in dem Trishagion die Worte „der du gekreuzigt wardst" (ὁ σταυρωθείς) u. s. w. Viele dagegen konnten sich dazu nicht entschließen, und verwarfen sogar zum Theil wieder das chalcedon. Concil: und so entstand wieder große Uneinigkeit, wobei die Letzteren von den Ersteren, denen die Griechen beistanden, hart bedrängt wurden. — Nerses III., der Nachfolger von Jezr, sah sich durch dieses Alles, sowie durch das Ueberhandnehmen der genannten Ketzerei u. s. w. veranlaßt, im J. 645 n. Chr. eine Synode zu Dwin zu halten, wozu sich 17 Bischöfe und viele weltliche Fürsten versammelten. Auf derselben wurden zuvörderst alle Ketzer und ketzerischen Schriften, sowie das chalcedon. Concil als die Ursache der Verbreitung des Nestorianismus und der Wirren im Lande verdammt und dann einige nützliche, die Kirchenzucht betreffende Verordnungen gegeben. Kurz darauf ließ sich Nerses mit einigen Bischöfen durch den anwesenden Kaiser Constans II. im J. 647 n. Chr. bestimmen, das chalcedon. Concil anzuerkennen und mit ihm nach griechischem Ritus zu communiciren. Der Uebermuth der Griechen und namentlich die Zügellosigkeit der griechischen Truppen regten die Armenier gegen diese und ihren Glauben auf, daher der Kaiser von der vornehmen Geistlichkeit wie von den weltlichen Großen bei Strafe ihrer Absetzung eine schriftliche Beglaubigung der Annahme des chalcedonischen Concils verlangte; jedoch brachte er diese Drohung nicht zur Ausführung, als er von den zu Dwin im J. 648 n. Chr. versammelten Großen und Bischöfen ein unterwürfiges Schreiben mit der flehentlichen Bitte erhielt, sie bei ihrem angestammten Glauben zu lassen. Nur die griechischen Truppen

und deren Befehlshaber drückten die Armenier fortwährend, und Nerſes, der im Gegenſatz gegen die Biſchöfe und Großen für die Griechen und das chalcedoniſche Concil geſtimmt war, ſah ſich genöthigt, aus ſeiner Reſidenz zu fliehen, weßhalb ein Wardapet Johannes im J. 649 n. Chr. zu ſeinem Stellvertreter ernannt wurde, der in ſeinem Eifer gegen die Griechen das chalcedon. Concil und mit ihm Alle, welche demſelben und dem griechiſchen Cultus anhingen, auf einer Synode im J. 651 zu Manazkert verdammte. Im J. 654 n. Chr. kehrte Nerſes zurück, und da mittlerweile die Paulicianer, welche die Verehrung des Kreuzes und der bildlichen Darſtellungen Chriſti verwarfen, in Armenien aufgetreten waren, deren Anſichten auch Sargis, der Schüler des Joh. Mairagomenſis huldigte, ſo verfolgte er beide Sekten und verwies ſie aus dem Lande. Nach wenigen Jahren zeigten ſich beide Sekten wieder, wurden aber nun, namentlich die der Mairagomenſer, durch den Katholikos Israel um 667 n. Chr. gänzlich ausgerottet. Die Erſteren zeigten ſich zu Anfang des folgenden Jahrhunderts wieder; der damalige Katholikos Johannes Oznienſis verdammte ſie und Alle, welche mit ihnen umgehen würden, auf einer Synode zu Dwin im J. 710 n. Chr., wo er zugleich mehrere Canones in Betreff des Cultus feſtſtellte. Um mehreren unter der Geiſtlichkeit eingeriſſenen Unordnungen zu begegnen, berief 768 n. Chr. der Katholikos Sion die Biſchöfe zu einer Synode nach Partav (Berdaa) in Albanien zuſammen, in welcher auch der Canon des A. Teſtaments beſtimmt wurde. — Um das Jahr 840 n. Chr. trat ein neuer Sektenſtifter in Armenien, Namens Sembat, auf. Von ihm wird erzählt, daß er erſt zu den Paulicianern gehört und ſich ſpäter einem perſiſchen Arzte angeſchloſſen habe, der zugleich Magier und Aſtronom geweſen ſey. Er ließ ſich darauf in dem Flecken Thondrak nieder, wovon ſeine Anhänger den Namen der Thondracener erhielten. Seine Gegner behaupteten, er habe die Vorſehung Gottes und die Gnadengaben des heiligen Geiſtes geläugnet, ſowie die Seligkeit der Frommen nach dem Tode, die Sakramente der Kirche verworfen, einen frommen Lebenswandel geheuchelt und ſich die biſchöfliche Würde angemaßt. Von Thondrak aus verbreitete ſich dieſe Sekte weiter, und der Katholikos Johannes Owajenſis ſprach nicht nur 847 n. Chr. den Kirchenbann über ihn und ſeine Anhänger aus, ſondern ſandte auch an alle ſeine Biſchöfe ein Cirkularſchreiben, worin er ſie vor ihm warnte. Trotz ſeinen und ſeiner Nachfolger Bemühungen erhielt ſich dieſe Sekte mehrere Jahrhunderte lang, zu Anfang des 11. Jahrhunderts trat ſogar ein Biſchof Namens Jakob zu ihr über, aber um die Mitte deſſelben Jahrhunderts wurde ſie durch den weltlichen Fürſten Gregor Magiſtros und den Kath. Petros I. gänzlich ausgerottet. Ausführlicher werden wir darüber an einer anderen Stelle berichten, da uns die Nachricht zugekommen iſt, daß ſie ſogar noch heute in ſchwachen Ueberreſten in derſelben Gegend, von welcher ſie ausgegangen iſt, exiſtiren ſoll, die, wenn ſie ſich beſtätigen ſollte, den Beweis liefern würde, daß die Gegner eine ganz falſche Anſicht über ſie verbreitet haben.

Im Jahre 862 n. Chr. fand eine Synode in Schirakavan ſtatt, veranlaßt durch ein Schreiben des Patriarchen Photius an den Katholikos Zacharia und den König Aſchot I. gerichtet, mit der Aufforderung zur Anerkennung des chalcedoniſchen Concils. Es wird nicht geſagt, ob ſie dieſem Verlangen genügt haben, jedoch ſcheint dies daraus hervorzugehen, daß Zacharia im freundſchaftlichen Verkehr mit den Griechen blieb.

Das 10. Jahrhundert zeichnete ſich beſonders dadurch aus, daß viele Klöſter erbaut wurden. Die Katholici wurden genöthigt, ihren bisherigen Sitz zu verlaſſen, und mehrere reſidirten von 925—965 n. Chr. auf der Inſel Aghthamar, bis im J. 993 Ani, die Reſidenz der bagratidiſchen Könige, auch die der Patriarchen wurde und 71 Jahre lang blieb. — Ani war urſprünglich eine kleine, unbedeutende Feſtung in dem fruchtbaren Gau Schirak, der zu der Provinz Ararat gehörte. Der König Terdat ſchenkte denſelben im J. 321 n. Chr. dem Fürſten Kamſar, und er blieb in dem Beſitze der Kamſarier, bis er gegen Ende des 8. Jahrhunderts ihnen von den Bagratiden Aſchot und Sembat abgekauft wurde, worauf der Erſtere Ani neu befeſtigte und 783 n. Chr.

dahin seine Familie brachte. Ani ward von seinen Nachkommen vergrößert, mit prächtigen Palästen, Kirchen und anderen Gebäuden geschmückt und vom J. 961 n. Chr. an die Residenz der bagratidischen Könige. Sie wurde mit einer inneren und einer äußeren Mauer und tiefem Graben umgeben, 989 n. Chr. der Grund zu der Kathedrale gelegt, und soll 1000 Kirchen und 100,000 Paläste gehabt haben. Der Katholikos Chatschik (von 972—992 n. Chr.), welcher in Ani erwählt worden, erbaute außerhalb der Stadt das prächtige Patriarchat mit einer schönen, großen Kirche, und die Königin Katramitê vollendete 993 n. Chr. die Kathedrale der Stadt, worauf Ani der Patriarchensitz wurde. Aber nur so lange als die Dynastie der Bagratiden auf dem Throne saß, dauerte die Größe dieser Stadt. Im J. 1046 n. Chr. ward sie den Griechen übergeben, und in demselben Jahre zerstörte ein furchtbares Erdbeben viele Paläste der Stadt. Im Jahre 1064 n. Chr. nahm der Seldschuke Alp Arslan die Stadt ein, und verheerte sie vollständig. Dennoch erholte sie sich bald wieder, bis nach wiederholten Belagerungen und Eroberungen ein Erdbeben, desgleichen noch nie erlebt worden war, im J. 1319 n. Chr. Ani für ewige Zeiten zu einer Ruine machte, welche noch jetzt alle Reisenden durch ihre Großartigkeit und Pracht in Staunen und Verwunderung setzt. — Als Ani in den Händen Alp Arslan's war, wollten die Griechen keinen Katholikos wieder einsetzen, um die Armenier ganz an sich zu ziehen, aber die der Kaiserin Eudoxia befreundete Prinzessin Maria setzte durch diese eine Neuwahl durch, da der letzte Katholikos Chatschik II. gestorben war. Es wurde Wahram, Sohn des Gregor Magistros, erwählt, welcher den Namen Gregor und, weil er sich vorzugsweise mit den Legenden der Märtyrer beschäftigte, den Beinamen Wkajasêr, d. i. Martyrophilos, erhielt, 1065 n. Chr. Nach 6 Jahren zog er sich in ein Kloster auf dem Gebirge Kara Tagh (armen. Sian liarn, „das schwarze Gebirge") zurück und salbte seinen Kanzler, den Wardapet Georg, zum Katholikos, den er aber schon nach zwei Jahren wieder abzusetzen genöthigt war. Mit seiner Bewilligung wurde 1073 n. Chr. in dem Städtchen Honi durch den armenischen Machthaber Philartos (Philaret) ein Katholikos Sargis eingesetzt, welchem drei Jahre später Theodoros folgte. Gregor ging auf einige Zeit nach Ani und ernannte, als er wieder wegreiste, seinen Schwestersohn Barsegh (Basilius) zu seinem Stellvertreter. Im Jahre 1075 begab er sich nach Rom zu dem Pabst Gregor VII., bei dem er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Von da reiste er nach Jerusalem, blieb ferner ein ganzes Jahr in Memphis, wo er seinen zweiten Schwestersohn, Gregorios, zum geistlichen Oberhaupte der dortigen Armenier einsetzte, und kehrte dann in sein Kloster auf dem Kara Tagh zurück. Die im östlichen Armenien wohnenden Armenier bewogen ihn nun, da er zu entfernt von ihnen lebte, den von ihm selbst eingesetzten Stellvertreter, seinen Schwestersohn Barsegh, im J. 1082 n. Chr. zum Katholikos zu weihen; und da der armenische Fürst Philartos auch in Marasch einen Katholikos Paulus ernannte, so waren damals gleichzeitig vier Katholici, obgleich das Volk nur Gregor als den rechtmäßigen anerkannte. Der letzte derselben, Poghos (Paulus), zog sich selbst bald wieder in sein Kloster zurück, da er sah, daß diese Spaltung unheilvoll war, und Theodoros wurde auf Befehl des Seldschuken Melik Schah durch Barsegh im J. 1091 n. Chr. abgesetzt, Barsegh selbst ward nach dem Tode Gregor's 1105 n. Chr. alleiniger Katholikos. Jedoch trat nach dessen Tode 1113 eine abermalige Spaltung ein, welche bis auf den heutigen Tag fortdauert. Damals wurde auf Barsegh's Wunsch Gregor, der Neffe des im J. 1105 gestorbenen Gregor, welcher erst 20 Jahre alt war, also noch nicht das kanonische Alter erreicht hatte, zum Katholikos erwählt. Dies benutzte der Erzbischof von Aghthamar, David, um sich zum Katholikos erwählen zu lassen, und bewog viele Bischöfe und Fürsten der orientalischen Armenier ihn anzuerkennen. Sobald dies Gregor vernahm, berief er sämmtliche Bischöfe und Geistliche der Umgegend zu einer Synode auf dem Gebirge Kara Tagh 1114 n. Chr. zusammen, auf welcher einstimmig David abgesetzt und Alle, die durch Bestechung (welche man diesem auch vorwarf) zu geistlichen Würden gelangten, mit dem Bann belegt wurden. Auf derselben Synode scheint auch bestimmt worden zu seyn,

daß zu der gültigen Wahl die Einstimmigkeit der vier vornehmsten Erzbisthümer von Betschni, Haghbat (Halbat), dem Kloster des heil. Thaddäus und dem des heil. Eustathius, sämmtlich in Großarmenien gelegen, nothwendig sey. Gregor, mit dem Beinamen Pahlavuni, trat zuerst in nähere Verbindung mit dem päbstlichen Stuhle. Als im J. 1141 n. Chr. auf Befehl des Pabstes Innocenz II. eine Synode zu Antiochien veranstaltet wurde, erhielt auch er eine Einladung dazu und war mit seinem Bruder Nerses dabei gegenwärtig. Nach derselben begleitete er den päbstlichen Legaten nach Jerusalem, wo abermals eine Synode war, auf welcher er die Anwesenden von der Orthodoxie der armenischen Kirche überzeugte. In Folge dessen übersandte ihm der Pabst als Zeichen der patriarchalischen Würde den Stab und Schleier mit einem freundlichen Schreiben, welches Gregor demüthig beantwortete. Später wollte er auch mit den Griechen, mit denen die Armenier des Glaubens wie des Cultus wegen fortwährend im Streite lebten, eine Vereinigung zu Stande bringen, wurde jedoch durch seinen Tod daran verhindert. Den Sitz des Patriarchats hatte er seit dem Jahre 1147 n. Chr. nach Hromkla verlegt, wo auch seine Nachfolger residirten, unter denen der erste, sein jüngerer Bruder Nerses war, welcher den Beinamen Schnorhali, d. i. „der Anmuthige", erhielt. Er gelangte im J. 1166 zu dieser Würde, und schrieb alsbald Briefe an den Kaiser Manuel Comnenus, sowie an den griechischen Patriarchen Michael, worauf diese den Theologen Theorianus zu ihm sandten, welcher lange mit Nerses disputirte (s. Clem. Galani conciliationis ecclesiae armenae cum romana. Pars I. p. 242 sqq.). Endlich waren sie in allen Punkten einig und Theorianus nahm die schriftliche Bestätigung von Seiten des Katholikos nach Constantinopel mit; der Kaiser und der Patriarch schickten auch ihrerseits ihre Uebereinstimmung an Nerses, und dieser schrieb an alle hohen Geistlichen in der Nähe und Ferne, um sie davon in Kenntniß zu setzen und sie zu einer großen allgemeinen Synode einzuladen. Bevor diese jedoch zu Stande kam, starb er im Jahre 1173 n. Chr. Sein Neffe und Nachfolger, Gregor Tgha („das Kind"), bemühte sich auf alle Weise, das von seinem Oheim begonnene Werk durchzuführen. Nachdem die Griechen in Constantinopel auf einer Synode bestimmt hatten, von den Armeniern nur die Annahme des chalcedonischen Concils und der zwei Naturen in Christo zu verlangen, hielt Gregor 1179 n. Chr. eine große Synode in Hromkla, zu welcher 333 Bischöfe und viele Wardapets und Mönche kamen, 300 andere Bischöfe aber, die verhindert waren, schriftlich ihre Zustimmung gaben. Nerses Lambronensis, Bischof von Tarsus, hielt die Einleitungsrede, einstimmig wurden die Forderungen der Griechen angenommen und durch Aller Unterschrift beglaubigt. Sogleich wurde dies dem Kaiser und der Synode berichtet, allein die Ankunft der Gesandten mit diesem Schreiben verzögerte sich durch allerlei Umstände, so daß dieselbe erst nach dem Tode des Kaisers nach Constantinopel kam und auf diese Weise abermals das schöne Werk vereitelt wurde. Dadurch wurde der Haß der Griechen gegen die Armenier von Neuem aufgeregt, und da sie deren Annäherung an die Lateiner bemerkten, so verläumdeten sie dieselben bei diesen. Gregor sah sich deshalb genöthigt, an den Pabst Lucius III. im Jahre 1184 n. Chr. zu schreiben, um sich bei ihm zu rechtfertigen, und erhielt eine tröstende Antwort von ihm. Seine Friedensliebe zog ihm aber die Feindschaft des Abtes Gregor Tutéordi von Sanahin, einem Kloster gegenüber von Halbat, zu, welcher die Seinigen gegen ihn aufhetzte und mit ihnen Barsegh, Bischof von Ani, zum Katholikos wählte; das Volk jedoch im Allgemeinen erkannte nur Gregor als rechtmäßigen Katholikos an. Um diese Zeit wünschte der armenische Herrscher von Cilicien, Leon II., von den Lateinern die Königskrone zu erhalten. Er wandte sich deshalb an den Pabst Coelestin III. und den Kaiser Heinrich VI., welche ihm diese auch durch den Erzbischof von Mainz zuschickten, aber 3 Bedingungen daran knüpften: 1) die kirchlichen Hauptfeste an gleichen Tagen mit den andern Kirchen zu feiern, 2) die Horen und die Messe innerhalb der Kirche vor der Gemeinde zu halten, und 3) das Fasten nicht am Abend vor Epiphanias und Ostern aufzuheben. Gern willigten Leon und der Kath. darein, wiewohl

der Letztere, Gregor VI., ſich dadurch jenen Mißvergnügten ebenfalls verhaßt machte. — Zu Anfang des 13. Jahrhunderts entſtand abermals ein Schisma. Nach dem Tode des Kath., Gregor VI., ward der Erzbiſchof von Sis, Johannes VII. 1202 n. Chr. erwählt; damit unzufrieden, machten die Biſchöfe von Kleinarmenien den Biſchof von Sebaſtia, Anania, die von Schirak aber in Großarmenien den Biſchof von Ani, Barſegh (Baſilius), zum Katholikos. Nach einem Jahre wurde Johannes VII. durch den König Leon abgeſetzt und David III. ernannt, ſo daß gleichzeitig 4 Katholici waren. Aber nach 3 Jahren ſtarben David und Anania, und Johannes, mit dem ſich der König ausgeſöhnt hatte, erhielt ſeine Würde wieder. Im J. 1243 n. Chr. hielt der Kath. Conſtantin I. eine Synode in Sis, wo außer andern die Zucht und Ordnung unter Laien und Geiſtlichen betreffenden Beſtimmungen auch feſtgeſetzt wurde, daß zu dem Diakonat mindeſtens ein Alter von 20, zu der Prieſterwürde von 25, und zur biſchöflichen von 30 Jahren erforderlich ſey. Auf Veranlaſſung des Pabſtes Innocenz IV. hielt derſelbe Kath. im J. 1251 n. Chr. eine Synode in Sis, wo das Dogma von dem Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohne angenommen wurde. — Als im J. 1293 n. Chr. Hromkla von den Aegyptern ganz zerſtört wurde, erwählten von dieſer Zeit an die Katholici Sis, die Reſidenz der rubenidiſchen Könige zu ihrem Wohnſitz. Der Erſte derſelben, Gregor VII., welcher ſich viel mit dem Cultus der lateiniſchen und griechiſchen Kirche beſchäftigt hatte, wünſchte den der armeniſchen mit jenen Kirchen mehr in Einklang zu bringen, und machte es der hohen Geiſtlichkeit von Großarmenien bekannt, erregte aber dadurch Unwillen und Zwieſpalt; und als er im Begriff war, eine Synode zuſammen zu berufen, ſtarb er im J. 1306 n. Chr. Der König Leon ließ die Synode halten, auf welcher die von Gregor VII. aufgeſetzten Punkte angenommen und der im J. 1290 n. Chr. abgeſetzte Kath. Conſtantin II. wieder gewählt wurde. Jene Beſchlüſſe erregten großes Mißvergnügen, weßhalb der Kath. ſie, 1316, auf einer Synode zu Adana, die jedoch nur von Wenigen beſucht wurde, beſtätigen ließ. Dieſelben gaben auch die Veranlaſſung, daß der armen. Biſchof von Jeruſalem, Sargis (Sergius) im J. 1311 n. Chr. ſich von dem Kath. losſagte, und durch ein Diplom von dem ägyptiſchen Sultan Melik en naser zum unabhängigen armeniſchen Patriarchen ernannt wurde. Dieſes Patriarchat beſteht ſeitdem ununterbrochen fort. Kurz darauf entſtanden neue Bewegungen in der armeniſchen Kirche. Der Wardapet Johannes von Kherrni hatte in Aterpatakan (Azerbeidſchan) einen lateiniſchen Miſſionar, den Dominikaner Bartholomäus, kennen und von ihm die lateiniſche Sprache gelernt. Er trat darauf um 1330 n. Chr. als Prediger und Reformator auf, und verlangte eine völlige Umänderung des armeniſchen Cultus nach dem lateiniſchen. Man verfolgte ihn und ſeine Anhänger, vermochte aber nicht, ſie ganz zu unterdrücken. Johannes ging nach Rom, und erlangte von dem Pabſte die Erlaubniß zur Gründung eines beſonderen Zweiges der Dominikaner für den Orient unter dem Namen Unitores, als Vereiniger der armeniſchen Kirche mit der römiſchen. Er breitete ſeine Thätigkeit auch über Kleinaſien und die Krim aus, und ging auch noch weiter in ſeinen reformatoriſchen Beſtrebungen, indem er die lateiniſche Sprache bei dem Cultus einführte, die armen. Sakramente für ungültig erklärte, und darum die Laien nochmals taufte, die Geiſtlichen aber wiederholt ordinirte, wenn ſie ſich ihm anſchloſſen. Unter ſeinen Anhängern that ſich beſonders Nerſes Balienz, Biſchof von Urmia, hervor, der gleich Anderen aus der Kirche ausgeſtoßen und aus Armenien verjagt, um ſich zu rächen, zu dem Pabſte Benedict XII. bis nach Avignon ging, und die armeniſche Kirche bei ihm verläumdete, indem er ihr 117 Irrthümer vorwarf. Dieſe, dem Kath. zugeſchickt, wurden auf einer Synode zu Sis 1342 n. Chr. Punkt für Punkt widerlegt, und durch dieſe gründliche Widerlegung der Pabſt, damals Clemens VI., zufrieden geſtellt. Auf einer im J. 1361 n. Chr. in Sis gehaltenen Synode wurde ſtreng unterſagt, bei dem Abendmahl Waſſer unter den Wein zu miſchen. Zu dem Concil von Florenz erhielt der Kath. Conſtantin V. von dem Pabſt Eugenius IV. eine Einladung, und ſchickte 4 Wardapets an ſeiner Statt dahin, welche erſt 1439

nach Beendigung des Concils dort ankamen, aber nachträglich noch die Beschlüsse annahmen. Im folgenden Jahre wurde Gregor IX. zum Kath. erwählt. Da aber die Zahl der Bischöfe in Sis zu der Wahl nicht genügte, so ordinirte er an einem Tage ohne vorhergegangene gesetzliche Wahl 5 Bischöfe. Dies erregte allgemeines Mißfallen; es wurde daher eine große Synode in Etschmiadzin veranstaltet, zu welcher gegen 700 Bischöfe und andere Geistliche sich einfanden, und auch Gregor feierlich eingeladen wurde. Er weigerte sich aber zu kommen, und es wurde nun Kirakos (Cyriacus) einstimmig zum Bischof und Katholikos geweiht. Von dieser Zeit an (seit 1441 n. Chr.) ward Etschmiadzin als der Sitz des rechtmäßigen geistlichen Oberhauptes aller Armenier anerkannt, obgleich fortan auch in Sis und Aghthamar Katholici bestanden und noch bestehen, wiewohl der Letzte in der neuesten Zeit sich dem von Etschmiadzin ganz untergeordnet haben soll, und eigentlich nicht viel mehr als den Namen hatte, da seine Macht sich kaum noch über die Insel hinaus erstreckte. — Im Jahre 1562 schickte der Kath. Michael von Etschmiadzin einen Gesandten, Abgar, zu dem Pabst Pius IV., welcher den Armeniern eine Kirche in Rom schenkte, und eine armenische Druckerei errichten ließ, in welcher 1567 n. Chr. zuerst die Psalmen, und dann noch mehrere andere Werke gedruckt wurden. Der Pabst Gregor XIV. gab im Jahre 1574 eine Bulle heraus, in welcher er bestimmte, daß in Rom eine Schule zur Ausbildung junger Armenier errichtet werden sollte. Nur durch seinen bald darauf erfolgten Tod ward die Ausführung dieses Planes verhindert. — Die Katholici von Etschmiadzin, Moses III. (1630—1633) und sein Nachfolger, Philippus, traten wieder mit dem päbstlichen Stuhl in Correspondenz; der Erstere richtete eine Druckerei ein, deren Typen später verschönert wurden, der Letztere unternahm eine Reise nach Jerusalem, wo er mit dem gleichzeitigen Kath. von Sis, Nerses, 1651 n. Chr. zusammentraf, und ein Freundschaftsbündniß mit ihm schloß. Von da ging er nach Constantinopel, um die Zerwürfnisse wegen des seit 1461 dort bestehenden Patriachats auszugleichen. Dergleichen Wirren gab es von nun an fast fortwährend, theils in Etschmiadzin, welches unter dem Druck der Perser schmachtete, theils in Jerusalem, mehr noch aber in Constantinopel, wo die Katholici gewählt wurden, und die begüterten Laien einen bedeutenden Einfluß ausübten. Mehrere Katholici erneuerten auch die Correspondenz mit der römischen Curie, wiewohl gegen den Willen des Volkes und der meisten Geistlichen. Einen großen Vorschub leistete der römischen Kirche besonders die Congregation der Mechitharisten (s. d. Art.), welche seit 1717 auf der Insel S. Lazzaro bei Venedig neben der Verbreitung europäischer Bildung unter ihren Landsleuten auch die des Katholicismus im Auge hat. Ein Theil von ihnen gründete 1774 ein Kloster in Triest, später aber gingen diese nach Wien, wo sie 1837 ein neues Kloster mit ausgebreiteter Druckerei errichteten. Fast gleichzeitig mit den Mechitharisten in Venedig gründeten katholische Armenier aus Haleb eine Congregation und Kloster mit denselben Zwecken im Libanon, und der katholisch-armenische Bischof von Haleb, Abraham, welcher, von dort vertrieben, in diesem Kloster lebte, wurde, als 1737 der Kath. von Sis, Michael, gestorben war, von seinen Glaubensgenossen in Syrien zu dessen Nachfolger erwählt, und erhielt 1740 von dem Pabst die Weihe. Da er aber nach Sis selbst nicht gehen konnte, so blieb er als Kath. von Sis in partibus in jenem Kloster, und seine Nachfolger leben dort mit demselben Titel. Später erbauten die katholischen Armenier noch zwei andere Klöster nicht weit davon in dem Libanon. Außerdem haben die katholischen Armenier noch gemeinschaftlich mit den katholischen Syrern einen Patriarchen in Constantinopel, welcher ihre Gerechtsame bei dem Divan gegen die altgläubigen (gregorianischen) Armenier vertritt. — Die Reformbestrebungen unter den Armeniern und die Bildung evangelischer Gemeinden unter ihnen sind eine Frucht der neuesten Zeit, hervorgegangen zunächst aus der Verbreitung der altarmenischen Bibelübersetzung durch die russische und englische Bibelgesellschaft, wodurch die Geistlichkeit, und der vulgär-armenischen und türkischen von Seiten der letztern, wodurch die Laien auf die heilige Schrift und auf die Widersprüche ihrer Kirche gegen dieselbe auf-

merksam gemacht wurden. Ihre weiteren Aufklärungen verdanken sie den amerikanischen Missionären, welche seit 1832 unter ihnen wirken. Vgl. die protestantischen Armenier und ihre Bitte an das evangelische Deutschland von Pischon 1863. 8°. Die Armenier in der Türkei, ihre Erleuchtung, Noth und Hoffnung von Pfeiffer. Berlin 1863. 8°. — Die Anzahl sämmtlicher auf dem ganzen Erdenrund zerstreuten Armenier beläuft sich auf 2—2½ Millionen Seelen, von denen etwa 75—100,000 der katholischen Kirche sich angeschlossen haben, und ungefähr 10,000 evangelische Christen sind. Ueber die armenische Kirche überhaupt sind noch zu vergleichen: Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena dal Marchese Giovanni de Serpos. Venezia 1786. 3 Bde. 8° und Clem. Galani Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana Romae 1650—1661. 3 Voll. Fol. Das letztere Werk ist jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen, da es manche Fehler und Entstellungen enthält. — Im Uebrigen vgl. den 1. Band der Encyklopädie u. d. Art.

H. Petermann.

Arnold, Thomas, wurde am 13. Juni 1795 zu West-Cowes auf der Insel Wight geboren. Er verlor schon im J. 1801 seinen Vater, der Zoll-Einnehmer war. Seine zwei Brüder starben vor Thomas, so daß dieser 1820 das Haupt der Familie wurde, und mit noch gesteigerter Pietät alte Familien-Erinnerungen aufsuchte und pflegte. Auf die tägliche Anschauung des Meeres und seine Vertrautheit mit den Flaggen ferner Nationen führte Th. Arnold selbst seine instinktive Neigung zur Geographie zurück, und diese wurde ihm wiederum die anschauliche Basis zu den Geschichtsstudien, denen er sich nachmals mit so großem Erfolge widmete.

Seine erste Schulbildung erhielt er (1803) in Warminster, im Jahre 1807 aber kam er auf die berühmte Anstalt zu Winchester, von wo er 1811 als junger Student nach Oxford zog. In Winchester galt er für scheu und zurückhaltend, steif in Formen, seine noch unfreie Natur bildete sich erst später zu der freudigen energischen Leichtigkeit aus, die ihn kennzeichnete. Die jugendliche Neigung für romantische Dichtung und alte Dramen seines Landes, welche ihm in Winchester den Namen eines Poeten eintrug, verlor sich für längere Zeit und kehrte erst später, zum Theil in Folge pädagogischer Erfahrungen, in etwas veränderter Form wieder. Seine Lieblingsstudien betrafen Geographie und Geschichte, in deren Detailauffassung er eine ungemein große Gedächtnißkraft bewies. Bei seiner Methode zu arbeiten war es nicht zu verwundern, wenn er in Oxford im Corpus Christ College trotz seiner Jugend bald durch Reife und Selbstständigkeit des Urtheils hervorragte. J. Coleridge, sein Genosse, sagt von ihm, er habe zuweilen fast seine sämmtlichen Mitstudirenden im College zu Gegnern gehabt, „denn, sagt er," wir Andern waren fast alle Tory's in Kirchen- und Staatsangelegenheiten, große Verehrer der bestehenden Verhältnisse und abhold jener Neigung Arnold's, ihre Berechtigung und ihre Weisheit erst zu untersuchen." Dieser kompakte Widerstand temperirte Arnold's kritische Stimmung in etwas, ohne ihn umzustimmen. Die gegenseitige Liebe litt nicht darunter. Es zeigte sich indeß schon damals die Stärke des Idealismus, welcher das ganze Wesen Arnold's durchdrungen hat und die Ursache so vielen Glückes in seinem Leben, aber freilich auch starker Conflikte geworden ist.

Seine Studien zu Oxford richteten sich vorzugsweise auf die alten Historiker und auf Aristoteles. Ueberall stand ihm das Sachliche im Vordergrunde, so daß er formale Vollendung und ästhetisch-stilistische Vorzüge nicht ganz würdigte. Im Jahre 1815 wurde er fellow des Oriel College in Oxford und gewann mehrere Preise für wissenschaftliche Leistungen. Die ganze Zeit, die er in Oxford verlebte, erschien ihm in seinem weitern Leben als die schönste und glücklichste Periode seines Lebens, und sogar sein späterer starker Gegensatz zu der Oxforder hochkirchlich-puseyitischen Theologie konnte jene Liebe zu Oxford nicht verwischen. Im Jahre 1818 wurde er ordinirt, 1819 ließ er sich in Laleham nieder, mit Mutter und Schwestern eng verbunden, 1820 verheirathete er sich. Seinen Unterhalt erwarb er für sich und seine Familie durch die akademische Vor-

bildung von 7—8 Kostgängern, eine Thätigkeit, die ihn fast ganz in Anspruch nahm und die ihm die neun Jahre hindurch zur großen Befriedigung gereichte. Hier entwickelten sich auch seine pädagogischen Ideale und Grundsätze, denen später eine so weitreichende Wirksamkeit zu Theil wurde. Seine Arbeit war leicht zu überschauen, frei, von keiner Staatsgewalt geregelt oder controlirt, und so wuchs unter dem bildenden Einfluß der Familien-Erfahrung die innere Reife und Selbstständigkeit des Mannes und er gewann die charaktervolle Consequenz einer Persönlichkeit.

Denn es war Arnold in der That ein Mann aus Einem Stück. Nicht leicht wird man aus der neuern Zeit Jemand nennen, den alle Verhältnisse des Lebens, auch die geläufigsten, so gewiß im Centrum seines Wesens berühren, und der bei allem seinen rückwirkenden Handeln auf jene Verhältnisse stets so von der Totalität der Motive geleitet wird, die er als die eigentlich werthvollen einmal erkannt hat. Hier verstand er keine Theilung der Arbeit. Was er als Christ und Theologe, was er als Bürger und Rektor that, war stets nur ein bewußt modificirter Ausdruck desselben innern Lebens. Auf dieser Einheitlichkeit des innern Lebens, die er besonders in Laleham erreichte, beruht das Hauptinteresse an Arnold.

Die zwölf vornehmen und reichen Vorsteher (trustees) der gelehrten Schule zu Rugby, — denn Rugby ist eine der bekannten gelehrten englischen Erziehungsanstalten, die zwar öffentlichen aber keinen Staatskarakter haben, — suchten im Jahre 1827 einen Rektor (head-master). Arnold hatte sich zu dieser Stelle unter den Letzten gemeldet. Auf Grund eines Zeugnisses von Dr. Hawkins, welches besagte, Arnold werde als Rektor ein Reformator des gesammten englischen höhern Erziehungswesens werden, wurde er gewählt und trat im August 1828 sein Amt an, so seinen eigentlichen Lebensberuf ergreifend. Er ist ein Reformator in seiner Sphäre geworden, wie die Gegner selbst bezeugen.

Es werde übergangen, wie Arnold wiederholt Gelegenheit nahm, gegenüber den Einmischungen der trustees in das Erziehungswesen einerseits und in seine außeramtliche Thätigkeit andererseits seine Unabhängigkeit zu wahren. Von seinen Collegen erwartete er viele Hingabe an den Erzieherberuf und verlangte von ihnen zu diesem Ende nicht bloß Energie und Verständniß der Knabennatur (an active man and one who has common sense and understands boys), sondern prinzipiell die Eigenschaften eines Christen und eines noblen Mannes (a christian and a gentleman). Auch auf ihre wissenschaftliche Ausrüstung und tüchtiges Weiterstreben legte er einen gebührenden Werth, aber die sittlich-religiöse Ausstattung stand ihm höher. (So folgen auch in einer Ansprache an seine Primaner die Anforderungen an sie folgendermaßen: 1) religious and moral principles, 2) gentlemanly conduct, 3) intellectual ability). Aus der Natur dieser Requisite in Verbindung mit der Bedeutung des Rektors für eine fast nur von ihm abhängige Anstalt begreift es sich schon, was man oft bemerkt hat, daß alle Fehler der Rugby-Schule Arnold's Fehler und alle ihre Vorzüge Arnold's Vorzüge waren.

Was die christliche Seite der Schule angeht, so sagt sein Biograph: „Arnold's Absicht war es nicht, die theologische Unterweisung zu steigern oder fromme Worte in die Schulansprachen einfließen zu lassen. Er war vielmehr zurückhaltend mit dem Aussprechen des Tiefsten und deutete manche kirchliche Formen nicht vollständig aus. Aber er hielt einestheils fest, daß das Verhältniß eines Lehrers zu seinem Zögling, wie alle andern Verhältnisse des Lebens nur dann gesund sey, wenn es ihrer gemeinsamen Beziehung zu Gott untergeordnet bleibe, anderntheils war er der Meinung, daß eine Schule schon ihrem Begriff nach ebenso sehr christlich sey, wie der Staat ein christlicher sey." Andere und bessere Mittel als andere Schulen sie haben, suchte er dafür nicht zu ersinnen, die gewöhnliche intellektuelle Arbeit, die technisch-mechanische Seite der Schulverwaltung u. s. w. alles dies war in Rugby ungefähr wie anderswo, nicht außer diesem Apparat, sondern in demselben wirkte seine Persönlichkeit. — Seine Einwirkung auf die Schüler war nicht bloß auf Religion gegründet, sondern sie war religiös,

als der natürliche Ausdruck ſeines bleibenden Weſens. „Er hatte die ſeltene Gabe zu ſagen, was er fühlte und nicht zu ſagen, was er nicht fühlte“, ohne Reflexion darauf, ob was er ſagte und that, geziemend oder zuträglich wäre. Er ſuchte das Gewiſſen der Zöglinge nicht mit ſolchen Regeln des Handelns zu beſchweren, die über die vorhandene ſittliche Kraft hinausgingen. Auch wollte er überall nicht etwas Fertiges und Vollendetes in ſeinen Schülern herſtellen, ſondern nur dem ſpäteren Leben kampfgerüſtete, weil in kleinem Kreiſe kampfgeübte, Jünglinge übergeben, die fern von der leichtſinnigen Nachmacherei bei jedem Thun ſich fragten, ob es denn auch wirklich gut ſey; ſo wollte er einen Geiſt des ſittlichen Nachdenkens (moral thoughtfulness) in ihnen erzeugen, der ihnen allmählich die Zucht der Schule entbehrlich mache. Die ſchlechte Einwirkung einiger weniger Schüler auf den ganzen ſittlichen Ton in dem Internat, der Bann, den einige Verwahrloſte manchmal auf die ganze Menge legen, war eine von Arnold's peinlichſten Erfahrungen, und darum hielt er ſo feſt an ſeinem Rektoren-Recht, eventuell jeden Zögling ohne Weiteres (ſtill) entfernen zu dürfen, wenn er nur ſo die bedenklichen Elemente unſchädlich machen konnte. Aus demſelben Grunde hielt er ſo viel auf die Tüchtigkeit der sixth form, der Rektors-Klaſſe, welche durch die Natur der Sache und durch das herkömmliche fag-system ſo viel zur Hebung der ganzen Schule thun kann. Aber nicht bloß dieſen älteſten Schülern, ſondern allen traute er eine ſittliche Ernſthaftigkeit und Integrität zu, die eben durch das nicht gemachte, ſondern wirklich vorhandene Vertrauen Arnold's zu ihnen oft am kräftigſten gewahrt und geweckt wurde. Es galt in Rugby für gemein, dem Dr. etwas vorzulügen, er glaubte Einem ja immer auf's Wort.

Den Religionsunterricht in der obern Klaſſe knüpfte Arnold meiſt an das griechiſche N. Teſtament und die Septuaginta, er hielt viel auf den wörtlichen Ausdruck und forderte bei aller Schätzung der officiellen Ueberſetzung, daß der übertragende Schüler Ungenauigkeiten vermeiden und gewiſſe leicht phraſenhaft gebrauchte Wörter wie „Erbauung, Evangelium“ durch andere erſetzen ſolle. Außerdem behandelte er auch die ältere Kirchengeſchichte und die engliſche Reformationsgeſchichte. Immer bemühte er ſich, alles was er ſagte, in die lebendige Empfindung der Schüler zu bringen, und wie er dogmatiſche Sätze, wie: Chriſtus ſtarb für uns, gern individualiſirend umänderte in: Chriſtus ſtarb für mich, ſo erkannten die Schüler ſtets aus Ton und Haltung ihres Lehrers, daß er wirklich aus der offenliegenden Schrift die Regel ſeines eigenen innern Lebens zu entnehmen ſtrebte. Seine perſönlichen dogmatiſchen, kirchlich-politiſchen und ſocialen beſondern Meinungen brachte er nicht in die Lehrſtunde, wiewohl er in Predigten zuweilen etwas davon durchblicken ließ und anderes auch ſonſt zur Kunde der Schüler kam.

Eine beſondere Wichtigkeit legte er den Schulgottesdienſten in der Kapelle bei, die er ſich amtlich hatte übertragen laſſen. Zur Erhöhung ihrer Feierlichkeit diente es, daß er unter der Kapelle ein Gewölbe hatte herrichten laſſen, wo die in der Rugby-Schule geſtorbenen Schüler beigeſetzt wurden. Im Uebrigen ſind die auch gedruckt vorliegenden Predigten nicht darauf berechnet, das Gefühl der Hörer vor allem zu erſchüttern, ihr Ton unterſcheidet ſich nur wenig von dem gewöhnlichen Ton ſeiner Rede, und nur ſolche, die ihm näher ſtanden, empfanden ſeine innige Freude gerade an dieſer geiſtlichen Arbeit, an der Liturgie beſonders zur Confirmation und zur Abendmahlsfeier, wie an der kurzen Predigt ſelbſt, die er gewöhnlich unmittelbar vorher erſt aufgeſchrieben hatte.

Es war ſchon früher erwähnt worden, daß die allgemeinen Landesangelegenheiten Arnold ſehr lebhaft beſchäftigten. Nicht bloß als Pädagogen intereſſirten ihn die Zuſtände, in die ſeine Zöglinge ſpäter eintraten, auch die Lieblingsſtudien (beſonders das Studium des Thucydides, aber auch die Bearbeitung des römiſchen Staatsweſens), mußten mit den Zuſtänden der eigenen Gegenwart Arnold's in eine lebendige Wechſelwirkung treten. Denn die philologiſche Seite der alten Hiſtoriker war ihm nur die Baſis anderweitiger Reflexionen, wenn dieſelben auch nicht ſo gründlich ſeyn mögen, als die Arbeiten eines Roſcher über Thucydides und Kolonial-Weſen. Dazu kam ſein chriſtliches und theo-

logiſches Intereſſe. Wohl hatte er viele conſervative Neigungen in ſeiner Seele, aber die ſogenannte conſervative Partei in Staat und Kirche ſah er im Allgemeinen als Hinderniß auf dem Wege zu einem chriſtlich-geſunden Volksleben in England an. Dieſe Ueberzeugung, welche er in Briefen und ſonſt literariſch lebhaft und vielleicht nicht immer ſchonend genug vertrat, zog ihm manches Leid zu, ſogar, was ihn am meiſten ſchmerzte, Entfremdungen alter Freunde. Eine Zeit lang litt auch die Schule unter den Verdächtigungen ſeiner politiſchen Gegner, doch lernte man ihn zuletzt beſſer beurtheilen und in Wechſelwirkung hiermit ſtand es, daß er ſelbſt die Schärfe ſeiner idealen Natur etwas milderte. Denn nichts anders als eben ſeine ideale Natur machte es ihm ſo ſchwer, die beſtehenden Mängel in dem Geflecht der hiſtoriſchen Zuſtände mit gebührender Geduld zu tragen und langſam zu beſſern*). Es ging ihm übrigens, wie es den Anhängern einer idealen Richtung gewöhnlich geht, die entgegengeſetzten Extreme wandten ſich gleichmäßig gegen ihn, die jacobiniſche Partei und die low-churchmen auf der einen Seite, wie die Torys und Hochkirchlichen, incl. Puſeyiten, auf der andern. Die Principien des Fortſchritts und der Reform hielt er für ewig gültige, und in ihrer größten Vollendung gedacht erſchienen ſie ihm als mit dem Chriſtenthum identiſch. Aber Radikalismus und Subjektivismus, Verachtung der Kirche als eines das Gewiſſen beſchwerenden Inſtituts und Laxheit in Dogmen wie in dem von der Gottheit Chriſti — das konnte er nicht für Fortſchritt halten. Nach mehr ſtieß ihn die hochkirchliche Partei ab; war doch in den Jahren 1836 — 1837 die katholiſirende und geradezu katholiſche Richtung des Puſeyismus in ihrer Blüthe zu Oxford. Ich nenne nur außer Puſey die Theologen Keble und Newman.

Hier wird es angemeſſen ſeyn zu bemerken, daß Arnold inmitten dieſer Kämpfe einer der klarſten und älteſten Vertreter der broad-church party, der breitkirchlichen Partei, wurde.

Man führt die broad-church-party auf den Dichter und Philoſophen Samuel Coleridge zurück, von dem Arnold in mehreren Punkten angeregt worden iſt, ohne ihm in allen Sätzen zuzuſtimmen. Namentlich die philoſophiſche Spekulation des S. Coleridge, welche eine Verwandtſchaft mit der Art Schelling's zu haben ſcheint, blieb ihm fern. Er rühmt an Coleridge, daß ſein Geiſt zugleich kräftig und reich, kritiſch und umfaſſend ſey, während ſein Gemüth fern von bloßer Negation doch auch die Wahrheit in Fülle erfaßte und mit Feuer liebte. Als andere Namen von Theologen derſelben Partei ſind bekannt: Archidiakonus Jul. Hare, Trench, Erzbiſchof Whateley, Maurice, Kingsley, Stanley, Alford, Conybeare und Howſon. Dieſe Richtung iſt nicht gerade zahlreich vertreten, aber ſie hat nicht bloß für unſere deutſche Theologie verhältnißmäßig viele Theilnahme, ſondern ſteht auch faktiſch mit der nach Schleiermacher erneuten deutſchen Theologie auf gleichem Grunde. Sie will ein weitherziges Chriſtenthum pflegen, aber auf Grundlage der Autorität der Schrift, (welche indeß nicht auf buchſtäblicher Inſpiration derſelben ruht), und auf Grundlage des poſitiven alten Kirchenglaubens ohne ſtreitluſtigen Dogmatismus.

Damit die Kirche mehr die Erziehungsanſtalt der ganzen chriſtlichen Bevölkerung werde, und die Sektenbildung allmählich den Anlaß verliere, will die breitkirchliche Partei eine innige Verbindung des Staates mit der Kirche, alſo auch Beibehaltung des establishment, und zwar mit einer dogmatiſch und liturgiſch duldſameren und großherziger denkenden Kirche. Arnold geht in der Forderung der Cooperation von Staat und Kirche faſt bis zu den Anſchauungen Rothe's fort, der die Kirche in den chriſtlich oder vielmehr moraliſch gewordenen Staat aufgehen läßt, wie denn Arnold ſich ausdrücklich auf

*) Ein ähnlicher idealiſtiſcher Zug ſcheint auf Arnold's Familie fortgeerbt zu ſeyn. Wenigſtens hören wir, daß ein Sohn Arnold's, überall getroffen von der Incongruenz zwiſchen dem chriſtlichen Bekenntniß und dem ungeiſtlichen Leben der Bekenner, katholiſch geworden ſey, aber freilich nur um, bald in der katholiſchen Welt enttäuſcht, in die Ferne zu ziehen, der Welt müde. Er iſt ſchon geſtorben, wie auch ein anderer Sohn Arnold's, der in der indiſchen Armee diente.

Rothe's Ansichten bezieht. Wie wenig dies bei Arnold aber eine abstrakte Toleranz seyn soll, sehen wir daraus, daß er dem Judenthum die Gleichberechtigung und sogenannte Emancipation im Staate nicht zugesteht. Auch seine Ausschließung der Unitarier aus dem übrigen Dissent ist hiefür karakteristisch. Ueberdies zeigt der Verlauf seiner Betheiligung an einer Stiftung, welche auch den Dissenters die höhern Studien eröffnen sollte (London University, später London College), daß ihm der bloße Humanismus, die Verläugnung alles spezifisch Christlichen widerwärtig war. Er scheute es nicht, sich bigot nennen zu lassen, während Andere ihn nach der Welt Lauf einen Latitudinarier schalten.

Die vielfache Verkennung, welche Arnold durch seine politischen Zeitungsartikel, Broschüren, gelegentliche politisch-kirchliche Aeußerungen in Vorreden ꝛc sich zuzog, regte ihn allmählich weniger auf, als vorher, besonders weil er sah, daß seine Schüler in Rugby ihm fest anhingen und sich auch auf der Universität, wo sie sich durch wissenschaftliche und sittliche Tüchtigkeit hervorthaten, die Liebe und Verehrung gegen ihren Rektor nicht rauben ließen. Dazu kamen in leiblicher Hinsicht Reisen nach Italien, Frankreich, Deutschland u. s. w., der Ferienaufenthalt in Fox-How, wo er sich angekauft hatte, und in geistlicher Beziehung der Umgang mit Armen und Kranken, wie er denn einmal einen solchen Umgang und das Gebet die wahrhaften Schutzmittel gegen den praktischen Atheismus nennt. Seine Familie hing ihm an mit Liebe und Ehrfurcht. In ihrem Kreise gab er auch dem persönlichen religiösen Gefühl Ausdruck, wovon ihn sonst eine gewisse Scheu meist zurückhielt. Als hier einst eine Vergleichung zwischen Paulus und Johannes angestellt wurde, und man Johannes niedriger stellen wollte, citirte Arnold einen tiefsinnigen Vers von Johannes und bat unter Thränen, man möge doch nicht mehr solche Vergleichungen anstellen.

Im Jahre 1841 bot man Arnold die vakante Professor-Stelle der neuern Geschichte in Oxford an. Dieses neue Amt fesselte ihn nur für wenige Wochen an Oxford und er konnte seine Arbeit zu Rugby demnach beibehalten. Er hielt die Antrittsvorlesung am 2. Dezember 1841 vor fast 500 Zuhörern und unter vieler Theilnahme. Aber nur Einen Kursus von Vorlesungen hat er vollendet. Denn nach einigen mahnenden Vorboten, welche die sonst so kräftige Natur des Mannes an die Vergänglichkeit erinnerten, seinen Ernst aber kaum zu steigern brauchten, ergriff ihn im Sommer des folgenden Jahres die letzte Krankheit. Ein Herzkrampf endete nach kurzem aber schmerzvollem Verlauf sein edles Leben am 12. Juni 1842 *).

Vgl. Stanley, The life and correspondence of Thomas Arnold. 6 Aufl. London 1846. S. 718. Am Schlusse gibt Stanley ein Verzeichniß der Schriften Arnold's, woraus 6 Bde. Predigten, die Ausgabe des Thucydides (2 Bde. mit Excursen), History of Rome (3 Bde., nicht vollendet), History of the later Roman Commonwealth 2 Bde. hervorragen. Aus Stanley bearbeitet, aber mit werthvollen Auszügen bereichert ist das Buch: Thomas Arnold von Karl Heintz. 1847. Aus Tom Browns School days lassen sich auch noch einige Züge zu dem Bilde Arnold's entnehmen, doch macht die novellistische Form die Benutzung mißlich. **W. Hollenberg.**

Asseburg, Rosamunde Juliane von, auf welche schon in dem Artikel „Petersen" (Real-Encykl. Bd. XI, S. 425) hingewiesen ist, verdient wohl in einem eigenen Artikel dargestellt zu werden, da sie nicht nur am Ende des 17. und zu Anfange des 18. Jahrhunderts großes Aufsehen in der Christenheit erregte, sondern auch die Urtheile, welche die angesehensten Zeitgenossen, sowohl über ihren religiös-sittlichen Karakter als über die von ihr bekannt gewordenen Offenbarungen fällten, sehr verschieden lauten. Sie stammte aus einem altadeligen, in Sachsen und Thüringen begüterten Ge-

*) Der Nachfolger Arnold's in Rugby Rev. Dr. Goulburn hat Arnold bei Weitem nicht ersetzen können, wie es scheint (Voigt, Unterrichtswesen S. 260 ff.). Der jetzige Rektor Temple hat den ersten Aufsatz in den berühmten Oxforder Essays and Reviews geschrieben: über die Erziehung der Welt. Hierüber vgl. den Artikel.

schlechte und wurde im Jahre 1672 zu Eigenstedt, einem der asseburgischen Güter im Magdeburgischen, geboren. Von ihren Eltern, besonders der Mutter, sorgsam erzogen und zum fleißigen Bibellesen angehalten, zeigte sie schon frühzeitig fromme Regungen und Erweckungen, die bei ihr lange vorherrschend blieben und in Gesprächen oft Dinge offenbarten, welche die Ihrigen mit Staunen erfüllten. Fünf Jahre alt, begann sie von Visionen, die sie gehabt, und von Offenbarungen, die sie von Gott empfangen hätte, zu sprechen. Anfangs wiesen ihre Mutter und älteren Geschwister die wiederholten Aeußerungen derselben als leere Einbildungen zurück und suchten sie ihr auszureden. Als sie aber eines Tages versicherte, über der Stadt Aschersleben, in deren Nähe das von ihren Eltern bewohnte Gut lag, ein feuriges Auge gesehen zu haben, und wenige Tage später das Gut bei einer Feuersbrunst bis auf den Grund niederbrannte, hörten auch sie auf, an ihren Bezeugungen zu zweifeln. Mit einer sehr lebhaften, aber zu wenig geregelten Phantasie begabt und von Natur zur religiösen Schwärmerei hingeneigt, wurde Rosamunde darauf bis zu ihrem funfzehnten Jahre zu einer Reihe von Erscheinungen und Offenbarungen angeregt, welche sie ihrer nächsten Umgebung mittheilte und für göttlich erklärte. Zuerst versicherte sie allen Ernstes, Christus in der Gestalt einer Jungfrau erblickt zu haben. Vollständiger wiederholte sich ihr dieselbe Erscheinung im Jahre 1684, indem sie behauptete, daß ihr Christus bald in der Gestalt eines Gekreuzigten, bald in der Gestalt des zur Herrlichkeit des Vaters erhöhten und mit vielen Heiligen umgebenen Sohnes Gottes erschienen sey. In diesem Gesichte, fügte sie hinzu, sey ihr auch das aus den Wunden Jesu hervorquellende Erlösungsblut als kostbare Rubinen gezeigt worden. Endlich im funfzehnten Jahre ihres Alters soll sich ihr nach ihrer Angabe auch Gott der Vater offenbart haben; doch habe sie, fügte sie hinzu, dessen Antlitz nicht recht deutlich sehen können.

Ungeachtet Rosamunde diese und andere Erscheinungen, welche sie in der That für göttliche Offenbarungen hielt, nur vertrauten und gleichgesinnten Freunden ihrer Familie mittheilte, so konnte es doch nicht fehlen, daß sich die Kunde von denselben allmählich auch in weiteren Kreisen, namentlich in der Stadt Magdeburg, verbreitete. So geschah es, daß daselbst auf seiner Durchreise nach Leipzig ein junger Theologe, Pfeiffer aus Lauenburg, ein enthusiastischer Anhänger des gelehrten, durch seine Träume von einem tausendjährigen Reiche und von der künftigen Wiederbringung aller Dinge bekannten Dr. Petersen, von den vielen, vom Herrn empfangenen Gnadengaben des Fräuleins von Asseburg erzählen hörte und Alles, was er davon erfuhr, sogleich in einem ausführlichen Briefe seinem Freunde nach Lüneburg meldete. Dadurch veranlaßt schrieb Petersen an das Fräulein, und entschloß sich, als er aus ihrer bald darauf erhaltenen Antwort ihre göttlichen Gaben zu erkennen glaubte, mit seiner Frau, einer gebornen von Merlau, welcher sich gleichfalls alle Geheimnisse der Apokalypse aufgeschlossen hatten, eine Reise nach Magdeburg zu machen, um das Fräulein selbst zu sehen und zu sprechen. Da er über sein Erwarten aus den fortgesetzten Unterredungen mit ihr erkannte, wie sehr ihre Offenbarungen mit seinen chiliastischen Ansichten übereinstimmten, so säumte er nicht, dieselben in einer kleinen Schrift unter dem Titel: „Die Species facti von dem adeligen Fräulein Rosamunda Juliana von der Asseburg" darzustellen und in einem Anhange die Frage zu beantworten: „Ob Gott nach der Auffahrt Christi nicht mehr heutiges Tages durch göttliche Erscheinung den Menschen-Kindern sich offenbaren wollte, und sich dessen ganz begeben habe? Er war so fest von der Göttlichkeit dieser Offenbarungen überzeugt, daß er die Schrift den angesehensten Theologen mit der Bitte zusandte, ihr Urtheil darüber bekannt zu machen. In der That hatte er die Freude, daß Mehrere derselben ihm beistimmten und die Göttlichkeit anerkannten, während Andere offen und zum Theil mit Heftigkeit sich dagegen erklärten.

Mittlerweile war das Fräulein Rosamunde den dringenden Einladungen Petersen's und seiner schwärmerischen Gattin zu einem Besuche in Lüneburg im März 1691 gefolgt und verweilte mit zweien ihrer Schwestern längere Zeit bei ihnen. Der tägliche

Verkehr und die häufigen Andachtsübungen, welche sie zusammen anstellten, hatten nicht nur Petersen in seinen chiliastischen Vorstellungen und träumerischen Erwartungen von der nahe bevorstehenden Wiederbringung aller Dinge bestärkt, sondern auch das Fräulein in einen ungewöhnlich aufgeregten Gemüthszustand versetzt, in welchem sich ihre Offenbarungen wiederholten und auch Uneingeweihten nicht verborgen blieben. Seitdem erregte die mit Begeisterung betriebene Schwärmerei, immer größeres Aufsehen. Nicht nur in Lüneburg erhob sich die Geistlichkeit gegen dieselbe und bestürmte das Consistorium in Celle mit den härtesten Anklagen, welche selbst die Sittenreinheit Petersen's und seiner jungen Freundin in Zweifel zogen, sondern auch auswärts widmete man der Sache eine bedeutende Aufmerksamkeit. Der Kurfürst Ernst August und seine Gemahlin Sophie, die edle und aufgeklärte Freundin Leibnitzen's, wünschten Petersen und das Fräulein von Asseburg zu sehen und zu sprechen, und veranstalteten deshalb eine Zusammenkunft mit ihnen, an einem Orte drei Meilen von Lüneburg, wobei sich Rosamunde durch ihre bescheidene Würde und gewandte Unterhaltung die dauernde Achtung der Kurfürstin erwarb. Auch an den Herzog Georg Wilhelm von Celle kamen Schreiben von vornehmen Leuten aus Frankreich, vom Könige von England und von der Königin von Dänemark, welche um Nachricht über das Fräulein von Asseburg und dessen Offenbarungen baten.

Inzwischen hatte das Consistorium zu Celle auf Befehl des Herzogs eine Untersuchung und Prüfung der Anklagen der Lüneburger Geistlichkeit angeordnet und zu derselben zunächst den Superintendenten Petersen vorgeladen. Dieser erschien sofort in Begleitung seiner Frau in Celle und bestand das erste Verhör am 7. Januar 1692. Als er gefragt wurde, was ihn bewege zu glauben, daß die Offenbarungen des Fräuleins von Asseburg göttlich wären? antwortete er: „Woher man beweisen wollte, daß sie ungöttlich wären?" Er könnte sie nur für göttlich erklären aus folgenden Gründen: 1) weil Rosamunde von Asseburg in solchen jungen Jahren (von ihrem 7. bis 15. Jahre) solche Dinge geschrieben, die solche Jahre überträfen, und daß sie solche Offenbarungen, wenn sie von ihr geschrieben wären, oft selbst nicht verstände; wären sie aber aus ihrem Verstande gekommen, so wüßte sie es, was sie geschrieben, und was der Sinn desselben wäre; 2) auch fände er nicht darin, daß etwas wider die heilige Schrift liefe, sondern mit derselben harmonirte; 3) hätte er, wie in der Species facti enthalten sey, auf eben demselben Tag und Stunde eine große und ungewöhnliche Freude und Bewegung in Lüneburg gehabt, als das Fräulein zu Lübeck in gleicher Zeit eine Bewegung vom Herrn empfangen hätte. Auch sage das Fräulein Rosamunde, daß sie es vom Herrn empfangen habe. — Wie Moses den Vater von Angesicht zu Angesicht gesehen und auf dem Berge Sinai seine Stimme gehört und mit ihm als ein Freund mit dem andern geredet hätte: also hätte auch das Fräulein Rosamunde den Vater in dem Sohn gesehen, der eben sowohl in einer *συγκαταβάσει* und Herunterlassung ihr erschienen, und der Vater sich ihr, wie dem Daniel, als er den Alten der Tage sah, repräsentirt hätte." Man wandte ihm ein, daß sich viel Unbegründetes und Falsches in den Offenbarungen der Asseburgerin fände, unter Anderem habe sie von der Gesundheit ihrer Mutter geredet, die gleichwohl bald darauf gestorben sey; wogegen er erwiederte, daß in ihren Bezeugungen nichts von der leiblichen, sondern nur von der geistigen Gesundheit ihrer Mutter stände.

Je hartnäckiger Petersen auf seinen Ansichten beharrte, desto nothwendiger schien es zur Vervollständigung der Untersuchung, auch das Fräulein von Asseburg zu befragen. Es wurde daher auf Befehl der fürstlichen Regierung ein Wagen nach Lüneburg geschickt, welcher Rosamunde in Begleitung ihrer beiden Schwestern und einer damit beauftragten vornehmen Frau aus Lüneburg nach Celle brachte. Da man den Verdacht hegte, daß manche ihrer Offenbarungen von Petersen veranlaßt wären, um seine Schwärmereien und chiliastischen Behauptungen durch solche Offenbarungen und unmittelbare Einwirkungen Gottes zu unterstützen, so wurde ihm dringend empfohlen, sich aller Communikation mit ihr vor dem Verhöre zu enthalten, was er auch bereitwillig versprach.

Zwei geistliche Räthe des Consistoriums waren damit beauftragt, sich mit ihr zu unterreden und suchten sie auf mannigfache Weise in Verlegenheit zu setzen und zu Widersprüchen mit den Aussagen Petersen's zu veranlassen. Doch beantwortete sie alle an sie gerichtete Fragen mit ernster Würde und mit einer aufrichtigen Offenheit, welche es nicht zweifelhaft ließ, daß sie von dem, was sie sagte, wirklich überzeugt war. Gleichwohl verwarf das Consistorium nach gründlicher und sorgfältiger Erwägung aller in den Akten enthaltenen Ergebnisse der Untersuchung einstimmig ihre Offenbarungen, weil sie zum Theil mit der heiligen Schrift nicht übereinstimmten, zum Theil unbedeutende und unverständige Dinge enthielten*). Nun suchte man auf Petersen durch ernstliche Vorstellungen, Ermahnungen und Warnungen zu wirken und ihn von seinen schwärmerischen Ansichten zurückzuführen. Als dieselben aber bei ihm ohne Erfolg blieben, ward endlich am 28. Januar 1692 der von der theologischen Fakultät zu Helmstedt bestätigte Beschluß gefaßt, nach welchem er seiner Anstellung in Lüneburg verlustig seyn und sich binnen vier Wochen aus dem Fürstenthume entfernen sollte.

Nachdem Petersen, durch das Urtheil der ihm vorgesetzten Behörde des Landes verwiesen, die Stadt Lüneburg mit den Seinigen verlassen hatte, mehrte sich die Zahl seiner Gegner, von denen Viele öffentlich gegen ihn auftraten und nicht nur seine chiliastischen Ansichten mit Heftigkeit bekämpften, sondern ihn sogar beschuldigten, daß er etliche der asseburgischen Offenbarungen, auf die er sich berief, selbst erdichtet und geschrieben habe. Deshalb ließ er zur Rettung seiner Unschuld eine Schrift unter dem Titel: „Ablehnung der schändlichen Auflagen, welche ich mit meinem guten Gewissen vor Gott, in dem Angesichte Jesu Christi und seiner Kirche hiemit darstelle, zu Magdeburg 1692 in 4. erscheinen ließ. Allein so nachdrücklich er auch darin versicherte, daß dem, was das Fräulein von Asseburg durch göttliche Offenbarung empfangen und ausgesagt habe, von ihm nichts hinzugefügt sey, so vermochte er doch nicht den Verdacht einer durch Eitelkeit erzeugten Selbsttäuschung zu beseitigen. Zwar hatte Dr. Spener in seiner milden, gläubigen Weise sich seiner angenommen und in einer eigenen Schrift erklärt, daß er Bedenken trage, ein bestimmtes, endgültiges Urtheil über die Beschaffenheit der Offenbarungen des Fräuleins von Asseburg eher zu fällen, als bis in folgenden Zeiten sich Alles deutlicher offenbare; jedoch könne er sie als ungöttliche nicht verwerfen, wenn er sie auch nicht als göttliche und übernatürliche annehme, am wenigsten wolle er sie aber für betrügliche oder satanische halten. Auch Leibnitz, der den Handlungen näher stand und wohl befähigt war mit Einsicht über Gegenstände der Art zu urtheilen, nahm Petersen in Schutz**) und vertheidigte den sittlichen und religiösen Karakter der Rosamunde von

*) Unter Anderem berichtet Baring in der Reformations- und Kirchengeschichte der Stadt Lüneburg S. 264, der Consistorialrath Brinkmann habe ihm selbst erzählt, „daß, wie ihm die Offenbarungen der Fräulein Asseburgerin unter den Originalakten zugeschicket, er Verschiedenes und auch dies förmlich wahrgenommen, daß die Fräulein geschrieben, als wenn sie mit folgenden Worten wäre angeredet: „„Stehe fest und Pauke nicht, denn das Weib wird bald ein Ende nehmen““, und als sie über dieser Worte Verstand befraget, was solche bedeuteten, habe sie geantwortet: Sie wüßte es nicht, so wären die Worte gewesen, die sie gehöret. Dieß sollte nun wohl freilich den Verdacht stärken, daß, wo nicht Dr. Petersen, doch jemand anders es ihr vorgeschrieben, also, daß die Fräulein die Worte: „Stehe fest und wanke nicht, denn das Werk wird bald ein Ende nehmen“ — nicht wohl lesen können, und daher unrecht, wie kurz vorher gemeldet, nachgeschrieben.“

**) Unter dem 17. April 1692 schrieb er von Hannover an Ludolf: „Multa alibi jactari video, de rebus nostris ecclesiasticis; sed male comperta. Petersenius Superintendens antea Luneburgensis, mea sententia simplex magis, quam malus vir, est dimissus quod mandatis non satis paruisset. Wolferbytani aliquot ecclesiastae dimissionem ultro petiere, nec ideo haeretici habentur, sed Meyerus praeposituram Schoningensem, alter Ludorus professionem in academia illustri, tertius Nousfius etiam concionatoris munus retinuit, translatus Heduigiburgum; satis scilicet habuit aula, mutatione occurrere gliscentibus novitatibus et vulgi vocibus; ut omnia ad priorem formam redirent.“

Aſſeburg, ja er verglich ſie in Rückſicht ihrer Viſionen und Offenbarungen mit der Brigitta und ähnlichen Jungfrauen, wie der Hildegard und Mechthildis (ſ. d. Art.), welche das gläubigere Mittelalter unter die Heiligen verſetzte*). Er lobte außerdem ihren Verſtand und ihre Kenntniſſe in Dingen des gewöhnlichen Lebens und fand in ihren Ausdrücken und ſchriftlichen Aufzeichnungen hin und wieder etwas Erhabenes und Ueberraſchendes**). Indeſſen darf man in Betreff ſeines Urtheils über Peterſen nicht unbeachtet laſſen, was ein anderer Zeitgenoſſe, der Profeſſor Dr. Fecht zu Roſtock, in ſeiner Philocalia p. 116 ff. gegen denſelben anführt. Am beſonnenſten urtheilte ohne Zweifel der hamburgiſche Prediger Johann Winckler (ſ. d. Art. Real-Encyklopädie Bd. XVIII, S. 190 ff.) in ſeinem „Schriftmäßigen Bedenken“ (Hamburg 1693), einer der gründlichſten und vortrefflichſten Schriften, welche in dieſer Angelegenheit wider Dr. Peterſen damals gedruckt ſind. Er warnt ernſtlich davor, ſich durch ſolche Offenbarungen und Weiſſagungen blenden zu laſſen, da ſie größtentheils auf Schwärmerei und Selbſttäuſchung beruhten, und der Erfolg, der ſicherſte Prüfſtein bei Erſcheinungen der Art, hat ſein Urtheil hinlänglich gerechtfertigt.

Ueber die weiteren Schickſale der Roſamunde von Aſſeburg, haben ſich nur dürftige Nachrichten erhalten. Sie begab ſich nach Peterſen's Verweiſung aus Lüneburg mit ihm und ſeiner Familie zuerſt nach Wolfenbüttel, dann nach Magdeburg, worauf ſie eine gaſtfreundliche Aufnahme im Hauſe einer Frau von Schweinitz in Berlin fand. Später ging ſie als Geſellſchafterin zu einer Gräfin in Sachſen, welche der Frömmelei ſehr ergeben war ***). Hier beſuchte ſie im J. 1708 ihr alter Freund Peterſen auf einer Reiſe, die er mit einem ihm gleichgeſinnten Grafen nach Schleſien unternahm. Indeſſen verlor ſich ihr Anſehen bald unter den Zeitgenoſſen allmählich immer mehr, ſo daß wir weder ihre letzten Lebensſchickſale noch Jahr und Tag ihres Todes anzugeben vermögen.

Quellen. Außer den oben ſchon angeführten Schriften ſind zu vergleichen: Lebensbeſchreibung Joh. Wilh. Peterſen's, von ihm ſelbſt verfaßt. 2. Aufl. 1719 in 8°. — Bertram, Reformations- und Kirchenhiſtorie Lüneburgs. Braunſchweig 1719 in 4. S. 262—267. — Molleri Cimbria liberata in Fol. Vol. II, p. 639 sqq. — Leibnitii Opp. ed. Dutens. in 4. T. V. 278 sq. 239; T. VI. P. I. p. 107. — Feder selecta specimina Commertii Epist. Leibnitiani (Hanov. 1805 in 8°) p. 70, 71 und 77. — Schröckh's Kirchengeſch. ſeit der Reformation. Th. VIII, S. 302. — Henke's Kirchengeſch. Th. 4, S. 531 f. — G. J. Planck, Geſch. der proteſt. Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts. (Göttingen 1831 in 8°.) S. 242 ff. G. H. Klippel.

Aſſiſtenten, kirchliche, ſind diejenigen Geiſtlichen, welche den Prieſter bei Vollziehung heiliger Handlungen als ſeine Gehülfen unterſtützen, alſo eigentlich ministri

*) Er ſagt in dem angeführten Briefe: „Asseburgiae virginis notissima mihi sunt responsa, et ipsa legi quorundam originalia. Inique faciunt, qui eam proscindunt injuriis; impudenter, qui ex immediata quadam revelatione θεοδίδακτον arbitrantur. Ego puto, quod in quibusdam miseris mulierculis, sagarum crimine informatis, praestat mala educatio, ut habeant absurdis et horrendis somniis perturbatam mentem, ejus contrarium in virgine bene nata et bene educata fieri posse. Neque aliud, credo, mysterium in visionibus pariter ac Brigittae olim et similium quaerendum est. Injuriam faciunt Petersenio, qui ab ipso ad talia jactanda seductam et subornatam arbitrantur.“

**) Unter dem 15. Januar 1694 ſchreibt er an ſeinen Freund de Bauval: „Tous ceux qui ont connu la Demoiselle d'Assebourg, l'ont estimée, à ses visions près. Même j'ai entendu Madame notre Electrice en parler avec estime. — Ceux qui l'ont vue, lui rendent le temoignage qu'elle paroit fort sage et raisonnable en toute autre chose. Son stile a quelque chose de sublime et de surprenant.“

***) Ebendaſelbſt ſagt er: „La demoiselle prophétesse a été quelque tems à Berlin depuis (chez Madame de Schweinitz), à présent je crois qu'elle est chez une certaine comtesse dévote. Elle a répondu très sagement à des personnes de ma connaissance, qui lui ont parlé depuis.“

sacerdotis, vornehmlich Diakonen und Subdiakonen. Bei Darbringung des Meßopfers, dann aber auch bei andern heiligen Akten bedarf der Celebrirende der Aſſiſtenten und die Kirchengeſetze haben über die Pflicht der Aſſiſtenz, vorzüglich wenn der Biſchof ſelbſt fungirt, genaue Vorſchriften, welche im Cermoniale Episcoporum, ſowie in den übrigen Ritualbüchern enthalten und durch viele Entſcheidungen der Congregatio rituum näher deklarirt ſind. Eine theilweiſe Ueberſicht derſelben gibt Ferraris in der prompta bibliotheca canonica unter dem Worte: Assistentia, assistere. Von den Mitgliedern des Capitels iſt der erſte Dignitarius zur Aſſiſtenz ſeines Biſchofs verpflichtet und kann durch kirchliche Strafen und Cenſuren dazu angehalten werden. Ebenſo iſt der Biſchof berechtigt, wenn er ſelbſt celebrirt oder auch nur aſſiſtirt, die Aſſiſtenz zweier Canonici zu fordern, von denen der Eine als diaconus, der Andere als subdiaconus thätig iſt. (Ferraris a. a. O. Nr. 42.) Die Suffraganen können die Aſſiſtenz der canonici nur dann fordern, wenn ſie als Delegirte des Biſchofs fungiren (a. a. O. Nr. 31). Die Aſſiſtenz der canonici muß wie in der Kathedrale, ſo auch in allen Kirchen der Diöceſe bei öffentlichen ſolennen Gelegenheiten geleiſtet werden, dagegen nicht bei der Abhaltung von Privatgottesdienſten.

Bei Abſchluß der Ehe leiſtet jeder competente Pfarrer (parochus proprius) Aſſiſtenz. Dieſe iſt assistentia activa, wenn der Pfarrer in der Amtstracht (mit der Alba und Stola) im Auftrage der Kirche ſelbſt handelnd mitwirkt, indem er die Brautleute um ihren Conſens fragt, dann durch die in der Diöceſe übliche Formel (z. B. ego vos conjungo in matrimonium) verbindet, die Trauringe beadicirt und den Contrahenten an den Finger ſteckt und zuletzt den Segen ertheilt. Bei der assistentia passiva vernimmt dagegen der Pfarrer ohne jede weitere Thätigkeit nur den Conſens der Brautleute.

In der evangeliſchen Kirche verſteht man unter Aſſiſtenten bisweilen Pfarrvikare (vgl. den Art. Bd. 17, S. 169 a. E. 170). Eine Aſſiſtenz kommt aber ſonſt auch bei verſchiedenen Anläſſen vor, namentlich bei der Ordination, bei welcher herkömmlich das geſammte Miniſterium des Orts, wo dieſelbe vollzogen wird, zur Theilnahme und Mitwirkung anweſend iſt. H. F. Jacobſon.

Aſtruc, ein in der Pentateuchkritik bedeutender Name. Jean Aſtruc wurde 1684 in Languedoc geboren. Sein Vater war proteſtantiſcher Prediger, trat aber in Folge der im Jahre nach der Geburt dieſes Sohnes geſchehenen Aufhebung des Edikts von Nantes zum Katholicismus über. Der Sohn wurde Arzt, 1729 Leibarzt Königs Auguſt von Polen, eine Stellung, die er bald wieder aufgab, ſpäter conſultirender Arzt des Königs von Frankreich. Seit 1743 Mitglied der Fakultät zu Paris, ſtarb er daſelbſt 1766. In der Biographie médicale T. 1. Paris 1820 hat A. J. L. Jourdan Nachrichten über das Leben und die zahlreichen Schriften Aſtruc's zuſammengeſtellt. Wenige Aerzte, ſagt Jourdan, haben ſich eines ſo großen Rufes bei ihren Zeitgenoſſen erfreut als Aſtruc. Er war ein glücklicher Docent, ein guter Styliſt, auch von großer Gelehrſamkeit, aber ſo ſehr Jourdan dies Alles anerkennt, will er ihn doch nur als einen ſehr mittelmäßigen Menſchen gelten laſſen. Wie dem auch ſey, unter den Theologen hat er Epoche gemacht. Das Buch, dem er dieſen Erfolg verdankt, gab er als faſt Siebzigjähriger heraus. Es führt den Titel: Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures. Bruxelles 1753*). gr. 12. Seinen Namen nannte der Verf. nicht. Weil er befürchtet habe, dieſes Buch möge Zweifel über ſeine Orthodoxie hervorrufen, was damals etwas Gefährliches geweſen, aus dieſem Grunde, meint Jourdan, habe Aſtruc zwei Jahre ſpäter in Paris ſeine Dissertation sur l'immatérialité, l'immortalité et la liberté de l'ame erſcheinen laſſen.

Wir geben eine Inhaltsüberſicht jener Conjectures, die ſehr ſelten geworden ſind.

*) Jourdan in ſeiner Titelangabe hat est permis de croire ſtatt paroit; vielleicht daß eine Anzahl Exemplare wirklich jene Variante hat. Zu Bruxelles ſetzt er in Parentheſe: Paris.

Das Titelblatt trägt noch das Motto (aus Lucrez): Avia Pieridum peragro loca nullius ante trita solo.

In einer Vorrede sagt Astruc, die Besorgniß, daß die vorgeblichen Freigeister sein Werk dazu mißbrauchen könnten, die Autorität des Pentateuch herabzusetzen, habe ihn von der Veröffentlichung zurückgehalten, bis ein sehr religiöser Gelehrter ihm versichert habe, im Grunde sey jene seine Annahme verschiedener Memoiren schon von Schriftstellern hohen Ansehens, Fleury und Le François, vorgetragen worden, und die Vertheilung der Genesis in mehre Spalten berühre den Text des Buches nicht näher als es die Kapitel- und Versabtheilung thue, sey dagegen geeignet, manche Schwierigkeiten zu lösen. Der Verf. betheuert, daß wenn diejenigen, die darüber zu entscheiden berechtigt seyen, und deren Entscheidungen er achten müsse, seine Vermuthungen falsch oder gefährlich fänden, er bereit sey, dieselben preiszugeben oder besser gesagt, er gebe sie von jetzt an preis; niemals werde bei ihm die Voreingenommenheit für seine Ideen die Liebe zur Wahrheit und zur Religion überwiegen.

In den einleitenden Bemerkungen führt er als Vorgänger für die Ansicht, daß Moses sich älterer Schriftstücke bedient habe, Le Clerc, Richard Simon, Fleury und Le François an*). Er selbst aber, sagt er, gehe insofern weiter als diese, als er annehme, daß Moses jene Vorlagen nicht umgegossen, sondern zerlegt und die Stücke in neuer Ordnung zusammengefügt habe. So erkläre sich erstens die augenfällige Thatsache, daß die Genesis häufig dieselben Dinge wiederholt erzähle. Ferner, daß lange Strecken hindurch Gott nur Elohim genannt werde, nicht Jehovah, und in anderen wenigstens eben so zahlreichen Partieen umgekehrt nur Jehovah, nicht Elohim; während dieser letztere Name in den anderen Büchern des Pentateuch von Exodus 3. an, also in der Erzählung der Dinge, die seit der Berufung des Moses vorgefallen, nur selten und nur als Stylvariation auftrete. Endlich erklären sich unter jener Voraussetzung auch die Antichronismen der Genesis.

Nach diesen Beobachtungen sey es, meint der Verfasser, natürlich gewesen, die Decomposition der Genesis und die Wiederherstellung der Originalmemoiren, die Moses benutzte, zu versuchen. „Das Unternehmen" — sagt er — „war nicht so schwer, als man hätte glauben können. Ich brauchte nur alle die Stellen zusammenzufügen, wo Gott beständig Elohim genannt wird; ich habe sie in eine Columne gebracht, die ich A genannt habe, und habe sie als so viele Theile (morceaux) oder, wenn man will, Bruchstücke (fragmens) eines ersten Originalberichts betrachtet, den ich durch den Buchstaben A bezeichne. Daneben habe ich in einer anderen, B genannten Columne alle anderen Stellen gesetzt, in denen Gott nur den Namen Jehovah erhält, und habe so alle Theile oder wenigstens alle Bruchstücke eines zweiten Berichts B gesammelt. Im Fortgang erkannte ich, daß man noch andere Berichte annehmen müsse. Es gibt in der Genesis einige Stellen, z. B. in der Beschreibung der Fluth, wo dieselben Dinge bis zu dreien Malen wiederholt sind. Da der Name Gottes in diesen Stellen nicht vorkommt und folglich kein Grund da ist, sie einem der beiden ersten Berichte zuzuweisen, so habe ich geglaubt, diese dritten Wiederholungen als einem dritten Bericht C angehörig

*) Möglich wäre es, daß Astruc auch Kenntniß gehabt von einer gleichfalls 1753 erschienenen, doch nicht bei ihm erwähnten Schrift eines protestantischen Theologen, der seinerseits jene Conjectures gewiß genannt haben würde, wenn er sie gekannt hätte. In demselben Jahre 1753 vertheidigte unter dem Präsidium, von Jo. Jac. Schultens in Leyden Peter Brouwer eine von ihm selbst verfaßte diss. qua disquiritur undo Moses res in libro Geneseos descriptas didicerit (wieder abgedruckt in Oelrichs: Belgii litterati opuscula Tom. 1. 1774). Brouwer ist der Ansicht, Moses habe die Genesis zusammengesetzt aus gewissen Monumentis, deren Titel noch erhalten seyen in dem öfter wiederkehrenden תולדות mit vorhergehendem זה ספר oder אלה und nachfolgendem Namen, Formeln, die nichts Anderes meinten, als: sequentia desumta sunt ex monumento cui titulus historia Noachi, Jacobi etc. Dem Aufmerksamen werde klar werden, Mosen illa monumenta tantum non tota exhibere. Die historica veritas und divina origo des Buches Genesis sey unerschütterlich.

in eine dritte Columne C stellen zu müssen. Es gibt noch andere Stellen, wo Gott gleichfalls nicht genannt ist, und die folglich weder der Columne A noch der Columne B rechtmäßig zugehören. Wenn die darin erzählten Begebenheiten mir der Geschichte des hebräischen Volkes fremd zu seyn schienen, so habe ich sie eine vierten Columne D eingeordnet." Uebrigens bezweifle er, fügt er schon hier hinzu, daß alle unter D zusammengestellten Stücke aus einem einzigen Berichte herrührten.

Ueber das Gelingen zu urtheilen, würden, sagt er, nur Wenige im Stande gewesen seyn, wenn er den hebräischen Text, nach seinen Ergebnissen behandelt, vorgelegt hätte. Er habe daher eine Uebersetzung zu Grunde gelegt, und zwar die Genfer der Folioausgabe von 1610, wo das Original buchstäblich genau wiedergegeben werde, Elohim stets durch Dieu, Jehovah stets durch l'Eternel.

Der Versuch sey besser geglückt, als er zu hoffen gewagt; wie von selbst habe sich ihm die Genesis in zwei Hauptberichte zerlegt, jeder derselben ohne auffallende Wiederholungen, der eine mit Elohim, der andere mit Jehovah, und die Unordnung in der Chronologie sey verschwunden. Entweder muß man, sagt er, darauf verzichten, in irgend einer kritischen Frage jemals etwas beweisen zu wollen, oder man muß mir beistimmen, daß der Beweis, der aus der Vereinigung dieser Thatsachen hervorgeht, eine vollständige Demonstration dessen ausmacht, was ich über die Composition der Genesis vorgebracht habe.

Die Lücken in diesen recomponirten Berichten sind ihm theils ursprüngliche, nämlich nichts Anderes als schroffe Uebergänge, die, ohne den Faden der Erzählung abzureißen, nur des Anschlusses an das Folgende entbehren, theils rühren sie ihm von Moses her, der oft, wenn er eine Sache in verschiedenen Berichten ganz oder nahezu gleich ausgedrückt fand, worüber man sich bei solchen höchst einfachen Berichten nicht wundern dürfe, dieselben demjenigen Berichte entnahm, der irgend welchen wenn auch noch so kleinen Umstand hinzubrachte. Astruc bemerkt über sein eigenes Verfahren, daß er gewöhnlich die Lücken belassen und nur ein paar Mal dieselben Worte in mehre Columnen aufgenommen habe (es ist dieß nur in zwei Stellen geschehen: 7, 24., welcher Vers in A und in B steht, und 9, 28. 29., welche Verse als AB bezeichnet sind).

Folgt nun S. 25—280 die Uebersetzung. A nimmt die linke Hälfte der Seite ein, B die rechte, C und D stehen in der Mitte. Anmerkungen finden sich nur zwei, zu Kp. 2., wo V. 7—9. und 18—21. die Plusquamperfekta der Genfer Version getadelt werden. An die Uebersetzung schließen sich S. 281—495 „Conjekturen über die Vertheilung des Buches der Genesis in verschiedene Berichte".

Der Verf. hält zunächst für nöthig, nachzuweisen, daß die Schreibkunst lange vor Moses üblich gewesen, so daß dieser habe alte schriftliche Berichte vorfinden können.

In Kp. 2. behandelt er die Stelle 2 Mos. 6, 2. 3. Man könne ihm von dort aus den Einwurf machen: wenn der Name Jehovah erst dem Moses von Gott offenbart worden ist, wie soll denn Moses eine Schrift vorgefunden haben, in welcher Gott stets Jehovah heißt? Aber auch abgesehen von diesem Zerlegungsversuche bestehe ja die Schwierigkeit, daß Moses den Jehovahnamen, der vor ihm nicht bekannt gewesen, den Patriarchen und, in Gesprächen mit diesen, Gott selbst in den Mund lege. Die Lösung sey übrigens leicht. Gott rede in jener Exodusstelle nicht von den Sylben der Wörter Jehovah und Schaddai, sondern von dem, was dieselben bedeuten; er wolle sagen: ich war Abraham, Isak und Jakob nur bekannt als der Allmächtige, noch nicht aber als das, was Jehovah bedeutet. Bei jener Wendung „mit meinem Namen Jehovah" sey zu bedenken, daß „Genanntwerden" im Hebräischen dasselbe meine, wie „Seyn". Jehovah bedeute erstens und gewöhnlich ein ewiges Wesen, das durch sich selbst sey, durch die Nothwendigkeit seiner Natur, zweitens aber das in seinen Beschlüssen unveränderliche und folglich in seinen Versprechungen unendlich treue Wesen, und in diesem letzteren Sinne sey das Wort hier genommen. Gott wolle sagen: ihnen habe ich mich noch nicht als Erfüller meiner Verheißungen gezeigt, ich habe das ihnen ge-

gebene Versprechen, ihre Nachkommenschaft aus Aegypten zu führen und mit dem Lande Kanaan zu beschenken, noch nicht gelöst. Dieser Sinn werde in den unmittelbar folgenden Versen 4—6. deutlich ausgedrückt, derselbe sey offenbar auch V. 7. 8. mit dem Namen Jehovah verbunden, ebenso 7, 5. 17. 8, 22. 10, 2. 12, 12. 14, 18. Jene Exodusstelle beweise also nur so viel, daß Gott den Patriarchen nicht „die ganze Ausdehnung der Bedeutung" des Jehovahnamens habe zu erkennen gegeben, nicht daß ihnen derselbe völlig unbekannt gewesen sey.

Kp. 3. entwickelt jene vorläufigen Bemerkungen über Zahl und Beschaffenheit der verschiedenen Berichte weiter. Es ergibt sich, daß die Buchstaben ABCD nicht die Zeitfolge der Abfassungen bezeichnen sollen, sondern nur danach vergeben sind, wie die Berichte in unserem Texte zuerst auftreten. Zu C, dem in der Uebersetzung nur 7, 20. 23. 24. zugetheilt ist, bemerkt er hier S. 309: „Ich habe in dieselbe Columne gewisse Thatsachen, wie die Entführung der Dina, gesetzt, welche die Familie der Patriarchen betreffen, aber in deren Darstellung der Name Gottes nicht vorkommt." Auch S. 448 und demgemäß auf der Tablo zu S. 452 setzt er das 34. Kp. zu C, während es nicht bloß in der Uebersetzung, wo ein Druckfehler im Columnentitel obwalten könnte, sondern auch hier ein paar Seiten weiter, S. 312, ganz ausdrücklich zu D gerechnet wird. Unter diesem Buchstaben befaßt er, wie er hier wiederholt erklärt, diejenigen Erzählungen ohne Gottesnamen, die der direkten Geschichte der Patriarchen, insoweit sich dieselbe auf die Geschichte der Hebräer bezieht, ziemlich fremd seyen. Die Columne löst sich aber, näher besehen, in Auszüge aus neun verschiedenen Berichten auf, die mit den Buchstaben von D bis M bezeichnet werden, nach ihrer Reihenfolge im Genesistext, wobei jedoch wegen der sachlichen Zusammengehörigkeit mit L diejenigen Auszüge, die den Buchstaben I erhalten haben würden, als K angesetzt sind, so daß I erst auf K folgt. Kp. 35, 28. 29. Das Stückchen aus dem im engeren Sinne D genannten Bericht wird später (S. 409) vom Verfasser auf L zurückgeführt, so daß D dann nur Gesammtname für E—M bliebe. Ueber E, Kap. 14., bemerkt er: Diese Erzählung hängt an dem Orte, wo sie steht, weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden zusammen. Kp. 25, 12—18. ist er sehr geneigt, aus einem besonderen Berichte H abzuleiten, und möchte fast über V. 1—7. dasselbe sagen, will jedoch über diese Verse nichts entscheiden. „Die Geschichte von der Entführung der Dina und von den Folgen, die das hatte, füllt das ganze 34. Kapitel. Sie hat dieselben Kennzeichen, wie die Geschichte des Krieges der Pentapolis, daß sie der Geschichte der Genesis fremd ist, die Erzählung derselben unterbricht und als eine Interpolation darin eingerückt worden. Auch trage ich kein Bedenken, sie als Auszug eines neunten Berichtes I zu betrachten." „Die zehn letzten Berichte" C bis M, — sagt er am Schluß —, „die, wie man sieht, jeder nur irgend eine Begebenheit insbesondere angehen, sind entweder bloße Auszüge aus längeren Berichten, die vollständig mitzutheilen Moses deshalb nicht für zweckmäßig gehalten haben wird, weil sie der Geschichte des hebräischen Volkes zu fern lagen, oder waren ursprünglich bloße Einzelnachrichten über diese Begebenheiten, die Moses vollständig eingerückt haben wird, und diese letztere Vermuthung scheint die plausibelste in einer so ungewissen Sache. Uebrigens wird in der eben beendeten besonderen Untersuchung der zwölf verschiedenen Berichte, deren Moses sich bedient zu haben scheint, nichts als sicher hingestellt (on n'affirme rien), wie ich schon gesagt zu haben glaube; es werden nur Vermuthungen vorgetragen, die es freisteht anzunehmen oder abzuweisen. Man kann also, wenn man es angemessen findet, die zehn letzten Berichte auf eine geringere Anzahl zurückführen; man kann im Gegentheil die beiden ersten, A und B, in mehre theilen, denn am Ende ist nichts dagegen, daß mehr als Ein Bericht dagewesen, wo die Verfasser Gott den Namen Elohim gegeben, und mehr als einer ebenso wo die Verfasser ihm den Namen Jehovah gegeben; aber wie man nichts ohne irgend einen, wenigstens einen anscheinenden, Grund vorbringen soll, so soll man auch nichts verwerfen ohne mindestens eben so plausible Gründe."

Stellen wir nun Astruc's Vertheilung des Genesistextes kurz zusammen. Die mehr als einem Berichte zugewiesenen Stellen lassen wir mit liegenden Zahlen drucken:

A: **1—2**, 3. **5. 6**, 9 bis Schluß. **7**, 6—10. 19. 22. *24.* **8**, 1—19. **9**, 1—10. 12. 16. 17. *28. 29.* **11**, 10—26. **17**, 3 bis Schluß. **20**, 1—17. **21**, 2—32. **22**, 1—10. **23. 25**, *1—7.* 8—11. **30**, 1—23. **31**, 4—47. 51—**32**, 2. 24—**33**, 16. **35**, 1—27. **37. 40—48. 49**, 29 bis Exod. **2** Schluß. B: **2**, 4—**4** Schluß. **6**, 1—8. **7**, 1—5. 11—18. 21. *24.* **8**, 20 bis Schluß. **9**, 11. 13—15. 18—27. *28. 29.* **10—11**, 9. 27—**13** Schluß. **15—17**, 2. **18—19**, 28. **20**, 18. **21**, 1. 33. 34. **22**, 11—19. **24. 25**, 19—**26**, 33. **27—28**, 5. 10—**29** Schluß. **30**, 24—**31**, 3. 48—50. **32**, 3—23. **33**, 17 bis Schluß. **38. 39. 49**, 1—28. C: **7**, 20. 23. *24.* Kp. *34.* D: E: **14.** F: **19**, 29 b. Schl. G: **22**, 20—24. H: **25**, 12—18. (vielleicht auch *1—7*). K: **26**, 34. 35. **28**, 6—9. I: Kp. *34.* L: **35**, 28. 29. **36**, 1—19. 31 b. Schl. M: **36**, 20—30.

Als Zusätze des Compilators der Genesis schließt er in der Columnenversion in Parenthesen 4, 25 b. von כי שת an und 5, 29 b. von לאמר an (S. 339—41). Als in den Text gerathene Marginalnotizen führt er an: 7, 16. כאשר צוה אתו אלהים (S. 345 f.), 13, 18 אשר בחברון, sowie 23, 2. 19. 35, 27., הוא חברון (S. 366 f. vgl. 436; in der Columnenübersetzung sind alle diese Marginalien uneingeklammert gelassen). Auch ausgefallen seyen Worte, „z. B. 4, 8. 35, 22" (S. 436). 46, 21. werde statt Echi, der mit Achiram Num. 26, 38. derselbe sey, Achi zu vokalisiren und das מחים jener Genesisstelle, sowie das in Numeri entsprechende שפופם, beim Samaritaner מורים, auf שפים = ספים 1 Chr. 7, 12. als die beste Lesart zurückzuführen seyn (S. 428 f.)

Kp. 4. handelt von den Verf. der verschiedenen Berichte. Er wisse, bekennt er, nichts darüber, doch seyen ihm beim Nachdenken über diese Frage einige Gedanken gekommen, die er der Beurtheilung der Einsichtigen unterbreiten wolle. Was den Bericht A betreffe, der fast den ganzen Körper der Genesis bilde und sich bis in Exodus hinein erstrecke, so spreche Vieles dafür, daß die beiden in A letzten Kapitel, die ersten beiden in Exodus, von Amram, dem Vater des Moses, geschrieben worden seyen, was zunächst vorhergehe aber von Levi, dem Großvater des Amram, herrühre, der die Begebenheiten seiner eigenen Zeit aufgezeichnet habe als Fortsetzung eines noch älteren Berichts, den er von seinen Vorfahren Jakob, Isak oder Abraham hatte, ohne daß sich bestimmen ließe, wer die Geschichte der vorsluthlichen Zeit verfaßte, die aber sicherlich durch Ueberlieferung in der Familie des Seth und Henoch erhalten worden sey. Die Geschichte Joseph's, Kp. 40—45., dürfte, mit Ausnahme von Kp. 39., von diesem selbst niedergeschrieben seyn. Die Erzählung von Dina werde ebenso Levi selbst aufgesetzt haben. „Die etwas cavalière Art, mit der dort Simeon und Levi auf die gerechten Vorwürfe ihres Vaters Jakob antworten, um eine Handlung, die nicht tadellos war, weniger zu entschuldigen als zu autorisiren, scheint zu zeigen, daß diese Geschichte nur aus der Hand eines der Interessirten kommen kann, und nach dem Ton, in welchem diese Gewaltthat erzählt ist, scheint es, daß man in dem Verf. den Karakter eines Mannes erkennt, der fähig gewesen ist, sie zu begehen." Die Genealogieen in HKLM habe sich Moses wohl durch die Midianiter verschafft während der vierzig Jahre, die er bei denselben zubrachte, oder während des Wüstenzuges der Israeliten. Aus derselben Quelle, besonders aus Zoar, habe er auch E erhalten können. Ebenso F von den Moabitern und Ammonitern, denn daß diese ihre Abstammung doch nicht würden aus Blutschande abgeleitet haben, dürfe man nicht einwerfen; seyen denn die Nachkommen des Juda und der Thamar wegen jenes ihres Ursprunges weniger geachtet gewesen in ihrem Stamme und jemals deshalb der höchsten Stellung verlustig erklärt worden? Die Sitten seyen damals andere gewesen als heute, vgl. 20, 12. Der Bericht B, der den zweiten Rang einnehme unter den Vorlagen für die Genesis, komme ohne Zweifel von einem der alten frommen Patriarchen. Bei der Ungewißheit alles Genaueren hinsichtlich des Ursprunges dieser, durch ihre Erzählungen über Paradies, Fall und Anderes, für die

Religion hochwichtigen Schrift beruhige uns die Weisheit des Moſes und der Beiſtand Gottes, der ihn in der Wahl der anzuwendenden Berichte erleuchtete und leitete, und überdieß ſeyen jene Thatſachen in mehren anderen Stellen des Alten und Neuen Teſtaments beſtätigt.

Kp. 5. weiſt darauf hin, daß, obgleich dieſe Berichte hebräiſch geſchrieben ſind, Moſes ſie doch von benachbarten Völkern habe entlehnen können, da das Hebräiſche die gemeinſame Sprache aller Kananäer, zum wenigſten aller von Abraham ſtammenden Völker geweſen und jedenfalls Moſes ſie in's Hebräiſche überſetzen konnte.

In einer Reihe von Kapiteln entwickelt der Verf. die ſchon in den Vorbemerkungen kurz angedeuteten Vortheile, die ſeine Anſicht für die Erklärung der Geneſis biete.

Zunächſt Kp. 6 und 7.: Dieſe Anſicht zeige den Grund jener ſonderbaren Abwechſelung im Gebrauche der Gottesnamen, die ſchon dem Tertullian und dem Auguſtin nicht ganz entgangen ſey. Die Regel, daß A Elohim brauche, B Jehovah, ſey aber nicht ohne Ausnahme. Nach Beſeitigung von drei Fällen, die nur auf Zuſätzen in der Genfer Verſion beruhen, wendet er ſich zu denen, die im hebräiſchen Text begründet ſind. Was er hier durchnimmt, läßt ſich in Kürze ſachlich folgendermaßen ordnen. In A begegnet uns Eine Stelle mit Jehovah, die Etymologie 5, 29.; es ſcheine aber, daß dieſelbe nicht urſprünglich zu dem Bericht gehöre, ſondern erſt von Moſes, als derſelbe die verſchiedenen Berichte vereinigte und revidirte, hinzugefügt worden ſey. Es bleibe alſo zweifelhaft, ob der Verf. von A den Namen Jehovah gekannt; habe er ihn aber gekannt, ſo habe er doch nur ſehr wenig Gebrauch von demſelben gemacht und ihn aus Ehrfurcht vermieden. In B ſey 4, 25. ein gleichartiger Fall; auch da ſey die Etymologie vermuthlich von Moſes bei der Compilation (compilant) der Geneſis eingeſchaltet worden. Nicht als Ausnahme ſey es zu betrachten, wenn auch bei B das Wort Elohim da angewendet werde, wo es nicht möglich war, ein anderes zu brauchen, 24, 12. 27. 42. 48. 26, 24. 27, 20. 28, 13. 21. 32, 9. „Als wirkliche Ausnahmen darf man nur diejenigen Stellen anſetzen, wo Gott der Name Elohim ganz allein gegeben wird. Was alle anderen betrifft, wo dieſer Name Elohim in der Nähe des Jehovahnamens ſteht, wie in allen eben ausgehobenen Stellen, ſo iſt die Regel dabei ebenſo genau beobachtet, als wo der Verfaſſer dieſes Berichtes B die beiden Namen Jehovah und Elohim zuſammenfügt und ſie verbunden Gott beilegt, wie in Kp. 2 und 3. und anderswo.“ Aehnlich ſey 27, 27. 28. zu beurtheilen. Zu unſicher, als daß ſich ein Einwurf darauf gründen ließe, ſey die Bedeutung von בני אלהים 6, 2. 4.; die beſte Erklärung übrigens ſey die von Söhnen der Großen. Thatſächliche Ausnahmen finden ſich folgende. Kp. 7, 16., wo man jedoch würde vermuthen können, daß die Worte „wie Gott ihm befohlen“ nur eine aus V. 9. herrührende Randbemerkung ſeyen, die ſpäter in den Text gerathen, „wie mehrere andere Marginaladditamente.“ Nächſtdem ſtellen wir einige Fälle neben einander, bei denen der Verf. einen beſonderen Grund der Abweichung angeben zu können glaubt, und zwar gewiſſermaßen denſelben. Erſtens: 3, 1. 3. 5. findet ſich Elohim möglicherweiſe „aus Ehrfurcht, um nicht der Schlange und der Eva den großen Namen Jehovah in den Mund zu legen.“ Zweitens: 5, 26. 27. habe der Verf. vielleicht, nachdem er die Namen Jehovah Elohim gebraucht, wo er von Sem redete, deſſen Nachkommen die wahre Religion feſthielten, geglaubt, nur den Namen Elohim, den die Unbeſchnittenen gebrauchten, anwenden zu ſollen, wo er von Japhet redete, deſſen ganze Nachkommenſchaft ſich dem Götzendienſt ergeben hatte. Ferner: 39, 9. möge der Verf. es nicht für angemeſſen (convenoit) erachtet haben, den Joſeph von Jehovah reden zu laſſen im Geſpräch mit einer Aegypterin, die Gott nicht unter jenem Namen kannte. Ohne erſichtlichen Grund ſteht Elohim noch in zwei Kapiteln bei B. Im 18. Kp. ſind zwar nicht V. 17 und 22., wo der Ortsname angedeutet wird, aber V. 12 und 20. hier zu nennen, denn es hätte auch geſagt werden können: die Engel des Ewigen, und: wenn der Ewige mit mir iſt. Ebenſo 31, 50. Dieſe wenigen Ausnahmen, ſagt der Verfaſſer, beſtätigen

nur die Regel. Nicht könne als Unterſcheidungszeichen der Name El dienen, der ebenſo wie אדני, שדי, עליון u. ſ. w. ſowohl bei B als bei A vorkomme; alle dieſe Nomina ſeyen weniger Eigennamen Gottes, als vielmehr Epitheta, die irgend eine ſeiner Vollkommenheiten hervorheben. Die außer den beiden Hauptberichten in die Geneſis aufgenommenen Berichte „ſcheinen ſich nicht an irgend einen Gottesnamen beſonders gebunden zu haben“, überhaupt aber werde Gott in ihnen ſelten genannt.

Kp. 8. zeigt der Verf. einen zweiten Vortheil ſeiner Anſicht auf, nämlich den Wegfall der meiſten Wiederholungen durch Vertheilung an verſchiedene Berichte, z. B. in der Schöpfungsgeſchichte, in der Fluthgeſchichte, bei der Genealogie von Sem bis Peleg, beim Bundesſchluß zwiſchen Jakob und Laban. Die Wiederkehr einzelner Worte und Wendungen führt er Kp. 9. zum größten Theil auf den hebräiſchen Sprachgebrauch zurück. Einiges jedoch komme weder auf des Moſes noch auf der urſprünglichen Verfaſſer Rechnung, ſondern daher, daß Abſchreiber Randbemerkungen in den Text zogen. So die Hinzufügung des Namens Hebron 13, 18. 23, 2. 19. 35, 27. „Sichtlich kommt dieſe Wiederholung nur daher, daß die Copiſten in den Text eine Marginalnote eingerückt haben, die man nur deshalb beigeſetzt hatte, um den modernen Namen eines Ortes anzugeben, der einen anderen gehabt hatte zur Zeit des Abraham und ſelbſt zur Zeit des Moſes, der aber nicht mehr in Gebrauch war, als man nöthig hatte, die Marginalnote beizuſetzen.“

Als Hauptvortheil ſeiner Anſicht führt der Verf. Kp. 10 u. 11. das Verſchwinden der in der Chronologie vorfindlichen Unordnung aus. Er behandelt als Beiſpiele die Zeitbeſtimmungen des Todes Abraham's, der Heirath Juda's, der Entführung Dina's, des Todes Iſak's. In den folgenden beiden Kapiteln unterſtützt er die Behauptung, daß die auch bei Annahme ſeiner Vertheilung der Geneſis noch begegnenden Antichronismen nur ſcheinbare ſeyen, gleichfalls durch vier Beiſpiele, betreffend das Alter Thara's bei der Geburt Abraham's, den Beſuch Eſau's bei Ismael, das Alter des Ruben, als er die Mandragoren brachte, das des Benjamin zur Zeit des Auszugs nach Aegypten.

Einen vierten Vortheil ſeiner Conjekturen findet der Verf. Kp. 14. 15. darin, daß ſie den Moſes entbürden von der Beſchuldigung der Nachläſſigkeiten, die man in der Geneſis fand. Man brauche nämlich nur anzunehmen, daß Moſes jene Berichte in zwölf Columnen oder, um der Verwirrung ſo vieler Columnen vorzubeugen, nur in vier, nach Art einer Tetrapla, ähnlich der Arbeit des Origenes oder einer Evangelienharmonie, ſo zuſammengeſtellt habe, daß zur Seite des Textes einer jeden Columne leere Räume in den anderen Columnen offen blieben, und die Folge des Textes von oben nach unten durch die chronologiſche Reihe der Begebenheiten beſtimmt war. Verwirrung in dieſe brachten, meint der Verfaſſer, theils die ſchlechten Copiſten, welche die Stellung der Texte verſchoben, theils die ungeſchickten Kritiker, die nach oberflächlichen Combinationen Ordnung herſtellen wollten. Daß endlich die Spaltenſonderung ganz verlaſſen und der gegenwärtige fortlaufende Text gebildet wurde, hatte ſeine Gründe in der Faulheit oder Unwiſſenheit oder Beſſerwiſſerei der Abſchreiber, denen die Sorgfalt läſtig war, welche der häufige Wechſel der verſchiedenen Textſpalten erforderte, deren Nützlichkeit ſie nicht begriffen, ſo daß ſie dem Leſer durch Zuſammenziehung des Textes ſogar einen Dienſt zu leiſten glauben konnten. Dieſe Umgeſtaltung der moſaiſchen Textform müſſe ſchon vor der Anfertigung des ſamaritaniſchen Pentateuchs ſtattgefunden haben. Aſtruc gibt zwei Beiſpiele der urſprünglichen, jetzt geſtörten Anordnung, eins wo drei, eins wo vier Columnen Text zuſammentrafen; bei nur zwei Columnen, ſagt er, ſey die Sache immer ſo einfach geweſen, daß ſich die Schreiber nie geirrt haben. Durch die Unordnung, in welche ſich die Stücke jener beiden Abſchnitte Kp. 23—25. und Kp. 33—40. gegenwärtig verrückt finden, ſind die vier Antichronismen verſchuldet, die Kp. 10. beiſpielsweiſe angeführt waren; die moſaiſche Ordnung jener Kapitel wird tabellariſch mitgetheilt.

Aſtruc wendet ſich Kp. 16. gegen Spinoza, der im Tractatus theologico-politicus von der Unordnung, die er in den Erzählungen über Dina und über Juda bemerkt, Veranlaſſung genommen habe, zu behaupten, es liege Alles pesle-mesle durcheinander im Pentateuch, den er ſogar die Kühnheit gehabt, nach Vorgang von Hobbes und La Peyrere dem Moſes abzuſprechen, Esra ſey der Verfaſſer. Aber letzteres ſey unmöglich, da die Samaritaner den Pentateuch nicht nach der babyloniſchen Gefangenſchaft von den Juden, denen ſie ſeit jener Zeit ganz entfremdet, angenommen haben könnten. Ebenſowenig ſey denkbar, daß die Juden ihn von den Samaritanern angenommen haben ſollten, wie es der Fall ſeyn müßte, wenn der Verf. jener israeliſche Prieſter 2 Kön. 17, 27 folg. wäre nach Le Clerc's Vermuthung, die übrigens ſchon von ihrem eignen Urheber mit Recht wieder aufgegeben worden. Für Moſes als Verf. ſpreche die Ueberlieferung der Juden, und, was unendlich wichtiger ſey, das Zeugniß des Apoſtels Philippus, und vor allem dasjenige Jeſu Chriſti, Joh. 1, 45. 5, 46. Was die angeblichen Spuren einer nachmoſaiſchen Zeit im Pentateuch, insbeſondere in der Geneſis betreffe, ſo ſey darüber ausreichende Erklärung gegeben in vielen Schriften, die jenen letzten Angriffen Spinoza's und Anderer geantwortet. Nur über eine dieſer Stellen finde er noch etwas nachzutragen, nämlich über Kp. 36, das er nun im 16., dem Schlußkapitel ſeiner Conjekturen eingehend beſpricht, wobei ſich ihm herausſtellt, daß der letzte der dort aufgezählten idumäiſchen Könige damals regiert haben werde, als ſich Moſes am Ende ſeines vierzigjährigen Aufenthaltes in Midian dieſe Liſte derſelben verſchafft, und daß die nach jenem letztgenannten König erwähnten eilf Stammhäupter (eines ſey vielleicht von Abſchreibern ausgelaſſen, wie ſie weiter oben unrichtig den Korach eingeſchaltet hatten) ſpäteſtens gleich nach demſelben regierten.

Eine alphabetiſche Table des matières macht S. 497—525 den Schluß.

Im Jahre 1754 erſchienen in Göttingen zwei Beurtheilungen dieſes Buches, die vorläufige erſte in den Gelehrten Anzeigen vom 19. Sept., eine zweite und ausführlichere in den Relat. de libris novis, fasc. XI, p. 162—194, beide wohl von J. Dav. Michaelis. Der Rec. erkennt an, daß der Verfaſſer, wer er auch ſein möge, jedenfalls ein Katholik, es ehrlich gut meine mit den heiligen Dingen und daß ein geſundes Urtheil ihn meiſt den beſten Führern folgen laſſe; doch ſcheine demſelben unbekannt geblieben zu ſeyn, was ſeit Clericus in der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft vorgegangen. Was der Verf. Eigenthümliches bringe, ſey meiſt unbrauchbar. Wenn in der Geneſis nicht Moſes rede, getrieben von Gott, ſondern nur ältere Berichte reden, ſo werde es nicht fehlen, daß manche menſchliche Irrthümer in ihnen enthalten ſeyen; Moſes hätte dann dieſe mit aufgenommen, ſogar den Bericht eines Raubmörders (Kap. 34, ſ. oben S. 107). Im Intereſſe des Chriſtenthums ſey es wichtig, dieſen Conjekturen den Schein von Wahrheit zu nehmen. Ueberdies zeige ſich Moſes viel gelehrter als Verf. annehme, der insbeſondere zwei Quellen, Lieder und aegyptiſche Gelehrſamkeit, unbeachtet laſſe. Die Genealogieen Kp. 5 und Kp. 11. ſeyen, wie man längſt bemerkt, von verſchiedenen Verf. Kp. 2 ſey nicht Wiederholung, ſondern Ausführung eines Theils des Vorhergehenden. In der Fluthgeſchichte lägen keine auffälligeren Wiederholungen vor als anderswo auch bei dieſem Kritiker blieben. Allerdings wieſen einige Wiederholungen in der Geneſis auf verſchiedene Quellen, doch müſſe die Unterſuchung ganz anders angeſtellt werden, als der Verf. gethan. Jene Verſchiedenheit in den Gottesnamen beweiſe nicht, daß Moſes die Quellen wörtlich aufgenommen, es könnte ihm beim Leſen und Wiederleſen gleichſam von der Färbung derſelben etwas hängen geblieben ſeyn; wo er aber Jehovah nenne, ſcheine vielmehr er ſelbſt als die Quellen zu reden. Wenn in kurz aufeinander folgenden Verſen die Gottesnamen wechſeln, wie 7, 20—24. 9, 11—17, dürfe man nicht danach trennen; Moſes ſcheine da pro lubitu abgewechſelt zu haben. Kp. 14 glaubt auch Rec. als ein beſonderes Stück anſehen zu müſſen, welches Moſes mit geringen Veränderungen aufgenommen, aber des Verf. Gründe dafür ſeyen ungenügend, der Zuſammenhang mit Kp. 15 längſt richtig angegeben. Mit mehr Recht,

als Verf. zu manchen Sonderungen habe, ließe ſich Kp. 23 als eine Verkaufsurkunde betrachten, die Moſes, ſowie er ſie vorgefunden, eingeſchaltet habe. Die Annahme von Verſchiebungen der urſprünglichen Ordnung beruhe auf der verkehrten Anſicht, daß ein guter Erzähler in ſeiner Darſtellung unverbrüchlich an die Zeitfolge gebunden ſey. Das Ergebniß der Unterſuchung des Verf. über das 36. Kp., für das er keinen Vorgänger andeute, ſey der Hauptſache nach ganz das von Chr. Ben. Michaelis antiquissima Idumaeorum historia, die der Verf. vielleicht nicht kenne. Die Ueberſichtstafel des Rec. über die Aſtruc'ſche Vertheilung der Geneſis iſt erheblich fehlerhaft.

Auf Aſtruc kam dann auch J. F. W. Jeruſalem zu ſprechen in ſeinen gleichfalls anonym herausgegebenen Briefen über die moſaiſchen Schriften und Philoſophie. Im Jahre 1783 erſchien eine dritte Auflage derſelben, ohne neue Vorrede, nur mit der der 2. Auflage von 1772, wonach dieſe der erſteren bis auf einige wenige Veränderungen gleich gelaſſen iſt. Im vierten Brief äußert er ſich höchſt wegwerfend über Aſtruc's Schrift, die er läppiſch und ärgerlich nennt. Seiner eignen Anſicht nach ſind die erſten eilf Kp. der Geneſis nicht eigentlich moſaiſche Aufſätze, ſondern, abgeſehen von den Genealogieen, Gedichte eines oder mehrer Erzväter, die Moſes zuſammengeſetzt; erſt mit der Geſchichte Abraham's fange dieſer ſelbſt an zu ſchreiben, aber aus einem reichen Vorrath von Nachrichten.

Fortgeführt wurde das Unternehmen Aſtruc's durch J. G. Eichhorn. Da ſich dieſer in ſeinem Verſuch über die Urgeſchichte, im Repertorium Th. 4. 1779, wo er Gen. 2, 4. bis 3, 24. nicht dem Verfaſſer des vorhergehenden Stückes zuweiſt, mit Aſtruc's und Jeruſalem's Vermuthung, daß ſich Moſe bei Abfaſſung ſeines erſten Buches uralter Denkmäler bedient habe, ausdrücklich bekannt zeigt (S. 173), ſo iſt es auffallend, daß er einige Monate ſpäter in der Unterſuchung über die moſaiſche Fluthgeſchichte, Repertorium Th. 5. 1779, die er aus zwei in einander geſchobenen Referaten beſtehen läßt, ſich, wie er ſagt, an keinen Schriftſteller der älteren und neueren Zeiten erinnert, der in Moſe Erzählungen, aus zwei Urkunden zuſammengeſetzt, bemerkt hätte, und behauptet, wenn Jemand dieſen Einfall gehabt haben ſollte, ſo habe doch noch Niemand ſolche in einander oder neben einander geordnete Denkmäler abgeſondert und jedes für ſich als ein eigenes Ganzes hingeſtellt (S. 188). Man muß glauben, daß Eichhorn, als er dies ſchrieb, das Buch von Aſtruc noch nicht geſehen, und nur was Jeruſalem über dieſen ſagt und höchſtens die von Jeruſalem gelobte Relatio Gotting. geleſen, in welcher unrichtiger Weiſe angegeben iſt, daß in den Conjectures Gen. 7, 1.—19. ganz und ebenſo Vers 23 aus dem Bericht B abgeleitet werde. In ſeiner Einleitung in's A. Teſtament, Th. 2 (erſte Aufl.), 1781, §. 416, ſagt Eichhorn: „Endlich hat Aſtrük, ein berühmter Arzt, das gethan, woran ſich kein Kritiker von Profeſſion wagen wollte, und die ganze Geneſis in einzelne Fragmente zerlegt. Auch ich habe dieſelbe Unterſuchung angeſtellt, aber, um meine Geſichtspunkte durch nichts verrücken zu laſſen, ohne Aſtruc zu meinem Führer oder Geleitsmann zu wählen. Und hier iſt das nackte Reſultat derſelben, das nicht durch die Anzeige deſſen glänzen ſoll, worin Clericus und Simon ſich übereilt, und Fleury und Le François gefehlt, nnd Aſtruc und Jeruſalem geirret haben.“ In der Anmerk. fügt er doch noch die Anerkennung hinzu: „Keiner von allen iſt mit ſeinem Blick ſo tief in dieſe Materie eingedrungen, als Aſtrük.“

Eine Ueberſetzung der Conjectures mit einigen Weglaſſungen und ohne alle Zuthaten erſchien unter folgendem Titel: Muthmaßungen in Betreff der Originalberichte, deren ſich Moſes wahrſcheinlicherweiſe bei Verfertigung des erſten ſeiner Bücher bedient hat, nebſt Anmerkungen, wodurch dieſe Muthmaßungen theils unterſtützt, theils erläutert werden. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt. Frankf. a. M. 1783. 556 und VII Seiten Oktav.

Ed. Böhmer.

Aubigné (Agrippa d'). Freund und treuer Gefährte Heinrich IV., Großvater der viel genannten Frau von Maintenon, iſt unſtreitig eine der ausgeprägteſten und originellſten hiſtoriſchen Figuren vom Ende des 16. Jahrhunderts. Man pflegt ihn in

eine Reihe zu ſtellen mit Coligny, Du Pleſſis, Mornay und Sully; in der That kann man behaupten, daß ſich in dieſen vier ausgezeichneten Männern der franzöſiſche Proteſtantismus zur Zeit ſeiner höchſten Blüthe verkörpert. Während aber Coligny und Sully beſonders die militäriſchen und politiſchen Talente vertreten, während Mornay ſich als der erhabenſte Typus des großen chriſtlichen Staatsbürgers darſtellt, iſt d'Aubigné der getreuſte Ausdruck des proteſtantiſchen Adels im ſüdlichen Frankreich, mit ſeinen glänzenden Eigenſchaften, ſeiner ausgezeichneten Tapferkeit, aber auch mit ſeinem unabhängigen und unlenkſamen Geiſte. Obſchon von ſtreng calviniſcher Ueberzeugung, ſteht d'Aubigné als religiöſer Karakter tief unter Coligny und Mornay, aber durch ſeine literariſche Bedeutung überragt er alle ſeine damals lebenden Religionsgenoſſen. Durch ſein Gedicht, les Tragiques, und ſeine hiſtoriſchen Arbeiten nimmt er eine ſehr hohe Stelle in der Geſchichte der franzöſiſchen Literatur ein. Doch iſt ſeine Bedeutung in dieſer Hinſicht erſt in unſern Tagen erkannt worden. Dem Herrn Sainte-Beuve kommt das Verdienſt dieſer Rehabilitation zu, welche übrigens von der öffentlichen Meinung völlig beſtätigt worden iſt. Seitdem haben die Arbeiten von Geruzez, Mérimée, Lalaune u. Andere neues Licht auf den Mann geworfen, der im 17. oder 18. Jahrhundert verkannt worden oder unbeachtet geblieben war.

Die Familie d'Aubigné gehörte zum ſehr alten Adel. Johann d'Aubigné, Vater des Agrippa, war Kanzler des Königreichs von Navarra. In den letzten Jahren ſeines Lebens ſpielte er in der calviniſtiſchen Parthei eine wichtige Rolle. Doch war er zur Zeit ſeiner Verheirathung mit Katharina de l'Eſtang im J. 1550 noch katholiſch, — wie ſein Ehecontrakt, in der Bibliothek des Louvre aufbewahrt, es ausweiſt. Theodor Agrippa d'Aubigné wurde auf dem Schloſſe Saint-Maury, eine Stunde von Pons in der Saintonge gelegen, am 8. Februar 1552 geboren (nicht 1550 oder 1551, wie die meiſten Wörterbücher irrthümlich angeben). Seine Geburt koſtete der Mutter das Leben; daher man ihm den Namen „Agrippa" (aegre partus) gab. Sein Vater ging bald eine zweite Ehe ein mit Anna de Limour. Agrippa wurde durch die Eiferſucht ſeiner Stiefmutter vom väterlichen Hauſe entfernt, erhielt aber nichtsdeſtoweniger „eine ſehr ſorgfältige Erziehung", wie er ſich ausdrückt. Er ſelbſt hat in ſeinen Mémoires, und zwar ſehr ausführlich, von den Abenteuern ſeiner Jugend, von den Gefahren, den Duellen, den Liebeshändeln ſeiner Jugend geſprochen, aber ſeiner gasconiſchen Aufſchneiderei iſt nicht zu trauen. So behauptet er, daß er, ſechs Jahre alt, griechiſch und hebräiſch leſen konnte, daß er, 7½ Jahr alt, den Kriton des Plato überſetzte, daß er im Alter von 13 Jahren die rabbiniſchen Commentare über das Alte Teſtam. geläufig las. Er war 8 Jahre alt, als die Verſchwörung von Amboiſe ausbrach, in Folge welcher viele Hugenotten enthauptet wurden. Einige Tage hernach zog er mit ſeinem Vater bei jener Stadt vorbei. Als er auf den Mauern die Köpfe der Verſchworenen aufgeſteckt ſah, rief Johann d'Aubigné entrüſtet aus: „O die Henker! Sie haben Frankreich enthauptet!" Und die Hände auf das Haupt des Kindes legend, ſagte er: „mein Sohn, du mußt deines Kopfes nicht ſchonen — ſo wenig als ich des meinigen, um jene Häupter voll Ehren zu machen. Wenn du darin läſſig biſt, ſo wirſt du mit meinem Fluche beladen werden." Agrippa leiſtete mit großem Eifer dieſen neuen Hannibalseid, der fortan die Richtung ſeines Lebens beſtimmte.

Kaum hatte er das Alter von 10 Jahren erreicht, als er durch die Verfolgung gezwungen wurde, Paris zu verlaſſen. In Fontainebleau wurde er mit einigen gleichgeſinnten Genoſſen arretirt. Es gelang ihm, durch ſeinen guten Humor und ſeine Geiſtesgegenwart die Richter gnädig zu ſtimmen und ſogar mit ſeinen Genoſſen aus dem Gefängniſſe zu entwiſchen. Damals verlor er ſeinen Vater. Seine Familie ſchickte ihn nach Genf; hier ergab er ſich mit großer Luſt angeſtrengten Studien. Im Alter von 13 Jahren hatte ſein frühreifer Geiſt und ſein Witz die Aufmerkſamkeit Theodor von Beza's angezogen. Doch er überwarf ſich mit allen ſeinen Lehrern, verließ plötzlich Genf, um zu Fuß nach Frankreich zurückzuwandern. — In Lyon angekommen, war er in

ſo großer Noth, daß er im Begriffe war, durch einen Sprung in die Saone ſeinem Hunger ein Ende zu machen, doch hielt ihn ſeine Gottesfurcht davon zurück; er fand unverſehens Hülfe und konnte bis nach der Saintonge reiſen. Im väterlichen Schloſſe gab man ihm einen Lehrer, der ihn unter ſtrenger Zucht hielt und ihn zum Studiren zwang; allein der ungeberdige Junge dachte an nichts Anderes als auszureißen, um am dritten Religionskriege Theil zu nehmen. Man bewachte ihn genau, um ihn am Abreiſen zu hindern. Des Nachts entzog man ihm ſeine Kleider. Alles half nichts. Es gelang ihm, durch ein Fenſter zu ſchlüpfen, und halb nackt kam er im Lager der Hugenotten an. Er pflegte ſcherzend zu ſagen: „Ich werde wenigſtens den Feind nicht anklagen, mich beraubt zu haben.“ — Wie durch ein Wunder wurde er nicht ein Opfer der Bartholomäusnacht. Im folgenden Jahre, 1573, trat er in Verbindung mit dem Könige von Navarra, dem nachmaligen Heinrich IV. Er wurde ſein Ecuyer, und der König bewahrte für ihn zeitlebens eine lebhafte Zuneigung, freilich manchmal unterbrochen durch Streitigkeiten, welche theils der Leichtſinn Heinrich's, theils der Unabhängigkeitsgeiſt d'Aubigné's herbeigeführt hatte. Er ſcheint übrigens in der erſten Zeit dieſer Verbindung nicht die ſtrengen religiöſen Grundſätze gehabt zu haben, zu denen er ſich ſpäter bekannte, denn nicht nur ſehen wir ihn Theil nehmen am ausſchweifenden Hofleben Heinrich's III., ſondern im Jahre 1574 in der Schlacht bei Dormans unter den Fahnen des Herzogs von Guiſe gegen ſeine eigenen Religionsgenoſſen kämpfen. Doch bei ſolchem Treiben hatte ſein Gewiſſen keine Ruhe. Er war es auch, der Heinrich IV. im J. 1576 bewog, plötzlich den franzöſiſchen Hof zu verlaſſen und ſich im Süden an die Spitze der Proteſtanten zu ſtellen. Von dieſer Zeit an verließ er den König nicht mehr, obſchon er beſtändig in heftigem Streite mit ihm begriffen war. Nur im Jahre 1577 trennte er ſich von ſeinem Herrn, um die Einnahme von Villefranche zu verſuchen. Dabei wurde er verwundet und diktirte bei dieſer Gelegenheit die erſten Stanzen des Gedichtes les Tragiques. Kaum hat er ſich dem Könige wieder genähert, ſo überwirft er ſich wieder mit ihm und denkt nun nach Polen zu reiſen, um daſelbſt dem Prinzen Caſimir ſeine Dienſte anzubieten. Da erblickt er, wie er durch die kleine Stadt Saine-Gelais reitet, an einem Fenſter Suſanna de Lezay, aus dem Hauſe Vivonne. Sogleich macht er bei ſich aus, daß er niemals eine andere Frau haben werde, und im Jahre 1583 ging er die Ehe mit ihr ein.

Bei all ſeinem unbändigen Weſen hatte d'Aubigné einen ſehr hellen Verſtand und Heinrich von Navarra gab viel auf ſeinen Rath. Als Heinrich III., um der Unterdrückung durch die Ligue zu entgehen, mit ſeinem Vetter aus Navarra ſich verbündete und mit ihm Paris belagerte, war es d'Aubigné, der ſeinen Herrn davon abhielt, ſeine Armee mit derjenigen des Königs von Frankreich zu vereinigen und ſich unter den Oberbefehl des letzteren zu ſtellen. Die bald darauf erfolgte Ermordung Heinrich's III. durch Jacques Clement (1589) kam Heinrich von Navarra ſehr zu ſtatten. d'Aubigné that alles Mögliche, um ſeine Abſchwörung zu verhindern; vergebens, Heinrich trat im Jahre 1593 zur katholiſchen Kirche über. d'Aubigné, um den ſchmählichen Servilismus der Edelleute, welche des Königs Beiſpiel nachahmten, an den Pranger zu ſtellen, ſchrieb gegen ſie ein kräftiges Pamphlet „von der Beichte des Sancy“. Dieſer, Oberſter bei den Schweizern, alter Waffengefährte von d'Aubigné, hatte ſchon dreimal die Religion gewechſelt. d'Aubigné ſtellte ihn dar als Typus des ehrloſen Höflings. Er läßt ihn ſelbſt reden und alle Beweggründe aufzählen, die ihn bei dieſer oder jener Gelegenheit zum Religionswechſel bewogen haben. Dieſe Beweggründe ſind ſehr gemeiner Art, aber Sancy beſpricht ſie mit einer Naivetät, die einen ſehr komiſchen Effekt macht. Dieſe kleine Schrift, welche damals großes Aufſehen machte, verdient noch jetzt durch ihre originelle Form, die Feinheit der Beobachtung, die ſich darin kundgibt, und durch die Kräftigkeit des Styles eine aparte Stelle in der Geſchichte der franzöſ. Literatur.

Bald nach der Abſchwörung Heinrich's IV. machte ein gewiſſer Chaſtel einen Mordverſuch gegen ihn, der glücklicherweiſe mißlang. Damals richtete d'Aubigné, in Gegen-

wart der Gabriële d'Eſtrées, an den König Worte, die unter den franzöſiſchen Reformirten in rühmlichem Andenken geblieben ſind. Als ihm Heinrich ſeine vom Dolche Chaſtel's zerſchnittene Lippe zeigte, erwiederte d'Aubigné: „Sire, Sie haben bis jetzt Gott bloß mit den Lippen verläugnet, und er hat ſich begnügt, die Lippen zu durchſchneiden. Wenn Sie ihm aber einſt mit dem Herzen abſagen, dann wird er Ihnen das Herz durchbohren."

Einige Zeit darauf ſpielte d'Aubigné gelegentlich den Theologen. Im Art. „Du Pleſſis-Mornay" iſt erzählt worden, daß dieſer auf Befehl Heinrich's IV. mit dem gewandten Cardinal Du Perron in der famoſen Conferenz von Fontainebleau im Jahre 1600 disputiren mußte, und daß er dem Scheine nach den Kürzeren zog. d'Aubigné nahm ſich vor, dieſe Beſchämung wieder gut zu machen. Er bot Du Perron eine Disputation an. Den König beluſtigte das gar ſehr und er dachte nicht anders, als daß d'Aubigné durch ſeinen Gegner völlig aus dem Sattel gehoben werden würde. Allein d'Aubigné, ohne gelehrt zu ſeyn, hatte ſo viel Feuer des Geiſtes, eine ſo zwingende Logik, ſo glückliche Einfälle, daß Du Perron in grauſame Verlegenheit gerieth. d'Aubigné erntete alle Ehren des geiſtigen Wettkampfes ein und ſchrieb bei dieſer Gelegenheit eine verloren gegangene Schrift „de dissidiis Patrum". Wahrſcheinlich bei dieſer Gelegenheit ſagte Brantôme von ihm: „Der da iſt gut für die Feder und für das Schwert; denn er iſt guter Feldherr und guter Soldat, und zugleich gelehrt und beredt; er weiß ſo gut zu reden, wie nur irgend Einer." — Während der übrigen Regierungszeit Heinrich's IV. fuhr d'Aubigné fort, mit Eifer, oft mit etwas Heftigkeit, die Rechte der franzöſiſchen Reformirten zu vertheidigen. Seine Energie trug dazu bei, daß dem Edikt von Nantes, welches Heinrich im J. 1598 promulgirt hatte, Achtung verſchafft wurde. In ſeinen Mémoires berichtet d'Aubigné, daß ihm Heinrich mehrmals ſeinen Schmerz über ſeinen Religionswechſel anvertraut habe. Beſonders eines Tages, als der König an heftigem Fieber darniederlag, beſchied er den alten Gefährten zu ſich und bat ihn, mit ihm zu beten und ihm einen Vers aus einem Pſalm vorzuſingen. Wer den Karakter Heinrich's kennt, wird in dieſem Zuge nichts Unwahrſcheinliches finden.

d'Aubigné war in der Saintonge, als er die Nachricht vom Tode des Königs erhielt. Er allein war es, der in den Provinzialverſammlungen der Calviniſten ſich der Regentſchaft der Maria von Medicis widerſetzte, indem er behauptete, daß eine ſolche Wahl nur den Generalſtaaten des Reichs zukomme. Die Regentin verſuchte vergebens, ihn zu beſtechen, d'Aubigné fuhr fort, gegen Alle und Jedermann, ſelbſt gegen die Religionsgenoſſen, in ſeiner bisweilen ſogar brutalen calviniſchen Oppoſition. Endlich, entmuthigt und keinen Heller von ſeiner Penſion empfangend, die ihm doch durch ein Dekret Heinrich's IV. zugeſichert worden war, zog er ſich in die Feſtung Maillezais zurück, die er ſo wie die benachbarte Feſte Doignon furchtbar befeſtigte; es ſollten zwei Vorpoſten von La Rochelle werden. Da ſeine feſten Plätze die Regierung beunruhigten, war die Rede davon, ſie abzutragen, daher d'Aubigné ſie an den Herzog von Rohan verkaufte (ſ. darüber das Bulletin de la soc. de l'histoire du Protest. franç. 1853. S. 384—387) und ſich nach St. Jean d'Angely begab. Daſelbſt veröffentlichte er ſeine Allgemeine Weltgeſchichte, die alſobald durch Scharfrichters Hand verbrannt wurde. Er ließ ſich in das Bündniß der Prinzen gegen den Herzog von Luynes ein, wollte die dargebotene Amneſtie nicht annehmen und kam glücklich den gegen ihn ausgeſendeten Truppen entfliehend, am 19. September 1620 nach Genf. Alſobald ſetzte man daſelbſt ſeine militäriſchen Talente in Requiſition. Er vollendete die Befeſtigungen von Genf, er entwarf den Plan zu denjenigen von Baſel, welche Stadt er zu dieſem Zwecke beſuchte. Da erfuhr er, daß man ihn in Frankreich zur Enthauptung verurtheilt habe, aus dem ſonderbaren Grunde, weil er im Jahre 1572 eine Schanze neu erbaut hatte aus den Trümmern einer katholiſchen Kirche. Er kümmerte ſich nicht um dieſe Verurtheilung und ging, da ſeine erſte Frau bereits 1596 geſtorben war, eine

neue Ehe ein mit Renata Burlamachi, geboren 1568, Wittwe eines Religionsflüchtlings aus Lucca (ſ. über ſie den intereſſanten Artikel von Eynard in der Revue Suisse vom Jahre 1842). Er dachte nun in Ruhe den Reſt ſeiner Tage in Genf zu verleben, allein ſie wurden getrübt, wie ſein ganzes Leben es geweſen war. Ein gegen den franzöſiſchen Hof gerichtetes Pamphlet, „der Freiherr von Fäneſte", wurde wegen der darin vorkommenden licentiöſen Ausdrücke vom Genfer Conſiſtorium ſcharf getadelt; d'Aubigné mußte geſtehen, daß er gefehlt habe. Er ſtarb am 9. Mai 1630, 79 Jahre alt. Sein Grab in der St.-Peters-Kathedrale zu Genf iſt mit einer von ihm verfaßten lateiniſchen Inſchrift geſchmückt. Von ſeiner erſten Frau hatte er vier Kinder gehabt, drei Töchter, die ſich in Frankreich verheiratheten, und einen Sohn, das älteſte Kind der Familie, Conſtant d'Aubigné; dieſes traurige Subjekt wurde von ſeinem Vater wegen grober Laſter enterbt. Er wurde der Vater der Frau von Maintenon und wechſelte mehrmals die Religion. Er trug dazu bei, daß das erwähnte Todesurtheil über ſeinen Vater gefällt wurde*). d'Aubigné hatte von ſeiner zweiten Ehe keine Kinder, hingegen hatte er mit ſich nach Genf einen natürlichen Sohn, Nathan Engibaud, gebracht, erzeugt in der Zeit ſeines Wittthums. Er hatte ihm den Namen jenes Propheten gegeben, welcher David ſeine Sünde vorgehalten, um dadurch immerwährend gedemüthigt zu werden. Engibaud iſt das Anagramm von d'Aubigné. Von demſelben ſtammen die d'Aubigné in Genf ab. Von mütterlicher Seite gehört derſelben Familie der Geſchichtsſchreiber der Reformation, Merle d'Aubigné an.

Was nun die Werke unſeres Helden betrifft, ſo wurde ſein Gedicht „les Tragiques", wie bevorwortet, im Jahre 1577 angefangen, mitten in den Verwickelungen ſeines an Abenteuern reichen Lebens fortgeſetzt und endlich im J. 1616 gedruckt. Der Titel der Originalausgabe iſt: Les Tragiques donnés au public par le larcin de Promethée. Au Dèzert par L. B. D. D. MDCXVI. 4°. — Das Vorwort zeigt an, daß ein Knecht Namens Prometheus dieſes Werk ſeinem Meiſter entwendet hat und es ohne ſein Wiſſen veröffentlicht. In einer zweiten Ausgabe ſetzte d'Aubigné ſeinen Namen auf den Titel. Wahrſcheinlich ſind dieſe beiden erſten Ausgaben in St. Jean d'Angely erſchienen, die anderen kamen in Genf heraus. Das Gedicht iſt in ſieben Bücher vertheilt, die ſich, nach der richtigen Bemerkung des Verfaſſers, wie Urſache und Wirkung zu einander verhalten. Im erſten Buche, betitelt les miséres, ſchildert der Dichter die Calamitäten und bürgerlichen Kriege, welche während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf Frankreich gelaſtet haben und welche durch die Laſter der Könige und der Großen herbeigerufen wurden — dieſe werden im zweiten Buche, betitelt les princes, gegeißelt, — ſowie durch die Beſtechlichkeit und Schlechtigkeit der Gerichte; dieſe werden im dritten Buche, la chambre dorée genannt, ſatyriſch behandelt. Das vierte Buch, les feux, iſt die Schilderung der Verfolgungen der Reformirten; das fünfte Buch, les fers, ſchildert ihre Kämpfe und Siege. Das ſechſte Buch, les vengeances, entrollt das Gemälde der Strafen, womit Gott auf Erden die Gottloſen und Verfolger züchtigt — in Erwartung der letzten Sühne, die der Dichter uns vorführt im letzten Buche, le jugement, worin er das Ende der Welt und das jüngſte Gericht beſchreibt. Das ganze Gedicht enthält 8972 Verſe. Die zwei erſten Bücher ſind die bedeutendſten; im Einzelnen findet ſich da wunderbar ſchöne Poeſie. Das Gedicht iſt wahrhaft epiſcher Natur. Man vermißt darin die Reinheit des Geſchmackes und die Vollendung der Form, wodurch es allein ſich zum Meiſterwerke hätte erheben können. Die Conception des Gedichtes erinnert an die Milton'ſchen Dichtungen. d'Aubigné iſt beſeelt vom Geiſte des A. Teſtaments; er beſingt den Rache übenden Gott. Das gibt aber ſeinem Gedichte einen eigenthümlichen Karakter, wodurch es ſich von allen anderen

*) So wie dieſer d'Aubigné von der proteſtantiſchen Sache abfiel und katholiſch wurde, ſo noch viele andere proteſtantiſche Adeliche. S. darüber einen Artikel von Weiß im Bulletin de la societé de l'histoire du Protestantisme français. Jahrg. 1853. S. 45—50.; dazu noch ibid. S. 231 ff. Anmerk. d. Redakt.

Erzeugnissen der französischen Literatur unterscheidet. In Hinsicht des Styls gehört d'Aubigné zur Schule von Ronsard und du Bartas, für welche Goethe so große Bewunderung an den Tag legt. Seine Verse sind öfters etwas geziert, geschmückt mit sonderbaren Ausdrücken, die dem Griechischen und Lateinischen entlehnt sind; aber in den besseren Parthieen überrascht er durch ergreifende Einfachheit und durch unglaubliche Kräftigkeit. In allen diesen Beziehungen verdient d'Aubigné den Beinamen eines großen Dichters, den ihm Sainte-Beuve ertheilt hat und den die Nachwelt ihm lassen wird.

Nach dem Dichter müssen wir in d'Aubigné den satyrischen Schriftsteller betrachten. Von der Beichte des Sancy ist bereits die Rede gewesen. Die zweite satyrische Schrift von literarischer Bedeutung ist betitelt: „Die Abenteuer des Freiherrn von Fäneste", in verschiedenen Zeiten entstanden; die erste Ausgabe ist von 1617 und enthält nur zwei Bücher. Im Jahre 1619 fügte der Verfasser ein drittes Buch hinzu und 1630 ein viertes. Die beste Ausgabe ist die von Amsterdam, 1731, 2 Bde. mit Anmerkungen von le Duchat. — Man hat behauptet, daß der Freiherr von Fäneste ganz einfach den Herzog von Epernon bezeichne: das hieße eine Karrikatur aus einem Buche machen, welches eine viel allgemeinere Richtung hat und in welchem d'Aubigné die Fehler nicht eines einzelnen Individuums, sondern einer ganzen Epoche brandmarken wollte. Die hauptsächlichsten Sprecher in dem genannten Werke heißen Enay und Fäneste; die vom Griechischen hergenommenen Benennungen bezeichnen seyn und scheinen (*εἶναι* und *φαίνεσθαι*). Enay, ein wohlhabender Edelmann, alter Kriegsmann, in den Wissenschaften wohl bewandert, sehr vertraut mit dem Hofleben, begegnet, wie er die Felder seines Besitzthums besichtigt, dem Freiherrn von Fäneste, einem jungen, windigen Gasconier, halb Höfling, halb Soldat, der bei allen seinem Freiherrnthum keinen Heller in den Taschen hat. Er sucht gerade eine Wohnung und ein Mittagsessen. Seine ersten Worte schon zeichnen seinen Karakter und geben den Ton an, in welchem das Buch geschrieben ist. Fäneste fängt an, mit sehr starkem gasconischen Accent, vom Hofe der Regentin zu sprechen; er macht eine begeisterte Beschreibung davon, wobei d'Aubigné mit Geschick alle Lächerlichkeiten und Extravaganzen herausstreicht, welche durch Maria von Medicis aus Italien nach Frankreich verpflanzt worden. Die Welt, wovon Fäneste der komische Ausdruck ist, ist der französische Adel und ein Theil der französischen Jugend, wie sie geworden war durch die wachsende Sittenverderbniß und den künstlichen Geist, der zur Zeit der Regentin herrschte. Enay dagegen ist der Typus des loyalen hugenotischen Edelherrn, der ohne Ruhmredigkeit ist, aber solide Tugenden besitzt. Indessen hat ihm d'Aubigné, der offenbar unter diesem Namen sich selbst schildern will, seinen eigenen Fehler geliehen, nämlich die Neigung zum Erzählen pikanter, ja skandalöser Anekdoten. Dieser Fehler tritt besonders im letzten, im Jahre 1630 hinzugefügten Buche stark hervor. Daher das Aergerniß, das diese Ausgabe gab, und die Censur des Consistoriums von Genf. Die soeben genannte Schrift, sowie die Beichte des Sancy zeigen, daß d'Aubigné vortreffliche Eigenschaften des Satyrikers besaß: Klarheit der Beobachtung, tiefen Sinn für das Komische, lebhaften Sarkasmus, Beredtsamkeit selbst im Zorne; aber was jenen Eigenschaften Eintrag thut, ist eine gewisse Maßlosigkeit, wodurch er heftig, cynisch und roh wird.

Zuletzt haben wir d'Aubigné als Geschichtschreiber zu betrachten, und auch hierin gebührt ihm eine ausnahmsweise Stelle. Seine beiden historischen Werke sind 1) die allgemeine Weltgeschichte (l'histoire universelle), Maillé 1616—18. 3 Bde, in Fol., auch in Amsterdam und Genf edirt 1626, 3 Bde. in Fol.; 2) seine Mémoires, zum ersten Mal unter dem Titel „histoire secrète" erschienen, zusammen mit dem „Freiherrn von Fäneste" 1729 durch le Duchat herausgegeben. Die allgemeine Weltgeschichte erstreckt sich vom J. 1550 bis 1601. Der Stoff ist theils militärisch, theils politisch. Das Militärische nimmt einen beträchtlichen Platz ein; denn d'Aubigné liebte den Krieg, er hatte wesentlichen Antheil daran genommen und er war darüber entrüstet, daß die Verdienste tapferer und tugendhafter Soldaten durch gewisse hofdienerische Geschichts-

macher in Schatten gestellt wurden. Er selbst bestrebt sich, unparteiisch zu seyn; obschon es seiner heftigen Natur sauer ankommt, so läßt sich nicht läugnen, daß er der Tapferkeit und der Geschicklichkeit seiner Feinde, besonders des Franz v. Guise, Gerechtigkeit widerfahren lasse. Wo er sich nicht in Erzählung kleinlicher Details verliert, da machen seine Schilderungen öfter wahrhaft großartigen Effekt. Das Politische in seinem Werke betrifft hauptsächlich die Schicksale Heinrich's IV. Zuvor aber wirft er einen Blick auf die ersten Religionskriege, worin Coligny die größte Rolle gespielt hatte. Man ist überrascht von der Unparteilichkeit, die er beweist, von der Tiefe und der Schärfe seiner Beobachtungsgabe, welche an Thucydides erinnert, während seine kurzen und ergreifenden Schilderungen der Verderbniß der Valois beweisen, daß er seinen Tacitus tüchtig studirt hatte. Dem Livius hat er die Gewohnheit entlehnt, in den Mund seiner Helden Reden zu legen, worin sie ihre Gedanken und Anschläge darlegen. Diese Reden, wenn auch erfunden, sind doch sehr wahrscheinlich. Das Meisterstück in dieser Hinsicht ist das Gespräch des Admirals Coligny mit seiner Frau am Vorabend der Religionskriege: ein wunderbar treues Gemälde des damaligen Frankreichs; der Styl ist großartig, beredt, pathetisch. d'Aubigné hat nichts Besseres geschrieben. Die Mémoires von d'Aubigné, zum erstenmal 1729 herausgegeben, sind es neuerdings, 1854 durch Ludovic Lalaune*). Sie geben die Einzelerlebnisse d'Aubigné's, aber angeknüpft an die allgemeine Geschichte seiner Zeit; weniger feierlich als in dem großen Geschichtswerk, zeigt er sich darin freier, familiärer, expansiver — und gibt eine Menge von interessanten Details über seine Zeit. In Genf finden sich in der kostbaren Sammlung des Obersten Tronchin einige handschriftliche Werke von d'Aubigné, insbesondere sein Essai d'éducation, für seine Enkelin aufgesetzt. Einige Werke d'Aubigné's sind neulich wieder abgedruckt worden, und zwar getreu; les Tragiques, 1857, in Paris bei P. Jannet, ed. elzevir, revidirt und vermehrt durch L. Lalaune; die Abenteuer des Freiherrn von Fäneste durch M. Merimée 1855, die Mémoires nach dem in Louvre befindlichen Original-Manuskr. durch L. Lalaune, 1854, bei Charpentier.

Unter den Männern, die über d'Aubigné Urtheile ausgesprochen haben, sind zu merken: Sainte-Beuve in seinem Tableau historique et critique de la poésie française au XVI siècle. — Geruzez in seinen Essais d'histoire littéraire. — Sayous in seinen Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation. — Die Gebrüder Haag in der France protestante. — Endlich Mérimée und Lalaune in den Vorreden zu den von ihnen herausgegebenen Werken des Mannes.

Eugène Bersier, Pastor in Paris.

Auberlen, Karl August, s. am Ende dieses Bandes.

Aufklärung. Um ein halbes Jahrhundert später, als die Sache, ist dieser Name für die bezeichnete Richtung aufgetreten. Nach einer Notiz bei Preuß („Friedrich der Große" III. 248) findet sich dieser Name zuerst in den Schriften von Rabener und Wieland**). Der Begriff wurde erst durch Mendelssohn und Kant bestimmt. In der Berliner Monatsschrift von 1783 hatte der Berliner Ober-Consistorialrath Zöllner die Frage aufgeworfen: „Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, wie die: Was ist Wahrheit? — sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfängt. Und doch haben wir sie nirgends beantwortet gefunden". Die Beantwortung übernahm Kant in dieser Monatsschrift von 1784. Nach ihm ist Aufklärung das Mündigwerden der Menschen, die Erhebung über den Autoritätsglauben zu eigenem Verständniß.

*) Auch deutsch von Baum unter dem Titel: Der Hugenotte von altem Schrot und Korn. Denkwürdigkeiten von Theodor Agrippa d'Aubigné, deutsch mit Erläuterungen, Zusätzen und einer Einleitung über d'Aubigné als Geschichtsschreiber. Leipzig, Weidm. Buchhandl. 1854.

Anmerk. d. Redakt.

**) Grimm u. d. W. führt als die frühesten Autoritäten Kant und Lichtenberg an. Doch ist der Name gewiß schon früher gebraucht worden, wiewohl wir uns nicht erinnern, ihn bei Thomasius gefunden zu haben. Später in den Edikten vom Kaiser Joseph und bei dem Minister Zedlitz findet sich auch der terminus: Aufheiterung.

Die Tendenz zu diesem Ziele, sie erwachte schon nach Beendigung des 30jährigen Krieges, als sich in Staat, Kirche, Wissenschaft, Erziehungsmethode neue Zustände anzubahnen anfingen. Das Princip „der freien Subjektivität" gegenüber dem Autoritätsprincip, ist es einmal erwacht, so macht es gleichzeitig auf verschiedenen Gebieten des Geistes und des Lebens sein Recht geltend und die Fortschritte auf dem einen Gebiet fördern die auf dem andern. Unter Wilhelm von Oranien tritt in England gleichzeitig mit dem Deismus und dem rationalen Supernaturalismus der englischen Kirche in der Politik das Princip der Volkssouveränität auf, in Deutschland mit dem Entstehen der aufklärerischen Richtung in der Theologie — in der Jurisprudenz das Naturrecht. Wir haben an diesem Orte vorzugsweise nur die theologische Aufklärung zu verfolgen.

Schon vor Anfang des 18. Jahrhunderts lassen sich Stimmen vernehmen, welche im Kampf mit der Autorität der damaligen Schulweisheit die Stimme „der gesunden Vernunft" geltend machen. Die enormen eingewurzelten Irrthümer im Vortrage der Philosophie, Physik und andern Wissenschaften will Eccard Leichner, Prof. med. in Erfurt, heilen in seiner Schrift de apodictico-philosophica scholarum emendatione 1662, und schickt einen Auszug dieses Buches an alle Universitäten und Consistorien. Ein reiches Talent, welches erst durch Herder wieder an's Licht gezogen, Gabriel Wagner, tritt einem Thomasius, dem von ihm als deutschen Socrates verehrten Reformator, an die Seite. Zwar darin mit Thomasius uneins, daß er die servile Franzosensucht, welcher dieser das Wort redet, mit scharfer Geißel züchtigt, überbietet er ihn aber noch im Realismus des gesunden Menschenverstandes. „In Deutschland wohnt aller Verstand außer den Schulen", bei den Ausländern zuweilen in den Schulen. Bei diesen sind oft die Gelehrten die Klügsten; in Deutschland ist's umgekehrt: Das Volk ist sinnreich, fast allein, obwohl nicht allezeit; die Vornehmen sind schulfüchsig, prangen mit statu quo und sind selten klug. — Die Natur ist nicht verderbt, nicht Gottes Feindin; sie ist Gottes Buch, der Vernunftschein ist Gottes Licht; nach ihnen muß man alles erklären. Naturkünste machen aufrichtig, Schulkünste stolz und grausam." (Vgl. Guhrauer: Monatsschrift f. Wissenschaft und Literatur. Januar 1854). Das verkörperte Princip der Aufklärung am Anfange des Jahrhunderts ist aber Christian Thomasius, wie dies erst in neuester Zeit zur Anerkennung gekommen in den Culturgeschichten von Biedermann, Julian Schmidt und Hettner. Von den Fesseln der Autorität befreit mit eignen Augen zu sehen! das ist das Resultat, welches er in seinen cautelae circa Jurisprudentiae praecognita 1710 aus seinem Bildungsgange gewonnen zu haben bekennt. Dieses Sehen mit eigenen Augen ist es, welches er anderwärts nennt: „seine gesunde Vernunft zu gebrauchen". Auf diese gesunde Vernunft im Gegensatz zu aller Schulphilosophie ist sein philosophisches System gegründet. Er giebt eine Einleitung in „die Hofphilosophie" heraus, weil die Hofschule die höchste Lebensschule „eine Einleitung in die Vernunftlehre", neue Anführung, worin durch eine leichte und allen Menschen, welcherlei Stammes und Geschlechtes sie seyen, verständliche Manier gezeigt wird, das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche zu unterscheiden und neue Wahrheiten zu finden"; ferner eine „Ausübung der Vernunftlehre, d. i. kurz gedeutete und wohlgegründete Handgriffe, wie man in seinem Kopf aufräumen könne" u. s. w. (Vgl. d. Art. „Thomasius"). Tritt die Vernunft zu einer positiven Religion in Gegensatz, so wird ihr Interesse zuerst dahin gehen, sich die eigene Freiheit zu sichern. Sie wird für die Toleranz und das Recht der freien Forschung in die Schranken treten, so bei dem Auftreten der Aufklärung in England und in den Niederlanden, Toleranz ist auch bei Thomasius in allen Kämpfen und Bestrebungen seines Lebens das Losungswort. Nur aus diesem Interesse ist sein Territorialsystem hervorgegangen, welches den Einfluß des Fürsten auf die Kirche auf die Pflicht beschränkt, unter den streitenden Parteien den Frieden zu erhalten. Erwacht der Widerspruch der Vernunft gegen eine positive Religion, so wird sich dieselbe nicht sofort in direkten Gegensatz zur autorisirten Religion stellen, sie wird die durch die Gewohn-

heit geheiligte Hülfe stehen lassen und nur den Versuch machen, ihr einen vernünftigen Inhalt zu geben. So die alexandrinische Philosophie dem positiven Judenthum, der Gnosticismus und die mittelalterliche Mystik dem Christenthum. Auch die Aufklärung vindicirt sich zunächst nur das Recht der vernünftigen Auslegung der Bibel. Auch Thomasius läßt der Bibel, als dem Worte Gottes, ihre Autorität, er will sie aber emancipirt wissen von der Auslegung der Kirche in ihren Bekenntnissen und will der gesunden Vernunft die von der Kirche arrogirte Stellung anweisen. Begründer einer Schule ist Thomasius nicht geworden, aber Bahnbrecher für weitergehende Nachfolger.

Es trat eine Zwischenperiode ein, in welcher das Aufklärungsprincip, ohne jedoch sich selbst aufzugeben, eine affirmative Stellung zum kirchlichen Dogma einnimmt. Die Wahrheit in der natürlichen Religion unternimmt der Wolff'sche Dogmatismus mathematisch zu beweisen, während er die Mysterien der geoffenbarten dem Glauben überläßt. Es war natürlich, daß derjenige Theil der Zeitgenossen, welcher einen andern Weg zum Glauben nicht kannte, als den mathematischen Beweis, sich für berechtigt hielt, die unerweislichen Mysterien auf sich beruhen zu lassen und an den erweislichen Wahrheiten sich genügen zu lassen. Mehrere Theologen, wie namentlich Carpov, machten freilich den Versuch, dieselbe Demonstrationsmethode auch den positiven Dogmen zu Gute kommen zu lassen, ohne jedoch auch nur in ihrer eigenen Schule allgemeine Anerkennung zu finden. Was aber die Hauptsache: das Selbstdenken in Glaubenssachen fing jetzt an von den Gebildeten als Recht und Pflicht in Anspruch genommen zu werden und zwar war dieses Selbstdenken ein solches, welches dem Karakter des abstraktverständigen Dogmatismus gemäß, ein dürr-verständiges, dessen Richtersprüche den unmittelbaren Mächten des Geisteslebens, dem Gefühl und der Phantasie, jeden Einspruch versagte. Die Wolff'schen Schriften waren populär genug; sie noch populärer und platter zu machen, war das Geschäft Gottsched's, dessen „erste Gründe der gesammten Weltweisheit" 7 Auflagen erlebten und selbst von der Damenwelt studirt wurden. Die englische Literatur, deren Einfluß seit den dreißiger Jahren mit der französischen um die Herrschaft streitet, besonders die englischen moralischen Zeitschriften wirken — nachdem zuerst die Autorität der Kirche abgethan, dann die der Bibel durchlöchert worden — wesentlich dazu mit, den Glaubensinhalt des Christenthums auf die natürliche Religion und die Moral zu beschränken, und wie diese Moral, wenn sie sich von der religiösen Basis emancipirt hat, auf eudämonistischen Subjektivismus und egoistischen Utilitarianismus die Richtung nimmt, so auch bei den Engländern, bei Thomasius und selbst bei Wolff, welcher das objektive Moralprincip der Vollkommenheit wenigstens durch die Reflexion unterstützt zu sehen wünscht, daß dem Streben nach wahrer Glückseligkeit das nach der Vollkommenheit zu Grunde liege.

So war die Aufklärung unter dem Namen der gesunden Vernunft bis zur Mitte des Jahrhunderts fortgeschritten, ohne gewaltsame Krisen, ohne extreme Erscheinungen — wenige, wie Edelmann, Lorenz Schmidt, Aug. Gebhardi abgerechnet. Es war schon um die Mitte des Jahrhunderts eine Periode eingetreten, wie Göthe sie treffend geschildert hat, wo der halbwegs Gebildete, weil er sich in seinem eigenen Kreise ein Urtheil zutrauen konnte, sich für berechtigt hielt, seinen gesunden Menschenverstand an alle Gebiete des Wissens und Lebens anzulegen. „Die Schulphilosophie heißt es bei Göthe (aus meinem Leben III, 142), welche jederzeit das Verdienst hat, alles dasjenige, wonach der Mensch nur fragen kann, nach angenommenen Grundsätzen, in einer beliebten Ordnung, unter bestimmten Rubriken vorzutragen, hatte sich durch das oft Dunkle und Unnützscheinende ihres Inhalts, durch unzeitige Anwendung einer an sich respektablen Methode und durch die allzugroße Verbreitung über so viele Gegenstände, der Menge fremd, ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht. Mancher gelangte zur Ueberzeugung, daß ihm *wohl* die Natur soviel guten und geraden Sinn zur Ausstattung gegönnt habe, als er *ohngefähr* bedürfe, sich von den Gegenständen einen so deutlichen Begriff zu machen,

daß er mit ihnen fertig werden und zu seinem und anderer Nutzen damit gebahren könne, ohne gerade sich um das Allgemeinste mühsam zu bekümmern und zu forschen, wie doch die entferntesten Dinge, die uns nicht sonderlich berühren, zusammenhängen möchten? Man machte den Versuch, man that die Augen auf, sah gerade vor sich hin, war aufmerksam, fleißig, thätig und glaubte, wenn man in seinem Kreise richtig urtheile und handle, so auch wohl sich herausnehmen zu dürfen, über Anderes, was entfernter lag, mitzusprechen." — Einen beschleunigteren Schritt und eine offnere Sprache nimmt die Aufklärungsperiode seit der Regierung Friedrich II. an. Der Einfluß Frankreichs ist hiebei geringer anzuschlagen, als man pflegt; nur Rousseau nimmt eine bedeutende Stellung ein. Viel größer ist der Einfluß Englands. Bis dahin war es als gewissenlos angesehen worden, die englischen Deisten in's Deutsche zu übersetzen; jetzt war dieses Bedenken überwunden und in großer Masse erschienen Uebersetzungen von Schriften aus der rational-supernaturalistischen Schule der anglicanischen Kirche. Namentlich findet jetzt Locke in der Philosophie, Theologie und Pädagogik Eingang, bei so Manchem hatte sein handgreiflicher Empirismus dem scholastischen Wolffianismus den Vorrang abgelaufen; man erinnere sich an die späteren Aeußerungen Friedrichs des Großen, nachdem sich derselbe in seinen hohen Erwartungen von Wolff getäuscht gesehen.

Insbesondere jedoch war es die Befreiung der Presse, welche der Aufklärung den kühneren Aufschwung möglich machte. Schon manche der Thomasius'schen Schriften mit ihren Angriffen auf die Symbole der Kirche hätten außerhalb Preußens das Licht nicht sehen dürfen. Nun war zwar auch unter Friedrich dem Großen 1749 das Censuredikt ergangen, welches allen „wider die Religion und die Sitten anlaufenden Büchern und Schriften" den Druck und Verlag untersagte und zur Ausübung desselben eine Censurcommission anstellte. Doch hatte schon §. 10 dieses Edikts die ermäßigende Beschränkung ausgesprochen „bei dieser vorgeschriebenen Censur ist Unsere Absicht jedoch keineswegs dahin gerichtet, eine anständige und ernsthafte Untersuchung der Wahrheit zu hindern", das josephinische ausdrücklich die zur „Aufklärung" dienenden Schriften von dem Verbot ausgenommen; die angestellten Censoren, zum größten Theil selbst der Aufklärung zugethan, vollzogen das Edikt nach dieser Intention des Königs. Selbst lästerliche und skandalöse Schriften wußten sich der Censur mit Leichtigkeit zu entziehen und nur in den Provinzen, wo die theologische Censur bei den theologischen Facultäten stand, kamen dann und wann ernstere Einschreitungen vor. Das Resultat ist, daß auch den freisten Schriften der damals in Preußen und namentlich in Berlin auftretenden Aufklärungsliteratur keinerlei Einschränkung entgegen tritt. Selbst das anstößigste der Wolfenbüttel'schen Fragmente, das von der Auferstehung Jesu, und Nicolai's allgemeine deutsche Bibliothek, wird in Berlin gedruckt, ohne von der Censur ein Hinderniß zu erfahren.

Unter der Aegide des gesunden Menschenverstandes vollzieht sich nun je mehr und mehr die Emancipation von der Autorität in allen Sphären, wobei das Subjekt mit seinen individuellen Interessen den Maßstab der Wahrheit abgibt. In der Philosophie bildet sich eine Popularphilosophie mit eudämonistischer Tendenz. „Die Philosophie, sagt Basedow, in seinem System der gesunden Vernunft, 1765, hat keinen andern Zweck, als die für Alle gemeinnützigen Kenntnisse vorzutragen und darum unsere Glückseligkeit zu befördern. Deswegen gibt es auch kein anderes Kriterium der Wahrheit für einen Gedanken, als daß wir ihm Beifall geben müssen, um unserer Glückseligkeit gemäß zu denken." In der Literatur tritt zuerst eine Poesie des Lebensgenusses auf (Hagedorn, Utz, Wieland), in der Naturpoesie wird die christliche Weltanschauung von der klassischen bis zum Verschwinden zurückgedrängt. In der Politik hatte der Rousseau'sche contrat-social der naturrechtlichen Vertragslehre die Krone aufgesetzt; dem gesunden Menschenverstande gemäß, dessen abstraktes Denken keine concrete Allgemeinheit erkennt, war der Staat — wie Schlözer lehrt — eine Erfindung der Menschen zu ihrem Besten, wie die Brandkassen, eine künst-

liche, überaus zusammengesetzte Maschine, die zu einem bestimmten Zweck gehen soll, sie bedarf eines Maschinendirecteurs, souverain genannt, welcher von seinen Mitgenossen die ihm nöthigen Aufträge und Eigenschaften erhält. (Schlözer Allgem. Staatsrecht 1793. S. 3, 157, 75, 103. bei Perthes, das deutsche Staatsleben vor der Revolution 1845. S. 253). Die Pädagogik des Philanthropinismus will von der „überall durch Thorheit und Bosheit erzeugten Fäulniß in Kirche und Staat, Schule und Familie, Volkssitte und Gelehrsamkeit“ befreien; der Hauptzweck der Erziehung ist nach Basedow die Kinder zu einem „gemeinnützigen, patriotischen und glückseligen Leben vorzubereiten“.

In der Theologie ist es ein zwiefacher Faktor, von welchem die Aufklärung ausgeht, der eine das seichte Räsonnement des oberflächlich religiösen gesunden Menschenverstandes, der andere die von Semler zuerst angeregte historische Interpretation der Schrift. Während der erstere von einem tieferen Geiste der Zeit gerichtet worden, hatten viele der Resultate jener historischen Forschung ihr gutes Recht, vermöge dessen auch eine gläubiger gewordene Theologie sich ihnen nicht entziehen konnte, sondern sie in sich aufnehmen mußte, um sie theologisch zu verwerthen. Noch bis in die ersten Decennien dieses Jahrhunderts herein wurde indeß diese historische Kritik dem Räsonnement eines religiös oberflächlichen gesunden Menschenverstandes dienstbar gemacht. So lange die Autorität der Schrift noch aufrecht erhalten werden sollte, war es ein zwiefacher Weg, auf welchem ihr Inhalt dem gesunden Menschenverstande gerecht gemacht wurde: 1) die sogenannte natürliche Auslegung, 2) die Accommodation. Bei beiden Bestrebungen leistete die von Semler im Interesse der historisch-kritischen Auslegung in Gang gebrachte Lokalisirung und Temporalisirnng des Schriftinhalts nicht geringe Dienste. Der Ausspruch Matth. 28, 18. wird von Bahrdt durch Temporalisirung auf den Sinn zurückgeführt: „Ich kann nun Alles durchsetzen und meine Wirksamkeit im Himmel und auf Erden d. h. überall verbreiten, weil ich nach meinem Abtreten nicht mehr durch meine Gegenwart das Haupthinderniß nähre, welches in der Erwartung eines irdischen Messias besteht.“ Ein Wörterbuch des N. Testam. gibt Teller 1772 heraus (nachher in 6 Aufl.), welches nicht bloß die hebräische Sprache, sondern die hebräische Denkweise erklären will. Danach ist „das Himmelreich“, welches Christus stiften will, Nichts anderes, als „die neue Religionsverfassung“, das Hohepriesterthum Christi die Bezeichnung Jesu als des „höchsten Reichsbedienten Gottes in der moralischen Welt“, der Prophet = der Begeisterte, die Versöhnung = die Vereinigung der Juden mit andern Völkern und also der Vereinigung der Menschen zu einer Religion, oder ihre moralische Wiedervereinigung mit Gott durch das Lehramt Christi“. Diese natürliche Erklärung der Lehre der Schrift wird auch auf die Wundererzählungen ausgedehnt. Es entstand die natürliche Wundererklärung bei Bahrdt, Eck, Hetzel u. v. A. Der brennende Busch des Moses war ein vom Morgenroth beschienener Busch, die himmlischen Heerschaaren bei der Geburt Jesu nach Eck eine Laterne, nach Andern palästinensische Irrlichter, die Engel Blitze. Da indeß noch so Vieles im Texte zurückblieb, was den Vorstellungen des gesunden Menschenverstandes widerstrebte, so wurde durch die Annahme einer Accommodation Christi und der Apostel geholfen. Was Jesus vom Teufel, vom Weltgericht und Todtenauferstehung, ja auch von seiner Messiaswürde redet, was die Apostel lehren von Christi Opfertode, vom ersten und zweiten Adam u. s. w. war nur Accommodation an jüdische Zeitideen.

Die in jenem Zeitalter verbreitete Neigung zu geheimen Gesellschaften, ließ auch die Lichtfreunde das Dunkel suchen, um aus ihm heraus desto wirksamer die Welt mit dem Lichte zu durchdringen. Von Weißhaupt wurde der Illuminatenorden gestiftet mit den vagen Zwecken: Hülfe der unterdrückten Tugend, Besserung des Herzens und Verstandes, Heranbildung der Menschheit zu ihrer Reife und Vollkommenheit. Des Nachts und an einem dunkeln Orte sollten die Einweihungen vollzogen werden. Unter den Aufgenommenen finden wir auch Männer, wie Herder und Göthe. Nach Unterdrückung der Illu-

minaten in Baiern 1787, ſtiftet Dr. Bahrdt „die deutſche Union“ mit der ausgeſprochenen Abſicht: „nach dem großen Zwecke des erhabenen Stifters des Chriſtenthums Aufklärung der Menſchheit und Dethroniſirung des Aberglaubens und Fanatismus durch eine ſtille Verbrüderung Aller, die Gottes Werk lieben, durchzuſetzen“. Mit Ausnahme der Fürſten, welche für ſolches Licht noch nicht empfänglich, ſollen alle Gattungen von Menſchen Aufnahme finden, vor Allem die Günſtlinge der Fürſten und die Poſtmeiſter. Auch dieſe Myſtifikation des ſchwindelreichen Theologen fand unter Vornehmen und Geringen der katholiſchen und proteſtantiſchen Welt ihren Anhang. Gleichen Zweck verfolgt die Berliner „Geſellſchaft der Freunde der Aufklärung“ 1783 — dem äußern Namen nach die „Mittwochsgeſellſchaft“; — unverletzliches Stillſchweigen über die Verhandlungen und der Ausſchluß Aller, welche „an freien Vorſtellungsarten in Sachen der Religion und Moral Anſtoß nehmen könnten“, iſt Geſetz. Wir finden in dieſer Geſellſchaft den Rektor Gedicke, die Oberconſiſtorialräthe Teller, Dietrich, Zöllner, Bibliothekar Bieſter, Profeſſor Ramler, Moſes Mendelsſohn u. ſ. w.

Die von dem geſunden Menſchenverſtande durchgeſiebte und auf das Reſidium etlicher Sätze der natürlichen Religion und auf eine dürftige Haus- und Brauchmoral reducirte Bibel mit der Autorität übernatürlicher Offenbarung zu umkleiden, hatte kaum noch einen Werth. Beſonders die Hermeneutik der Apoſtel war es, bei welcher zuerſt der Zweifel hervorbrach, ob nicht ſtatt unſere aufgeklärteren Anſichten den Apoſteln aufzudrängen das Einfachere ſey, ſich zu geſtehen, daß ſie dieſelben eben nicht gehabt. Das Zugeſtändniß auf dieſem einen Punkt zog dann von ſelbſt die auf allen übrigen mit ſich, wo bis jetzt noch eine Accommodation angenommen worden war, und ſomit trat das Aufklärungsprincip in eine neue Phaſe. Ein Rationalismus trat an die Stelle, welcher mit Bewußtſeyn den geſunden Menſchenverſtand der angeblichen Offenbarung der Bibel überordnete. Schon in den neunziger Jahren findet ſich dieſe Einſicht klar ausgeſprochen. (S. den Art. Rationalismus S. 548.) Schon 1794 ſpricht Riem aus: „die Vertheidiger der reinen Vernunftreligion haben ſchon viel gewonnen, daß die beſten der Theologen zu ihnen übergehen und alle neueren ſich ihnen ſehr und zu ihrer Ehre nähern. Schon iſt es ausgemacht, daß die Vernunft befugt ſey, in oberſter Inſtanz zu entſcheiden, und daß ſie dies nicht gegen ſich thun werde, iſt leicht zu begreifen“. Für dieſes neue Stadium tritt auch mit dem Anfange des Jahrhunderts der zwar ein Jahrhundert alte, damals aber neue Name „Rationalismus“ auf. Wie aber bei dem Auftreten neuer Richtungen die alten noch fortwirken, ſo fehlt auch hier viel daran, daß dieſer Rationalismus ſich von ſeiner früheren Stufe conſequent losgelöſt hätte: Die natürliche Wundererklärung ſetzt ſich noch bis in die zwanziger Jahre dieſes Jahrhunderts fort; ob in der Satanslehre Jeſus ſich bloß accommodirt, oder aus dem jüdiſchen Volksbewußtſeyn herausgeſprochen habe, laſſen Henke und Wegſcheider noch unentſchieden, auch traten die Zwittergeſtalten des ſupranaturalen Rationalismus und rationalen Supranaturalismus auf, welche den klaren Standpunkt noch mehr verdunkeln.

Unterdeß waren in der Philoſophie neue Richtungen aufgetreten, welche das Princip der Aufklärung in ſeiner Blöße aufdeckten. Die Schelling'ſche Philoſophie und die Romantik ſetzten die produktive Phantaſie und das Gefühl — Fichte die Speculation an die Stelle des geſunden Menſchenverſtandes. Nicolai, das verkörperte Aufklärungsprincip des 18. Jahrhunderts, wird der Sündenbock für alle ſeine Genoſſen. In einer humoriſtiſchen Arabeske, das jüngſte Gericht, welche nicht vergeſſen werden ſollte, ſtellt Tieck im poetiſchen Journal (1800) die Vernichtungsgeſchichte „der Lumpe“ dar, in cyniſcher Derbheit führt Fichte vernichtende Keulenſchläge auf Nicolai's Haupt aus in ſeiner Schrift: „Leben und ſonderbare Meinungen des Nicolai“. „Er kam in ſeinen letzten Tagen nach dem Jahre 1803 ſo herab, daß jeder Muthwillige, der gerade keinen ſpaßhafteren Zeitvertreib hatte, den alten Steinbock zu Berlin neckte und am Barte zupfte, um ſich an ſeinen Kapriolen zu beluſtigen.“ Mit vernichtender Schärfe zeichnete

Fichte dem damaligen Jahrhundert ſein Karakterbild vor in ſeiner trefflichen Schrift: „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ 1804. Ausgehend von dem Ziel aller menſchlichen Entwickelung, „daß die Menſchheit in dem gegenwärtigen Erdenleben alle ihre Verhältniſſe mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“, ergeben ſich ihm als Epochen der Weltgeſchichte: 1) die unbedingte Herrſchaft der Vernunft durch den Inſtinkt: der Stand der Unſchuld; 2) der Vernunftinſtinkt in äußerlich zwingende Autorität verwandelt, das Zeitalter poſitiver Lehr- und Lebensſyſteme: der Stand der anhebenden Sünde; 3) die Epoche der Befreiung unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinſtinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Geſtalt: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit; 4) die Epoche der Vernunftwiſſenſchaft, das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchſte anerkannt und am höchſten geliebt wird: der Stand der anhebenden Rechtfertigung; 5) die Epoche der Vernunftkunſt, das Zeitalter, da die Menſchheit mit ſicherer und unfehlbarer Hand ſich ſelber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbaut: der Stand der vollendeten Rechtfertigung. Als die Grundmaxime ſeiner Zeit ſtellt er nun die auf: Was ich nicht begreife, das iſt nicht; nun begreife ich überall Nichts, als was ſich auf mein perſönliches Daſeyn und Wohlſeyn bezieht, darum iſt auch Nichts weiter und die ganze Welt iſt nur darum da, damit Ich daſeyn und wohlſeyn könne. „Was ſich auf dieſen Zweck nicht bezieht, geht mich Nichts an. „Ein ſolches Zeitalter, fährt er fort, wird nicht widerlegen, ſondern nur bemitleiden und gutmüthig belächeln diejenigen, welche zu ſeiner Zeit nicht ſeiner Meinung ſind.“ (Zweite Vorleſung.) A. Tholuck.

Auguſti, Johann Chriſtian Wilhelm, ein Theologe, dem wir am Schluß des vorigen und vorzüglich in den erſten Jahrzehnten dieſes Jahrhunderts auf den verſchiedenſten Gebieten der theologiſchen Literatur begegnen. Er war ein fruchtbarer, viel bewanderter und viel gewandter Schriftſteller, deſſen Fleiß und Regſamkeit die Wiſſenſchaft manches verdankt, obgleich es ſeinen Arbeiten häufig an Gründlichkeit und an jener Durchſichtigkeit und Vollendung fehlt, die auf das Prädikat des Klaſſiſchen Anſpruch machen darf. Das Meiſte von ihm iſt entweder aphoriſtiſcher und rhapſodiſcher oder compilatoriſcher Art, ohne ein das Ganze beherrſchendes Princip, ohne das höhere Walten eines die Maſſe des Stoffes durchdringenden und belebenden Geiſtes. Was ſein äußeres Leben betrifft, ſo gehörte Auguſti einer dem Judenthum entſtammten Familie an. Sein Großvater war jüdiſcher Rabbiner, deſſen Uebertritt zum Chriſtenthum damals viel Aufſehen machte. Der Sohn des Uebergetretenen, der Vater unſeres Auguſti (erſt Pfarrer zu Eſchenberga im Gothaiſchen, dann Superintendent zu Ichtershauſen) hat deſſen Bekehrungsgeſchichte durch eine jetzt ſelten gewordene Druckſchrift veröffentlicht. — Joh. Chriſt. Wilh. Auguſti, in Eſchenberga 1772 geboren, verdankte ſeine erſte Bildung dem gelehrten Pfarrer Moller zu Gierſtädt, der ihn auch in das Studium der hebräiſchen Sprache einführte. Dann beſuchte er das Gymnaſium in Gotha und benützte den Unterricht von Kaltwaſſer, Manſo und Döring. Im Jahre 1790 bezog er die Univerſität Jena. Nachdem er ſeine theologiſchen Studien daſelbſt vollendet hatte, ließ er ſich beſonders durch den Generalſuperintendenten Löffler bewegen, ſich der akademiſchen Laufbahn zu widmen und habilitirte ſich 1798 als Privatdocent der Philoſophie in Jena. Er las über orientaliſche Sprachen; im Jahre 1803 ward ihm auch die ordentliche Profeſſur in dieſem Fache übertragen, nachdem er ſchon 1800 außerordentlicher Profeſſor der Philoſophie geworden war. Seine Gewandtheit im Disputiren verſchaffte ihm unter den Jenenſern einen hohen Reſpekt, beſonders nachdem es ihm gelungen war, in einem gelehrten Kampfe ſeinen Gegner, Friedrich Schlegel, buchſtäblich in die Flucht zu ſchlagen*). Die Univerſität Rinteln ernannte ihn 1808 zum Doktor der Theologie. Im Jahre 1812 folgte er einem Ruf als ordentlicher Profeſſor der Theologie nach Breslau und bekleidete in den verhängnißvollen Jahren 1813 und 1814

*) Schlegel ſoll vom Katheder geſprungen und vom Dekan der phil. Fakultät zum ferneren Aushalten des Kampfes genöthigt worden ſeyn.

das Rektorat daselbst. Im J. 1819 ward er an die neu gegründete Universität Bonn berufen, wo er als Professor primarius neben den jüngern Docenten Sack, Lücke, Gieseler, später auch Nitzsch, die ältere Schule an der evangelischen Fakultät vertrat von den Studirenden als Vater verehrt und seines zwanglosen gemüthlichen Wesens halben von Vielen geliebt wurde. Im Jahre 1828 wurde er, jedoch mit Beibehaltung seiner theologischen Lehrstelle, zum Oberconsistorialrath in Coblenz ernannt und nachdem er 1835 einen Ruf nach Darmstadt als Prälat ausgeschlagen, erhielt er die Würde eines Consistorialdirektors. In Coblenz, wohin er zu einer Candidatenprüfung gereist war, ereilte ihn der Tod den 28. April 1841. Die Leiche wurde zu Schiff nach Bonn gebracht und auf dem dortigen Kirchhof beerdigt.

Augusti's theologische Richtung läßt sich schwer mit einem Worte bezeichnen. Der Bibel gegenüber nimmt er eine durchaus freie kritische Stellung ein, während er sich zur Aufgabe machte, das kirchliche Dogma gegen den Rationalismus zu vertheidigen. Von den neuern spekulativen Versuchen, das Dogma zu vertiefen, blieb er unberührt; es sind mehr orthodoxe Machtsprüche, als eingehende Erörterungen, die er auf Autoritäten gestützt, dem Subjektivismus der modernen Denkweise entgegensetzt*). So beruft er sich (in der Vorrede zu seiner Dogmatik 1809. 2. Aufl. 1825) mit Emphase auf das bekannte Wort Lessing's zu Gunsten der alten Systeme und seiner Consequenz gegenüber dem Flickwerk neologischer „Stümper und Halbphilosophen". Um das historische Verständniß der Dogmen hat er sich durch die Herausgabe seiner „Dogmengeschichte" (1805. 4. Aufl. 1835) ein unbestrittenes Verdienst erworben: denn wenn seit Semler die Dogmengeschichte mehr im Interesse der Dogmenkritik behandelt worden war, so lenkte Augusti zuerst zu einer Behandlung ein, im positiven Interesse des Dogma's und der Dogmatik selbst. — Unter seinen zahlreichen Schriftwerken, unter denen die exegetischen sich meist überlebt haben dürften**), sind wohl immer noch seine Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie (Leipzig 1817—1831. 12 Bde.) das bedeutsamste***). Wenigstens hat die protestantische Kirche kein anderes archäologisches Werk von diesem Umfange, das sie ihm an die Seite setzen dürfte; daher noch immer Jeder, der sich über die Cultusverhältnisse der alten Zeit unterrichten und nicht auf die ältesten Quellen zurückgehen will, an diese Fundgrube gewiesen ist, in der es freilich an geschickter Anordnung und Uebersichtlichkeit des Stoffes nicht selten fehlt. — In dem Agendenstreite zu Anfang der Zwanziger Jahre nahm Augusti, wie Ammon, mit dem er sonst nicht immer harmonirte, (vgl. die Vorrede zur Dogmatik) eine gegnerische Stellung zu Schleiermacher ein und redete dem liturgischen Recht der Fürsten, dem Territorialsystem, sowie der Consistorialverfassung, das Wort†). — Von weiteren Schriften Augusti's auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte, der Patristik und kirchlichen Statistik verdienen noch außer einer Uebersetzung und Erläuterung einzel-

---

*) Referent erinnert sich selbst eines Wortes, das er ihn in Bonn in einem Collegium der Dogmatik aussprechen hörte: „er wolle lieber mit Augustinus und Luther irren, als mit Leuten wie Semler und Basedow die Wahrheit suchen." Hinter seinem Dogmatismus war ein gewisser Skepticismus verborgen, wenn er fragen konnte: „Ja, was ist gesunde Vernunft? was ist geläuterter Geschmack? Jeder hat seine eigene Vernunft, Jeder seinen eigenen Geschmack; de gustibus non est disputandum" u. s. w.

**) Erwähnung verdienen jedoch sein Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's Alte Testam., Leipz. 1806 (2. Aufl. 1827), seine Theilnahme an der Bibelübersetzung (s. de Wette), sein gemeinschaftlich mit Höpfner herausgegebenes exegetisches Handbuch des Alten Testaments (1797—1800), seine Uebersetzung und Erklärung der kathol. Briefe, Lemgo 1801—1808, 2 Bände. und die Ausgabe der Apokryphen des A. Test. Leipz. 1804.

***) Davon zu unterscheiden sein Handbuch der christl. Archäologie, Leipz. 1836. 37, 3 Bde. und wiederum sein Lehrbuch der christl. Alterthümer, Leipzig 1819.

†) Kritik der neuen preuß. Kirchenagende. Frankf. 1824. — Nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen, besonders liturgischen Dingen, Frankf. a. M. 1825, und: Nachtrag zu dieser Schrift. Bonn 1826. — Schleiermacher redet ziemlich geringschätzig davon. Siehe Briefwechsel IV. S. 335. 336.

ner Stücke des Korân (Weißenfels 1798) hervorgehoben zu werden sein lateinisches Compendium (Epitome) der Kirchengeschichte Leipzig 1834; seine historische Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangelischen Kirche, Elberfeld 1834; seine Ausgabe der loci communes des Melanchthon (Leipzig 1821); sowie seine (nicht vollständige, von Niemeyer übertroffene) Herausgabe der reformirten Bekenntnißschriften*), seine patristische Chrestomathie**), seine (nach dem Tod des Verf. von Nitzsch herausgegebenen) Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik. 2 Bdchen., Leipzig 1841, sowie eine Menge von Programmen, Dissertationen, einzelne Abhandlungen und Editionen kirchlicher Schriftsteller, von denen wir die vorzüglichsten unten anführen***) Hagenbach.

Aurelian, römischer Kaiser (270—275) und angeblicher Christenverfolger. — Lucius Domitius Aurelianus ist einer der hervorragendsten unter jenen Soldatenkaisern des dritten Jahrhunderts, welche sich durch ihre persönliche Tapferkeit und ihre Beliebtheit bei der Armee auf den Thron zu schwingen wußten, dann aber auch fortwährend mehr die Rolle des Unterofficierts oder tüchtigen Generals, als die des Regenten spielten (dux magis quam princeps soll Diokletian von ihm gesagt haben; manu ad ferrum nannten ihn die Soldaten). Geboren in der Wallachei vor dem Jahre 220 als Sohn einer Sonnenpriesterin (woher seine besondere Verehrung gegen den Sonnengott, dem er in Rom einen prächtigen Tempel errichtete), diente er mit großen Ehren unter Valerian und Claudius, wurde von diesem auf den Wunsch des Heeres zum Cäsar ernannt und bestieg nach dem Tode des Claudius im Jahre 270 den Thron. Die Aufgabe, die ihn als Kaiser erwartete, war eine vorherrschend militärische, indem insbesondere seit Gallienus durch Usurpatoren, die sich in den Provinzen aufwarfen, und durch Einfälle barbarischer Völkerschaften der Bestand des Reiches auf's Aeußerste bedroht war; ihr widmete er sich mit allen Kräften und löste sie in kurzer Zeit mit so glücklichem Erfolge, daß er als restitutor orbis gepriesen wurde. Nach einander beseitigte er die Usurpatoren, unter denen die Wittwe des Odenatus, Zenobia, als Herrscherin eines selbständigen palmyrenischen Reiches, am gefährlichsten war, drängte die an der Donau und in Italien eingefallenen Barbaren siegreich zurück und brachte die aufständischen Provinzen zur Ruhe. Im Begriff, gegen die Perser zu ziehen, fiel er meuchlings auf Anstiften eines seiner Beamten (Vopiskus nennt ihn Mnestheus, Zosimus dagegen Eros) in Cänophrurion in Thracien im Frühling des Jahres 275. Seine Regierung verlief nach Vopiskus im Ganzen ruhig, abgesehen von einem in Rom während des Markomannenkrieges ausgebrochenen Aufstande, den er bei seiner Rückkehr mit äußerster Strenge rächte. Anders aber als Vopiskus müßten wir urtheilen, wenn sich wirklich nachweisen ließe, daß von Aurelianus eine allgemeine Verfolgung der Christen angeordnet und vollzogen worden sey. Seit Alters zählte man nämlich (z. B. Augustin. de civitate Dei 18, 52) eine aurelianische Verfolgung als neunte unter den zehn, welche man annahm. Nun sagt zwar das Chronicon Eusebii bei Hieronymus

*) Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt. Elberf. 1827. Ed. II. Lips. 1846.

**) Chrestomathia patristica. Lips. 1812. 2 Vol.

***) Ueber Griesbach's Verdienste, Bresl. 1813. — Dissert. de hymnis Syrorum sacris. Bresl. 1814. — Erinnerungen an die deutsche Reformationsgesch. zur Beherzigung unserer Tage. Bresl. 1814—16. 3 Hefte. — Die Herausgabe der Biographie Luther's durch Melanchthon und Melanchthon's durch Camerarius. Bresl. 1819. — Eusebii Emis. quae supersunt opuscula cum annott. hist. et philol. Elberf. 1829. — Einige Bemerkungen über die neue Organisation der evangel. Kirche des Großherzogthums Hessen. Bonn 1833. — Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Kirche und Theologie im Königreich der Niederlande. Leipz. 1837. — Beiträge zur Geschichte und Statistik der evangel. Kirche. 1—3. Heft. 1837. 38. — Ueber die Bedeutung des Erzbisthums Utrecht. Köln 1838. — Beleuchtung von Thomas Moores' Wanderungen eines irländischen Edelmannes zur Entdeckung einer Religion. — Hierzu kommen aus frühester Zeit die von ihm redigirten Zeitschriften: Theol. Blätter, oder Nachrichten, Anfragen und Bemerkungen theol. Inhalts. Gotha 1796—98. Neue theol. Blätter. Gotha 1799. 1800. 3 Bde. — Theol. Monatsschr. Jena u. Leipz. 1801. 1802. 2 Jahrgänge in 2 Bänden.

(ſ. ad ann. 278) von Aurelian, cum adversus nos persecutionem movisset; der griechiſche Text aber bei Ang. Mai (vett. scriptt. nova collect. Tom. VIII.) hat nur μέλλοντα κινεῖν. Aehnlich Oroſius, der zwar Aurelian den neunten Verfolger der Chriſten ſeit Nero nennt (lib. VII, 23), aber auch nur von einem Verfolgungsplan weiß: cum persecutionem adversus Christianos decerneret. Der Verfaſſer des Buches de mortibus persecutorum (c.ap 6.) will dieß näher dahin erklären: noch bevor das Edikt des Kaiſers in die entfernteren Provinzen gelangt ſey, habe er ſchon als göttliche Strafe den Tod erlitten. Euſebius aber endlich in ſeiner Kirchengeſchichte (Bd. VII, 30), auf deſſen Worte die obigen Angaben alle als auf ihre Quelle deutlich zurückweiſen, weiß nur, daß in der Geſinnung des Kaiſers gegen die Chriſten gegen Ende ſeiner Regierung eine Aenderung zum Schlechteren eingetreten, daß er dazu angeregt worden ſey, τισὶ βουλαῖς ἀνεκινεῖτο, ὡς ἂν διωγμὸν κατ' ἡμῶν ἐγείρειεν; aber im Begriff, dieſen Anreizungen nachzugeben, ſey er von der göttlichen Rache ereilt worden. Hier iſt alſo weder von der Vollziehung, noch auch nur von der wirklichen Erlaſſung eines Verfolgungsedikts die Rede, ſondern nur von der angeblichen Abſicht des Kaiſers, ein ſolches ergehen zu laſſen. Wie es ſich aber mit dieſer Abſicht verhielt, wird ſich ſchwer entſcheiden laſſen. Zwar zeigt ſich Aurelianus überall als einen ſo eifrig, an dem väterlichen Glauben und Aberglauben feſthaltenden Mann, daß er gewiß als Kaiſer die Chriſten nicht begünſtigt haben wird. Wenn er in der ihm vorgelegten Frage, ob der abgeſetzte Paulus von Samoſata oder Domnus den Biſchofsſtuhl von Antiochien erhalten ſolle, letzterem den Vorzug gab (Eusob. H. Eccl. VII, 30), ſo hat er damit nur für das römiſche Intereſſe entſchieden gegen das der Zenobia, die den Paulus begünſtigte (ſ. Bd. XI. S. 252). Auch mag bei ſeiner ſoldatiſchen Strenge, die ſich mitunter zur leidenſchaftlichen Härte ſteigern konnte, mancher Chriſt ungerechter Weiſe den Tod gefunden haben. Aber da einestheils bei den ganz anderen Sorgen, welche den Aurelianus in Anſpruch nahmen, anderntheils bei der ſeit Gallienus öffentlich verbürgten Duldung des Chriſtenthums die Anordnung einer planmäßigen Verfolgung bei ihm als nicht ſehr wahrſcheinlich bezeichnet werden muß, ſo haben wir um ſo weniger Grund, über die wirklichen Angaben des Euſebius hinauszugehen, der nichts als ein weit verbreitetes Gerücht über das Bevorſtehen einer Verfolgung als die Quelle ſeiner Nachricht erkennen läßt (πολὺς ἦν ὁ παρὰ πᾶσι περὶ τούτου λόγος). Hiernach ſind alſo die gewöhnlichen Angaben der kirchengeſchichtlichen Lehr- und Handbücher zu berichtigen, z. B. Gieſeler I, 1. S. 262: Aurelian gab ein Edikt gegen die Chriſten, deſſen Vollziehung aber — gehindert wurde; Kurz, Lehrb. S. 55: Dennoch erließ Aurelian ein neues Verfolgungsedikt ꝛc. Das Richtige gibt dagegen Neander I, 1. S. 145: Am wahrſcheinlichſten iſt es immer, daß der Bericht des Euſebius, der das Wenigſte ſagt, die Wahrheit enthält und daß das Uebrige durch Uebertreibung hinzugeſetzt worden.

Anders wäre es freilich, wenn das Martyrium des Symphorianus (vgl. Bd. XV. S. 295) in dieſe Zeit gehörte und das dabei angewendete Edikt von unſerem Aurelian ausgegangen wäre, wie Baronius meinte (annal. ad ann. 273). Allein für's Erſte trägt jenes Edikt überhaupt ſchon nach ſeinem Wortlaut nicht den Stempel der Aechtheit an ſich (vergl. Semiſch, Studd. u. Kritt. 1835. Hft. IV. S. 933 ff.; Gieſeler, Kirchengeſch. I, 1. S. 175. Aufl. 4.), für's Andere aber wäre wohl jedenfalls jenes angebliche Edikt mitſammt dem Martyrium des Symphorianus in die Zeit des Markus Aurelius zu verweiſen, alſo ſtatt Aurelianus — Aurelius zu leſen (ſo Neander, Kirchengeſchichte I. S. 106 Anmerk.; Semiſch a. a. O. S. 935 b.). Denn daß jenes Martyrium in dieſe Zeit falle und im Zuſammenhang ſtehe mit der Verfolgung der Gemeinden von Lyon und Vienne, haben Ruinart (acct. martt. p. 67), Pagi (Crit. in Annal. Baron.), unter den Neueren Neander (a. a. O. S. 114 f.) und Semiſch (a. a. O.) im höchſten Grade wahrſcheinlich gemacht.

Quellen: Flavius Vopiscus (hist. Aug. ed Bipont. II. p. 153 sqq). — Aurelius Victor (de caesaribus ed. Gruner. 1767. p. 313). — Zosimus (ed. Bekker. 1837. p. 42 sqq.). — Eusebius (hist. eccles. VII, 30; Chron. ad ann. 278). Lib. de mortibus persecutorum (c. 6). Klostermann.

Aurifaber (Goldschmid), Namen mehrerer Theologen und Gelehrten des Reformationszeitalters. — Bekannt als eifriger Lutheraner und Herausgeber lutherischer Schriften ist

1) Johann Aurifaber (Vinariensis), geboren um das Jahr 1519. Sein Geburtsort ist unbekannt. Aus dem Beinamen Vinariensis, den er bereits im J. 1546 in der Narratio de morte Lutheri, also vor seiner Weimarer Anstellung führt, folgt doch wohl als das Wahrscheinlichste, daß er in Weimar geboren ist, nicht in der Grafschaft Mansfeld, wie gewöhnlich angenommen wird (Erhard, Bindseil, Beck). Er bezog 1537 mit Unterstützung des Grafen Albrecht von Mansfeld die Universität Wittenberg, wo er vier Jahre lang Theologie studirte und namentlich Luther's, Melanchthon's und Bugenhagen's Zuhörer war. Darauf ward er 1540—44 Lehrer der jungen Grafen von Mansfeld, 1544—45 Feldprediger in dem damaligen französischen Kriege bei dem Grafen Volrath von Mansfeld. Im Jahre 1545 kehrte er nach Wittenberg zurück, wo er sich eines näheren persönlichen Umgangs mit Luther erfreute als sein Tischgenosse und Famulus. So begleitete er ihn auch auf seiner letzten Reise nach Eisleben (Januar und Februar 1546), war Zeuge seines herrlichen Glaubensbekenntnisses und christlichen Abschieds aus diesem Leben und drückte ihm die Augen zu (s. Jonas, Narratio de morte Lutheri; Aurifaber's Vorrede zum ersten Eisleb. Bande der Schriften Luther's). Nach dem Ausbruche des schmalkaldischen Krieges diente Aurifaber wieder als Feldprediger bei dem kursächsischen Heere und blieb nach der unglücklichen Schlacht bei Mühlberg ein halbes Jahr lang (Frühjahr bis Herbst 1547) bei dem gefangenen Kurfürsten Johann Friedrich, gegen den er auch nach seinem Tode noch eine innige Verehrung bewahrte (s. Vorrede zu den Eisleber Schriften Luther's). Dann erhielt er eine kirchliche Anstellung in Weimar, 1551 die Stelle eines Hofpredigers daselbst bei Herzog Johann Friedrich dem Mittleren. Ueber seine dortigen Besoldungsverhältnisse s. die Notizen bei Beck, Bd. I. S. 67. Die Stellung des ehemaligen Schülers und Famulus Luther's in den jetzt die sächsisch-thüringischen Kirchen verwüstenden theologisch-politischen Streitigkeiten konnte nicht zweifelhaft seyn. Er hielt entschieden zu dem ernestinischen Hause und zu der Partei der Gnesiolutheraner oder Flacianer, welche dazumal in den herzogl. sächsischen Landen ihr Lager aufschlugen und von da aus den Kampf wider das kursächsisch-philippistische Wittenberg und Leipzig eröffneten. War Aurifaber gleich nach seiner ganzen Geistesart keiner der hervorragendsten theologischen Führer der Partei, so bildete er doch vermöge seiner einflußreichen amtlichen Stellung eine wichtige Stütze derselben (daher ihn der Herzog Johann Friedrich selbst später als einen der „Redleinführer" bezeichnet, s. Beck, Bd. II. S. 265) und hat an den entscheidenden Aktionen mehrfach mit Theil genommen, mit gestritten und mit gelitten.

So gehörte er schon im J. 1548 zu den Unterzeichnern des Gutachtens in welchem die herzoglich sächsischen Theologen und Geistlichen ihre Gewissensbedenken gegen das Augsburger Interim aussprachen. Im J. 1552 setzte er seinen Namen mit unter die von Menius, Strigel und Schnepf verfaßte leidenschaftliche Gegenschrift der herzogl. sächsischen Theologen gegen A. Osiander (Salig II, 995). — Eine friedlichere Arbeit war es, der sich Aurifaber in den folgenden Jahren (1553 ff.) widmete, indem er die Mitaufsicht führte über die zwölfbändige, 1555—58 erschienene Jenaer Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke Luther's. Ein Brief, den der abgesetzte Kurfürst Johann Friedrich in dieser Angelegenheit an Aurifaber richtete (d. 8. Sept. 1553) ist abgedruckt in der Sammlung von alten u. neuen theol. Sachen, 1726. S. 744. Dazwischen hinein hatte der Hofprediger seine Hand im Spiel auch bei „etlichen geheimen Sachen", bei diplomatischen Verhandlungen und Heirathsprojekten der sächsischen Herzöge,

wobei es um nichts Geringeres sich handelte, als die englische oder schwedische Königskrone für Herzog Johann Wilhelm zu gewinnen (s. Beck, Bd. I. S. 232 f.).

Mehr und mehr aber nahmen die kirchlichen Streitigkeiten ihn ganz in Anspruch. Im Januar 1356 war Aurifaber mit Amsdorf, Schnepf, Stolz, Strigel u. A. zusammen bei der sogenannten flacianischen Synode, d. h. bei dem Theologenconvent zu Weimar, der vom Herzog berufen worden, um die vom Herzog Christoph von Würtemberg gemachten Vorschläge zu einer Amnestie unter den streitenden Theologen zu begutachten. Das Gutachten lautete ablehnend: man wolle Luther's Lehre festhalten, mit den Wittenbergern aber keine Versöhnung, als unter der Bedingung des öffentlichen Widerrufs. Kein Wunder, daß nun auch Melanchthon keine Lust hatte, mit Aurifaber und Seinesgleichen auf persönliche Verhandlungen sich einzulassen; er nennt den Hofprediger Aurifaber und dessen Collegen Stolz und Gallus unwissende, rasende, von wüthendem Haß erfüllte Leute, Hofschranzen, Schmarotzer, gemeine Menschen (s. Brief Melanchthon's vom 15. Juli 1556. Corp. Reform. VIII, 798). Im August 1556 nimmt Aurifaber Antheil an der Eisenacher Synode gegen Menius und beantragt, von diesem einen öffentlichen schriftlichen Widerruf zu verlangen (Salig III, 52). Während des Wormser Colloquiums (1557) war Aurifaber mit seinem Herzog zu Baden und beklagte sich in Briefen von da aus bitter über die freilich selbstverschuldete Ausschließung der herzoglich sächsischen Theologen von den Verhandlungen (vgl. Salig III, 339. Corp. Reform. IX, 269 sqq. 307 sqq.). Die Drohung, welche hier Aurifaber in nicht sehr feinen Worten ausspricht („ihr sollets erfahren! wir wollen nun gar mit der Sauglocken läuten und aller Welt unsre Unschuld an den Tag in Kurzem geben"), sollte bald zur Ausführung kommen. Eine öffentliche und officielle Confutation und Condemnation aller wider die heil. Schrift, Conf. August. und Art. Smalcald. aufgekommenen Corruptelen, Sekten und Irrthümer war der von Aurifaber vorläufig angekündigte, von Flacius in's Werk gesetzte Gegenschlag der Jenenser und Weimarer Zeloten gegen die zu Worms erlittene Schmach. Der Herzog ward für den Plan gewonnen; der Hofprediger Aurifaber war nicht bloß unter den zur Begutachtung des Entwurfs in Weimar zusammenberufenen Geistlichen, sondern hatte auch gemeinschaftlich mit Flacius die letzte Censur des berüchtigten, im Januar 1559 erschienenen Confutationsbuchs zu besorgen (vgl. Real-Encykl. Bd. XV. S. 328). In demselben Jahre (1559) ist Aurifaber unter den Unterzeichnern jener Supplikation der Gnesiolutheraner, worin diese eine libera christiana et legitima synodus begehren (Preger, Flacius II, 86), und als dann im J. 1561 zwar nicht die lutherische Generalsynode, dafür aber der Naumburger Fürstentag zusammentrat, so begleitete Aurifaber seinen Herzog dahin und mußte Zeuge seyn, wie „S. Fürstl. Gnaden sonderlich von Hessen und dem Kurfürsten von Sachsen gar übel angeschnaubt und angefahren wurde mit allerlei verdrießlichen Drohungen" (s. Handschr. Bericht Aurifaber's bei Preger II. S. 98).

Der Umschlag aber, der noch in demselben Jahre am herzogl. sächsischen Hofe in der Stimmung gegen Flacius und seine „Rotte" erfolgte, brachte auch für Aurifaber, wie bald darauf für alle seine Parteigenossen, die Absetzung. In einer Predigt hatte Aurifaber, aus Anlaß der über das Confutationsbuch und die Weimarer Consistorialordnung ausgebrochenen Streitigkeiten vor falschen Lehren, Sekten und Corruptelen gewarnt. Der Kanzler Brück fand hierin einen Vorwurf gegen den Herzog, als dulde dieser in seinem Lande Ketzereien. Der Hofprediger wurde zur Rede gestellt, suchte sich zu vertheidigen, verweigerte den ihm abverlangten Widerruf und wurde deshalb den 22. Oktober 1561 seiner Stelle entlassen (Salig III. S. 858. Preger II. S. 166. Beck I. S. 375).

Er nahm seine Zuflucht nach Eisleben, wo ihm die Mansfeldischen Grafen freie Station gaben. Seine Muße benutzte er zur Herausgabe deutscher Schriften Luther's, die in der Jenaer wie in der Wittenberger Ausgabe fehlten; sie erschienen 1564 und 1565 in zwei Foliobänden, der erste den Grafen von Mansfeld, der zweite dem deut-

schen Kaiser Maximilian gewidmet. Von Weimar aus machte man ihm zum Vorwurf, er habe sein Versprechen, sämmtliche Schriften Luther's in Jena drucken zu lassen, gebrochen, auch einige Schriften von Weimar entwendet, und legte deshalb Arrest auf seine Güter in Thüringen. Aurifaber rechtfertigt sich in einem Briefe vom 6. Januar 1564 und bat die Grafen von Mansfeld um Fürsprache bei Herzog Joh. Friedrich (Fortgef. Sammlung von alten u. neuen theol. S. v. J. 1726 S. 760). Auch mit dem Correktor der Wittenberger Ausgabe der Werke Luther's, Christoph Walther, bekam Aurifaber Streit und beantwortete dessen Angriffe in einer eigenen Schrift (Antwort auf die Lästerschrift Chr. Walther's von wegen der Eislebischen tomi. Eisleben 1568. 8°). Eine Sammlung lateinischer Briefe Luther's hatte Aurifaber schon in Weimar herauszugeben angefangen; der erste Band, Briefe vom J. 1507—22 enthaltend, war zu Jena 1556 erschienen, der zweite, Briefe von 1522—28, folgte zu Eisleben 1565, beide in 4°. Der Jenaer Cod. ms. liegt zu Grunde, aber der Abdruck ist vielfach ungenau. — Gleichfalls noch in die Zeit seines Eislebener Aufenthalts fällt die erste Ausgabe desjenigen Werkes, durch welches Aurifaber's Namen am meisten bekannt geworden ist, der „Tischreden oder Colloquia Dr. Martin Luther's, so er in vielen Jaren gegen gelarten Leuten, auch fremden Gesten und seinen Tischgesellen gefüret, nach den Haubtstücken unserer christlichen Lere zusammengetragen." Gedruckt zu Eisleben bei Urban Gaubisch, 1566. Folio mit dem Motto Joh. 6: „Sammlet die übrigen Brocken, auf daß nichts umkomme", mit dem Mansfeldischen Wappen und einer Dedikation an verschiedene evangelische Reichsstände. Die ausführliche Beschreibung dieser wie der folgenden Ausgaben, von denen noch mehrere zu den Lebzeiten Aurifaber's erschienen sind (Frankfurt a. M. 1567. 68. 69. Eisleben 1569. 77), siehe bei Bindseil a. a. O. S. XXIII ff.

Ueber Zweck, Quellen und Einrichtung seiner Sammlung spricht sich Aurifaber selbst in der Vorrede ausführlich aus. Pietät gegen Luther und der Wunsch von den Brosamlein so von dem Tische Lutheri gefallen, ja Nichts umkommen zu lassen, haben ihn veranlaßt, diesen Schatz der Tischreden nicht bei sich verborgen seyn zu lassen, sondern durch den offenen Druck der christlichen Kirchen mitzutheilen. Als Quelle haben ihm zunächst die Collectaneen M. Antonius Lauterbachs (starb 1569 als Superintendent in Pirna), so er selbst aus dem heiligen Munde Lutheri aufgezeichnet, dann mehrere andere Sammlungen (von Veit Dietrich, Besold, Schlaginhauff, Matheſius, Rörer, Stolz, Weber) gedient, dazu seine eignen Erinnerungen und Aufzeichnungen aus den Jahren 1545 und 1546, wo er viel um Dr. M. Luther gewesen. Dies Alles hat er in gewisse locos communes distribuirt und verfaßt, und will es nun zum Gemeingut der Kirche machen. —

Der große Fleiß, den Aurifaber auf die Sammlung und Ordnung dieses Werkes verwandt, ist von jeher ebenso anerkannt, wie der Mangel an Kritik und zweckmäßiger Auswahl und Anordnung vielfach gerügt worden. So urtheilen schon Zeitgenossen, wie z. B. Andreas Stangwaldt, der im Jahre 1571 das in Aurifaber's Ausgabe enthaltene Material zu sichten und in eine andere Ordnung zu bringen bemüht war. Ungerecht ist aber doch Motschmann's Urtheil (a. a. O. S. 222): „Aurifaber scheint ein gar fleißiger und arbeitsamer Mann gewesen zu seyn. Hingegen mag auch wohl die Unterscheidungskraft oder das Judicium sehr schwach bei ihm gewesen seyn, welches man überhaupt bei seinen Actionibus, sonderlich aber an den von ihm zusammengetragenen Tischreden Lutheri gar deutlich abnehmen kann, maßen er dabei nicht den geringsten Selectum gehalten, sondern Alles, was ihm nur vorgekommen, zusammengerafft. Daher Verständige oft gewünscht, daß solche Sammlung entweder ganz unterblieben, oder doch mit mehr Behutsamkeit besorgt worden wäre." Mit Recht hat Walch (Vorrede zu seiner Ausgabe der Tischreden S. 27) dagegen geltend gemacht, daß auch die Fehler der Aurifaber'schen Ausgabe „nicht sowohl aus einem ihm angeklebten Mangel einer Ueberlegung, als vielmehr aus allzu großer Hochachtung gegen Lutherum hervorgegangen, vermöge deren er

meinte, man müsse von dem, was er geredet und geschrieben, Nichts zurücklassen, sondern Alles herausgeben", vgl. Bindseil a. a. O. S. XXIV, sowie die neue gleichfalls von Bindseil besorgte Ausgabe der lateinischen Colloquia Luthers. Detmold, 1863 prolegg. Das große Interesse, das Mit- und Nachwelt an dem Werke fand, zeigt sich in dem starken Absatz und den oft wiederholten Ausgaben; es bleibt immer trotz all seiner Mängel eine höchst werthvolle und im Wesentlichen glaubwürdige, wenn auch mit Kritik zu brauchende und vielfachem Mißbrauch ausgesetzte Quelle für unsere Kenntniß des äußeren und inneren Lebens Luthers wie für die Geschichte seiner Zeit.

In demselben Jahre, in welchem die erste Ausgabe der Tischreden erschien (1566), wurde Aurifaber als Pfarrer an die Predigerkirche zu Erfurt berufen. Hier gewann er die Gunst des Rathes und der Vornehmen, gerieth aber im Jahre 1569 in langwierige Streitigkeiten mit mehreren seiner Amtsbrüder. Den Anlaß gab die Erwählung des Erfurter Pfarrers M. Johann Gallus zum Rektorat der Universität. Der aus der Geschichte der majoristischen und antinomistischen Streitigkeiten bekannte damalige Senior des Erfurter ministerii, M. Andreas Poach, mißbilligte die Annahme dieser Würde von Seiten seines Collegen, weil ein öffentlicher Umgang eines lutherischen Geistlichen mit katholischen Geistlichen bei dem gemeinen Mann ärgerlich sey. Aurifaber nahm die Partei des Gallus; vier andere Prediger standen auf Seiten Poach's. Beide Parteien brachten die Sache auf die Kanzel. Der Rath suchte zu vermitteln. Bei der durch auswärtige Geistliche vorgenommenen Vergleichsverhandlung fand sich Aurifaber nicht ein, vorgeblich wegen Krankheit, erlaubte sich aber neue Ausfälle gegen die Gegner in einer Wochenpredigt. Nun wandte sich der Streit wider Aurifaber's Person. Die Gegner verlangten von ihm ein Zeugniß über seine Ordination und Erklärungen über sein Verhältniß zu den Lehren des Flacius und des M. Cyriacus Spangenberg (Sept. 1570). Aurifaber antwortete in einem ausführlichen Schreiben ausweichend. Der Streit ruhte scheinbar, wurde aber 1572 von Poach auf's Neue aufgerührt. Der Rath zog ihn zur Verantwortung; Poach erhielt seine Entlassung in der Charwoche 1572; Aurifaber wurde an seiner Stelle zum Senior ministerii gewählt. Die vier Anhänger Poach's erboten sich gegen den Rath, mit 39 Gründen zu beweisen, daß Poach unrechtmäßigerweise abgesetzt sey, und mit 22 Gründen, daß Niemand sein Amt mit gutem Gewissen annehmen könne, und griffen Aurifabern auf's Neue an, in der Meinung, daß dieser vorzugsweise an Poach's Absetzung schuld sey. Der Rath mahnte zum Frieden. Die vier Prediger erklärten, nachdem Aurifaber auf den ersten Grad der Vermahnung nicht geachtet, so werden sie ihn vor der ganzen Gemeinde anklagen, und wenn er auch dann nicht höre, ihn für einen Zöllner und Heiden erklären. Diese Erklärung verlasen sie am fünften Trinitatissonntag 1572 von den Kanzeln, und da sie auf eine nochmalige Vorstellung des Raths nicht achteten, wurden sie alle vier abgesetzt, und dadurch die Ruhe wieder hergestellt. Aurifaber genoß derselben nicht lange mehr: er starb im 56. Jahre seines Lebens den 18. November 1575. — Von seinen Familienverhältnissen ist sogut wie Nichts bekannt; von seinen Schriften, die bloß in den Sammlungen der Lutherschriften bestanden, ist schon die Rede gewesen.

Eine ausführliche Biographie von Aurifaber hat zuerst J. Chr. Motschmann gegeben in seiner Erfordia literata. 2. Samulung. Erfurt 1730. S. 211 ff. Daneben vgl. besonders Erhard in Ersch und Gruber's Encyklopädie. Th. VI, S. 416; Bindseil in seiner und Förstemann's Ausgabe der Tischreden Luther's, Bd. 4, S. XX ff., der auch noch weitere Literatur angibt; außerdem einzelne Notizen bei Salig, Historie der Augsb. Conf. Bd. III; G. Frank, Gesch. der protest. Theol. Bd. I; Preger, Flacius Bd. II; Beck, Johann Friedrich der Mittlere, Weimar 1858, 2 Bde. bes. Bd. II, Seite 101.

2) Ganz verschieden von ihm nach Herkunft, Lebensstellung und theologischer Richtung ist ein zweiter Johannes Aurifaber (Goldschmid) von Breslau (Vratislaviensis). Er ist geboren zu Breslau den 30. Januar 1517. Zugleich mit seinem Lands-

mann Johannes Crato und mehreren andern Breslauern bezog er im Jahre 1534 die Universität Wittenberg, wo schon vor ihm sein Bruder Andreas war (s. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde Bd. I, S. 53 und 55, wo aber J. Aurifaber von Breslau mit dem Weimarer verwechselt wird) und studirte erst Philologie, Philosophie und Mathematik, später Theologie. Er schloß sich vorzugsweise an Melanchthon an, mit dem er lebenslang eng befreundet blieb; aber auch mit Matth. Flacius stand er während dessen Wittenberger Aufenthalt (1541—1548) in freundlicher Beziehung und nahm bei ihm, gemeinschaftlich mit seinem Verwandten Fr. Staphylus, hebräischen Unterricht. Nachdem Aurifaber 1538 die Magisterwürde erlangt, trat er selbst als Docent in der philosophischen Fakultät auf, schrieb mehrere akademische Gelegenheitsschriften (s. Scripta publice proposita a professoribus in acad. Viteberg. 1540—1553) und war 1548 Dekan seiner Fakultät. Um dieselbe Zeit verheirathete er sich mit Sara, der Tochter des Breslauer Reformators Johann Heß. Nach dem Tode des Letzteren (Januar 1547 s. das Condolenzschreiben Melanchthons vom 21. Januar Corp. Ref. VI, 368) empfahl ihn Melanchthon den Breslauern zu einem geistlichen Amt Corp. Ref. VI, 374; und wirklich scheint Aurifaber von Magdeburg aus, wohin er während des schmalkaldischen Krieges mit dem größten Theil der Wittenberger Universität sich geflüchtet hatte (Nov. 1546, Corp. Ref. VI, 338. 368. 376), nach Breslau gegangen zu seyn, wo er die Leitung einer von der Stadt gegründeten Schule übernahm (Corp. Ref. VI. 596. 7. Juli 1547), für die er auch seinen Freund Paul Eber zu gewinnen suchte. Kaum aber hatte Melanchthon die Wiederherstellung der Universität Wittenberg in Angriff genommeu, so erging auch an Aurifaber eine Einladung zur Rückkehr in seinen akademischen Beruf (4. Aug. 1547 Corp. Ref. VI, 624). Schon den 20. August kommt er denn auch mit seinem Bruder Andreas nach Wittenberg, vorläufig nur zu kurzem Besuch; noch im November sind die Trümmer der Universität aus dem Schiffbruch noch nicht soweit gerettet, daß eine Uebersiedlung nach Wittenberg rathsam war (Corp. Ref. VI, S. 728), doch hat Melanchthon ihm bereits neben der Professur auch eine Schloßpredigerstelle zugedacht. Erst im Frühjahr 1548 scheint Aurifaber nach Wittenberg zurückgekehrt zu seyn, wo er nun wieder als akademischer Lehrer und zugleich als Diakonus an der Schloßkirche wirkt (Gillet Bd I, S. 96. 152). Nach Flacius Weggang von der Universität (1549 vor Ostern) übernimmt er auch des Letzteren Vorlesungen. Im Jahre 1549 schrieb Aurifaber ein Programm in praelectionem sphaerae (Scripta Wittenb.).

Auf Melanchthon's Empfehlung wird J. Aurifaber im Jahre 1550 als Professor der Theologie und Pastor an der St. Nicolaikirche nach Rostock berufen, an die Stelle des wegen seiner leidenschaftlichen Polemik entlassenen Dr. Heinrich Smedenstede aus Lüneburg. Vor seinem Abgang dahin promovirte er (26. Juni 1550) unter Bugenhagens Dekanat und unter Melanchthon's Präsidium zum Doktor der Theologie; Bugenhagen nennt ihn bei dieser Gelegenheit vir integerrimus, praeclare instructus doctrina ecclesiae, judicio valens, vera pietate Deum colens (s. liber Decanorum Viteb. ed. Förstemann S. 38, Krabbe Univers. Rostock S. 457). Hier entwickelte er in seinem doppelten Amte eine große Thätigkeit und zeichnete sich ebenso aus durch seine Gelehrsamkeit und Lehrbegabung, wie durch seine Tüchtigkeit im Predigtamt und der Kirchenleitung, vor Allem aber durch seine friedfertige Gesinnung, durch welche er sich bald das besondere Vertrauen des Herzogs Johann Albrecht von Mecklenburg erwarb. Insbesondere nimmt er in vorzüglichem Maße Theil an der Abfassung der Mecklenburger Kirchenordnung 1551—1552. Er war Mitglied einer von beiden Herzogen Heinrich und Johann Albrecht zu diesem Zweck niedergesetzten Commission, die eigentliche Redaktion lag in seiner Hand, und wie schon bei dem Entwurf die Wittenberger Reformationsformel von 1545 zum Vorbild gedient hatte, so reiste zum Schluß Aurifaber persönlich im Auftrag des Herzogs nach Wittenberg (April 1552), um den Entwurf Melanchthon vorzulegen, der noch einige Verbesserungen und Zusätze anbrachte, namentlich das examen ordinandorum einschob und den Druck besorgte (s. Bd. IX, S. 226. Richter K.-Ord. II.

S. 115 ff. Krabbe S. 458 f. Corp. Ref. VII, S. 981. 991. 1007. 1016. 1024. 1032.), der den 18. Juli beendigt ist. Der Titel lautet: „Kirchenordnung". Wie es mit christlicher Lehre, Reichung des Sakrament, Ordination der Diener des Evangeli, ordentlichen Cerimonien in den Kirchen, Visitation, Consistorio und Schulen im Herzogthum zu Mecklenburg gehalten wird. Gedruckt zu Wittenberg durch Hans Lufft. 1552. 4°. Ueber ihre Abfassung und große Bedeutung siehe besonders Richter, Gesch. der evangelischen Kirchen-Verfassung S. 100 f. Zum Behuf der Einführung wurde (Juli 1552 s. Corp. Ref. VII, S. 1034) eine Kirchenvisitation angeordnet, und auch bei dieser war Aurifaber's milde und umsichtige Thätigkeit von dem wohlthätigsten Einfluß. Als gleichgesinnter, geistig noch bedeutenderer College und Freund stand ihm seit 1551 erst als Philologe am Pädagogium dann seit 1553 als theologischer Docent David Chytraeus zur Seite, mit dem er schon von Wittenberg her innig verbunden war.

Aber auch außerhalb Mecklenburgs wurde Aurifaber's Rath und Mitwirkung gesucht, zumal, wo es galt, in den zahllosen theologischen Fehden das Vermittleramt zu üben. So wirkt er schon 1551 mit zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten in Lübeck, wo der Prediger Lorenz Mörßke durch eine, wie man glaubte, katholisirende Rechtfertigungslehre leidenschaftliche Kämpfe erregt hatte. Den 25. März 1551 bezeugt ihm Melanchthon seine Freude über das dort zu Stande gekommene Friedenswerk, eine dauernde Anstellung in Lübeck aber scheint Aurifaber nicht gewünscht zu haben (Corp. Ref. VII, 756. 794. Starcke, Lübeck'sche Kirchengeschichte S. 103 ff. 437.).

Auch Melanchthon, der fortwährend in brieflichem Verkehr mit Aurifaber bleibt und dem sehr daran liegt, daß Aurifaber ihm nicht entfremdet werde (Corp. Ref. VI, 656. 690 u. ö.), weil er ihn wegen seiner eigenen Vorzüge liebt, wie um des Vortheils der Kirche willen, wünscht seinen Rath zu hören über den Osiandrischen Streit, über die repetitio confessionis, die er für das Tridentiner Concil verfaßt (24. Juni 1551), wie über andere Dinge (Corp. Ref. VII, 1067), empfiehlt ihm seine Schützlinge und wünscht den virum intelligentem, candidum et eruditum immer bei sich in Wittenberg zu haben (Corp. Reform. VII. S. 1010).

Aber eigene Wahl, fremde Gunst und Bestimmung riefen ihn nach einer anderen Seite hin, wo seiner Vermittelungstheologie ein reiches, aber freilich wenig dankbares Feld sich öffnete — nach dem Herzogthum Preußen. Die Osiandrischen Streitigkeiten, welche dort 1549 begonnen und seit dem Tode ihres Urhebers (17. Oktober 1552) nur eine noch leidenschaftlichere Gestalt angenommen hatten, waren ihm schon bisher nicht fremd geblieben. War ja doch sein älterer Bruder Andreas Leibarzt des Herzogs Albrecht, Osiander's Schwiegersohn und von Anfang an bei dem Streit vielfach betheiligt. Natürlich, daß auch Joh. Aurifaber wie die anderen Rostocker Theologen um sein Gutachten in der Sache angegangen wurde. Herzog Albrecht warf sein Auge auf ihn, und schon im Jahre 1553, den 8. Mai, hält es Melanchthon für nöthig, ihn zu warnen, er möge sich, wenn ihm seine Ruhe lieb sey, nicht nach Preußen ziehen lassen (s. Corp. Ref. VIII, 18), sucht ihn vielmehr für eine Stelle in Nürnberg zu gewinnen (VIII. S. 151 f.). Allein sein Bruder in Königsberg und der Herzog Albrecht selbst, der mit ihm in Correspondenz trat und an seiner Friedensliebe Gefallen fand, ließen ihm keine Ruhe. Der Herzog glaubt in Joh. Aurifaber den rechten Mann für seinen Pacifikationsplan gefunden zu haben, ja dieser Plan selbst, durch ein vom Herzog entworfenes neues Bekenntniß den Streit zu schlichten, soll Joh. Aurifabern zum intellektuellen Urheber gehabt haben (s. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. Bd. IV. S. 406). Auch Brenz, dem die zwischen dem Herzog und Joh. Aurifaber gepflogenen Verhandlungen mitgetheilt werden, ist mit der darin bewiesenen Moderation ganz einverstanden. Im November 1553 ist Aurifaber besuchsweise in Königsberg (Corp. Ref. VIII, 177), im Mai 1554 aber siedelt er definitiv dorthin über, als Professor der Theologie und Präsident des samländischen Bisthums (inspector dioecesis Samliensis); doch scheint es zu einer akademischen Thätigkeit in Königsberg bei ihm gar nicht gekommen zu seyn (s.

Arnoldt, Historie der Königsb. Universität, Bd. II. S. 478); die kirchlichen Geschäfte nahmen ihn ganz in Anspruch. Die antiosiandrische Geistlichkeit Preußens, die um dieselbe Zeit (Mai 1554) auf einer Synode zu Saalfeld versammelt war, empfing ihn mit Mißtrauen und protestirte zum Voraus gegen einen Visitator und Präsidenten, der ihr absque scitu et approbatione ecclesiae aufgedrungen würde und der Billigung des osiandr. Dogma's verdächtig wäre (s. Planck S. 410). Kurz nach ihm (13. Juli) langten auch die zum Friedenswerke berufenen würtembergischen Theologen Jak. Beurlin und Ruprecht Dürr an; sie approbiren wie Joh. Aurifaber die Confession des Herzogs und verhandeln wegen Annahme derselben (September 1554) mit einer zu Königsberg gehaltenen Generalsynode, die den 1. September von Aurifaber mit einer Rede eröffnet und von ihm geleitet ward. Die Verhandlungen blieben fruchtlos; Aurifaber aber ward kurz vor der Abreise der würtembergischen Gesandten vom Herzog zum Präsidenten des samländischen Bisthums ernannt als Nachfolger A. Osiander's, und von Dr. Jakob Beurlin durch eine Predigt und Handauflegung feierlich introducirt (1. Okt. 1554). Da die Wahl vom Herzog einseitig ohne Zustimmung der Stände geschehen war, so legten letztere später Verwahrung ein. Aurifaber sucht übrigens fortwährend eine vermittelnde Stellung über den Parteien einzunehmen, er verlangt von den Osiandristen Widerruf der ungeeigneten Lehren Osiander's und dann Versöhnung der Parteien auf Grund der herzogl. Confession und der würtembergischen Deklaration. Freilich verdiente er sich dadurch bei keiner Partei großen Dank, wurde aber als Prediger in der Domkirche von der Gemeinde gerne gehört. Offenbar ganz in seinem Sinne war es, als 1556 sein ehemaliger Landesherr Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg in seinen Schwiegervater, den Herzog Albrecht von Preußen drang, er sollte eine Synode berufen, um die Führer der osiandr. Partei, vor Allem Joh. Funk, zum Widerruf zu bestimmen. Aurifaber war es wieder, welcher der zu diesem Zweck im Februar 1556 gehaltenen Synode zu Riesenburg präsidirte und Joh. Funk dahin brachte, daß er den verlangten Widerruf leistete, wenn gleich auch jetzt wieder die fanatischen Gegner Osiander's eben so wenig mit Aurifaber's vermittelnder Haltung zufrieden waren wie die Osiandristen (Hartknoch S. 585). Neue Schwierigkeiten erwuchsen ihm aus der im Jahre 1558 erschienenen neuen preußischen Kirchenordnung, als deren Hauptverfasser Johann Aurifaber angesehen wurde, wenn gleich er selbst diese Ehre ablehnte. Sie war das Werk Mehrerer, wie es scheint Matth. Vogel's, Funk's und Aurifaber's, und wurde von den Wittenberger, Tübinger und Straßburger Theologen approbirt. Von Aurifaber aber rührte insbesondere die Taufordnung und die Abschaffung des Exorcismus her. Dieß war es, was ihm das Lob Melanchthon's eintrug (Corp. Ref. IX, 810, wahrscheinlich auch VIII, 416), aber auch bei Anderen den Verdacht des Philippismus und Calvinismus. Die Einführung der Kirchenordnung, die sich Aurifaber besonders angelegen seyn ließ, stieß zumal im samländischen Bisthum auf große Hindernisse; Aurifaber suchte die renitenten Pastoren zu belehren, wo das nicht fruchtete, trat Verhaftung und Absetzung ein (Hartknoch S. 398 ff.). Auch über eherechtliche Fragen gab es Debatten (Corp. Ref. IV, 943. 951). Kein Wunder, daß ihm seine preußische Stellung mehr und mehr entleidete, zumal da er und seine Partei durch den Tod seines Bruders Andreas 1559 die kräftigste Stütze verlor. Aurifaber sah sich nach einem Refugium, für den Fall, daß er Preußen verlassen müßte, um; wiederholt ist von einer Berufung nach Wittenberg oder Leipzig die Rede (Corp. Ref. IX, 810). Aber das folgende Jahr nahm ihm auch seinen treuesten Freund, Lehrer und Rathgeber hinweg, Ph. Melanchthon; der letzte Brief, den dieser in seinem Leben den 16. April 1560, schon tanquam moriturus, geschrieben hat, ist an Aurifaber gerichtet; Melanchthon legt ihm nochmals seine Lehre an's Herz und dankt ihm für alle Freundschaft. Auch Aurifaber sehnt sich jetzt nach Ruhe. Bevor noch der Sturm, der den Osiandrismus und Philippismus aus Preußen wegwehte, im J. 1566 zum verderbenschweren Ausbruch kam, hatte Aurifaber seine Stelle verlassen und war in seine Vaterstadt Breslau zurückgekehrt (1565). Bald darauf

(Mai 1567) erhielt er hier die Vokation als Pfarrer bei St. Elisabeth und Inspektor der Kirchen und Schulen (Gillet II, 62. 63). Aber nur kurz dauerte hier seine Wirksamkeit. Schon seit längerer Zeit leidend, starb er den 19. Oktober 1568 im Alter von 51 Jahren. Seine Wittwe und sechs Kinder, die er hinterließ, fanden an Crato einen freundlichen Versorger (Gillet II, 65 f.).

Von schriftstellerischen Arbeiten Aurifaber's ist außer einigen akademischen Gelegenheitsschriften und den beiden Kirchenordnungen, an deren Abfassung er Antheil hat, nichts bekannt. Seine Begabung lag, so wenig es ihm an theologischem Wissen und allgemeiner Bildung fehlte, doch mehr auf dem Gebiete der kirchlichen Praxis, des organisatorischen und besonders conciliatorischen Wirkens, und da hat er trotz alles Undankes und aller Verunglimpfungen doch, wie Melanchthon ihm einmal schreibt, den Trost eines guten Gewissens und redlichen, besonnenen Willens und Handelns sich bewahrt. — Eine kurze Biographie von ihm gibt von Baczko in Ersch u. Gruber IV, S. 417. Quellen vorstehender Darstellung sind besonders der Melanchthon'sche Briefwechsel im Corp. Reform. Bd. VI—X.; Salig, Schlüsselburg, Hartknoch, Arnoldt, Planck, Krabbe, Gillet.

3) Nicht Theologe von Beruf, aber dennoch in kirchlichen Dingen vielbeschäftigt und einflußreich war Johannes' älterer Bruder, der Philolog und Mediciner Andreas Aurifaber. Er wurde 1512 zu Breslau geboren, studirte mit vielen seiner Landsleute in Wittenberg, erfreute sich hier insbesondere der Gunst und Freundschaft Melanchthon's, erlangte die Magisterwürde, wurde dann 1540 Rektor der Marienschule zu Danzig, 1542 Rektor zu Elbing. Um Medicin zu studiren, reiste er 1544 auf Kosten des Herzogs Albrecht von Preußen, dem er durch Melanchthon und Joach. Camerarius empfohlen war, nach Italien, studirte in Padua (Gillet, Crato I, 62), kam 1545 zurück und wurde darauf 1546 herzoglicher Leibarzt, Professor der Physik und Medicin an der Universität Königsberg und fürstlicher Rath — einer jener theologisirenden fürstlichen Leibärzte des 16. Jahrhunderts, die in der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs eine mitunter sehr einflußreiche, wenn auch nicht immer heilbringende Rolle spielen. Nach dem Tode seiner ersten Gattin, einer Tochter des bekannten Wittenberger Buchdruckers Hans Lufft (Corp. Ref. V, 431), verheirathete er sich in zweiter Ehe mit Agnes, der ältesten Tochter Andreas Osiander's (den 19. Januar 1550)); der Herzog selbst hatte diese Verbindung vermittelt und war bei der Hochzeitsfeier zugegen (s. Voigt, Briefwechsel S. 492 ff.). Als Schwiegersohn Andreas Osiander's und Schwager des Hofpredigers Funk besaß Andreas Aurifaber großen Einfluß bei Herzog Albrecht und machte diesen in Universitätsangelegenheiten wie in den osiandrischen Streitigkeiten vielfach geltend. Er wirkte mit bei den ersten Einrichtungen der soeben 1544 gegründeten Universität, bei Entwerfung der Statuten und Gewinnung von Docenten. Schon im August 1547 war er vom Herzog nach Wittenberg an Melanchthon gesandt worden, um diesem eine Berufung nach Preußen zu überbringen (Corp. Reform. VI, 639 ff. 653). Im J. 1551 war er Rektor der Universität und wurde als solcher (den 11. Februar) mit Joachim Mörlin vom Herzog beauftragt, den zwischen Osiander und seinen Collegen ausgebrochenen Streit beizulegen (Corp. Ref. VI, 777). Bald darauf ist er wieder in Wittenberg bei Melanchthon (Corp. Ref. VII. 775) und wird nun überhaupt in den folgenden Jahren zu Sendungen an deutsche Universitäten und Fürstenhöfe wiederholt verwendet, um kirchliche Angelegenheiten zu besprechen und theologische Gutachten einzuholen. So reist er im März 1553 zu der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Kalenberg, der Mutter des Herzogs Erich II. (Corp. Ref. VIII, 44), von da weiter nach Würtemberg zum Herzog Christoph und Brenz; auf der Hin- und Herreise ist er in Wittenberg und überbringt einen Brief von Brenz an Melanchthon in der Osiandrischen Angelegenheit (Corp. Ref. VIII, 88); dieser empfiehlt ihn als einen vir doctus et ingeniosus, mit welchem, wie mit seinem Bruder, er durch alte Freundschaft verbunden sey (Corp. Ref. VIII, 44). Die theologische Correspondenz mit seinem

Bruder Johann in Roſtock wie mit Brenz geht vorzugsweiſe durch ſeine Hand: erſteren zieht er 1554 nach Preußen, letzterem theilt er die Akten über die oſiandriſche Sache mit, legt ihm neun ſpecielle Fragen vor und erhält darauf von ihm eine ausführliche Antwort (den 12. Mai 1554), die durch die beiden würtembergiſchen Theologen Doktor Beurlin und Doktor Dürr den 10. Juli nach Königsberg überbracht wird (Salig II, 1029 ff. Planck S. 412). Während ſeines Rektorats 1554 wußte er die Univerſität faſt ganz in die Gewalt der Oſiandriſten zu bringen: die heftigſten Gegner wurden abgeſetzt, Melanchthon's Schwiegerſohn Sabinus, der ſich mit Aurifaber nie recht ſtellen konnte, nahm ſeinen Abſchied. Flacius, der im Februar 1555 in Wismar auf's Angelegentlichſte eine perſönliche Beſprechung mit ihm geſucht hatte, greift ihn kurz nachher in ſeiner chriſtlichen Warnung und Vermahnung an die Kirche Chriſti in Preußen (1555) auf's Leidenſchaftlichſte an: er nennt ihn den Hundsdoktor, der die Kirchendiener nach ſeinem Gefallen ein- und abſetze (Hartknoch S. 379). Ueberhaupt trifft ihn jetzt die ganze Wuth der Gegner des Oſiandrismus innerhalb und außerhalb Preußens. Die Magdeburger Prediger, an ihrer Spitze der tolle Wigand, nennen ihn in ihrem Bedenken vom Jahre 1555 „einen Medicus, der mehr Schaden als mancher unberühmte Prediger angerichtet und der daher ohne Gnade zum Widerruf angehalten oder anathematiſirt werden müſſe (Planck S. 424).

Sein Einfluß beim Herzog aber ſtieg nur noch: er war das Haupt der kleinen, aber mächtigen Partei, die den wohlmeinenden, aber ſchwachen Fürſten beherrſchte: „er hatte den Herzog ganz eingenommen, Alles ging durch ihn“ (Hartknoch S. 400). Mit ſeinem Tode verloren denn aber auch die Oſiandriſten in Preußen, wie ſein Bruder Johann, den ſtärkſten Rückhalt; er ſtarb den 12. Dezember 1559 ganz plötzlich am Schlage im Vorzimmer des Herzogs als dieſer ihm eben am folgenden Tage an den König von Polen ſenden wollte (Hartknoch S. 400). Ein paar kleine naturwiſſenſchaftliche Schriften werden von ihm genannt, ſo eine Geſchichte des Bernſteins und eine Ausgabe der Schrift des Phaemon, de cura canum; dieſe war es, die ihm von Flacius den Namen des Hundsdoktors eintrug. — S. die verſchiedenen Schriften über die Geſchichte der oſiandr. Streitigkeiten, z. B. Schlüſſelburg, Salig, Planck u. ſ. w., beſonders aber: Hartknoch, preuß. Kirchengeſch. S. 321 ff. — Arnoldt, Hiſtorie der Königsb. Univerſ. II. S. 52. 84 ff. — Töppen, Gründung der Univerſität Königsberg. — Baczko, in Erſch u. Gruber Bd. VI. S. 417; ſowie den Briefwechſel Melanchthon's im Corp. Ref. an verſchiedenen Stellen. Wagenmann.

Auſtralien. Die Redaktion hofft, am Schluſſe dieſes Bandes dieſen Artikel nachliefern zu können.

Autbert, Apoſtel des Nordens, verdient ungeachtet der kurzen Dauer ſeiner Wirkſamkeit zu den ausgezeichneten und verehrungswürdigen Männern der Vorzeit gerechnet zu werden, welche, die Gedanken weit über die vorübereilende Gegenwart hinausrichtend, Arbeit und Mühe und ſelbſt ihr Leben der Verbreitung des chriſtlichen Glaubens in reiner Frömmigkeit opferten. Aus einer vornehmen, am Hofe der fränkiſchen Könige hochgeachteten Familie abſtammend, wurde er von ſeinen Eltern ſchon in zarter Jugend dem geiſtlichen Stande beſtimmt und frühzeitig als Knabe zu ſeiner Erziehung und weiteren Ausbildung dem berühmten, unter den Aebten Adalhard und deſſen Bruder Wala blühenden Benediktinerkloſter Corbie unweit Amiens in der Picardie übergeben. Nachdem er hier in der Vorſchule den Unterricht in den nöthigen Vorkenntniſſen, im Leſen, Schreiben, Rechnen, Singen und den Anfangsgründen der lateiniſchen Sprache erhalten hatte, wurde er in den Orden förmlich aufgenommen und widmete ſich von nun an neben den geiſtlichen Andachtsübungen dem Studium der Sprachen und Wiſſenſchaften, zu welchem ihn die Hausregeln von Corbie verpflichteten, mit ſo großem Eifer, daß er ſich nicht nur die allgemeine Liebe und Achtung der jüngeren Mönche erwarb, ſondern ſpäter auch der Vertraute und Liebling des Abtes Wala wurde. Unter den Kloſterbrüdern, mit denen er in ein inniges Freundſchaftsverhältniß trat, zeichnete ſich vor Allen Ans-

gar aus, welcher von glühendem Eifer für die Verbreitung des Christenthums beseelt war. Beide werden unter den Mönchen genannt, welche bei der von dem würdigen Abte Adalhard geleiteten Gründung Neu-Corveys an der Weser thätig waren (s. d. Art. „Corvey" in der Real-Encyklopädie Bd. III, S. 158 ff.). Während Ansgar daselbst von 822—826 als Lehrer der neugestifteten Schule und als Prediger des Volks wirkte, scheint Autbert den Verkehr mit dem Mutterkloster Alt-Corvey lebhaft unterhalten zu haben. (Rimbert. vit. Ansk. c. 6 bei Pertz Mon. T. II, p. 694; Adam. Brem. lib. I, c. 17 bei Pertz T. VII, p. 291). Nicht lange waren Beide im Jahre 826 aus Sachsen nach Alt-Corvey zurückgekehrt, als sie den Abt Wala zum Kaiser Ludwig dem Frommen nach Ingelheim begleiteten, wo dieser einen Reichstag halten wollte. Dorthin war kurze Zeit vorher der Dänenkönig Harald mit seiner Gemahlin, seinem ältesten Sohne Gottfried, dem nachgelassenen Sohne seines älteren Bruders Ring und vielen vornehmen Dänen gekommen und hatte unter Versicherung seiner Treue gegen den Kaiser das Verlangen ausgesprochen, mit den Seinigen insgesammt zum Christenthume überzutreten. Nachdem darauf der König nebst Allen, die mit ihm gekommen waren, in der Kirche des heiligen Albanus nahe bei Ingelheim feierlich getauft und von der kaiserlichen Familie mit Gewändern, Waffen und Geschmeide reich beschenkt worden, erkannte er am folgenden Tage durch ein förmliches Handgelöbniß den Kaiser als seinen Oberherrn an, wogegen ihn derselbe mit allen heiligen Geräthen, priesterlichen Kleidungen und Büchern, die beim christlichen Gottesdienste gebraucht zu werden pflegten, versah und ihm außer anderen Besitzungen die Grafschaft Riustri (Rüstringen) verlieh, damit es ihm nicht an einem Zufluchtsorte fehlen möchte, wenn ihn seine Landsleute der Religion wegen verdrängten. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7.; Theganus, vit. Hludovici c. 33 bei Pertz Mon. T. II, p. 597; Ermoldus Nigellus lib. IV. bei Pertz Mon. T. II, p. 466—516; Annal. Einhardi ad. a. 826; Adam Brem. I, c. 17 bei Pertz l. c.). Damit Ludwig sich aber der Treue des wankelmüthigen Königs noch mehr versicherte, behielt er dessen Sohn und Neffen unter dem scheinbaren Vorwande, daß sie am kaiserlichen Hoflager in den fränkischen Sitten erzogen und im christlichen Glauben befestigt werden sollten, bei sich als Geisel zurück. (Ermold. Nigellus sagt: „Filius atque nepos ipsius regis in aula Excubiis vigilant, Francia jura colunt."). Zugleich wünschte der fromme Kaiser bei dieser Gelegenheit das von dem Erzbischofe Ebbo von Rheims begonnene, aber der mancherlei Gefahren und Beschwerden wegen aufgegebene Bekehrungsgeschäft unter den rohen Dänen wieder aufzunehmen. Er erkundigte sich daher bei den zum Reichstage erschienenen Prälaten angelegentlich nach einem tüchtigen Geistlichen, der den König zu begleiten und das Christenthum in dessen Reiche zu verkündigen geneigt sey. Indessen fand sich lange Zeit Niemand, der des Kaisers Wunsch zu erfüllen vermochte. Da erhob sich endlich Wala, der ehrwürdige Abt von Corbie, und sagte: er kenne einen Mönch in seinem Kloster, der vom reinsten Eifer für die christliche Religion erglühe und oft das Verlangen geäußert habe, für den Namen Gottes zu dulden und, wenn es seyn müßte, selbst sein Leben für die heilige Sache zu opfern. Auch sprach er sich über dessen Karakter und Bildung sehr günstig aus und versicherte, daß er zu dem beabsichtigten Geschäfte in jeder Beziehung tüchtig und geschickt sey; nur könne er, fügte er schließlich hinzu, nicht sagen, ob sich derselbe zur Uebernahme der beschwerlichen Reise sofort bereitwillig zeigen werde; er befinde sich indessen unter seinen Begleitern, heiße Ansgar und könne leicht befragt werden. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7.). Freudig überrascht ließ der Kaiser schnell denselben in den Palast herbeirufen, und nachdem ihm sein Abt Alles, was soeben in der Versammlung verhandelt war, mitgetheilt und seine Gesinnung vorläufig ausgeforscht hatte, führte er ihn vor den Kaiser, welcher ihn fragte, ob er für den Namen und zur Ehre Gottes der Begleiter Harald's werden wolle, um unter dem Volke der Dänen das Evangelium zu predigen. Fest und ohne Zaudern antwortete Ansgar, er sey bereit, im Dienste des Herrn den Wunsch des Kaisers zu erfüllen, und wieder-

holte den gefaßten Entschluß feierlichst vor der versammelten Menge. Als er aber zu den Seinigen zurückkehrte, und die Kunde von dem, was vorgegangen war, sich allgemein verbreitete, blickten ihn Alle, die in der Wohnung des Abtes waren, staunend an; es schien ihnen kaum glaublich, daß er sein Vaterland, seine Verwandten und seine Mitbrüder, die mit ihm erzogen und unterrichtet, die ihm zum Theil mit der herzlichsten Freundschaft zugethan waren, so plötzlich verlassen, zu einem wildfremden Volke gehen und unter unbekannten und ungebildeten Menschen verweilen wollte. Wenige bewunderten seinen heldenmüthigen Entschluß, für das Reich Gottes trotz Mühseligkeiten und Gefahren zu wirken; die Meisten dagegen scheuten sich nicht, ihn deshalb als einen Thoren zu tadeln und sogar mit Vorwürfen zu überhäufen. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7; Gualdo c. 14, 15.) Den tiefsten Eindruck machte der rasche Entschluß Ansgar's auf seinen geliebten Freund Autbert, der ihn in der Einsamkeit, in die er sich zurückgezogen hatte, um sich ungestört durch Gebet und das Lesen geeigneter Schriften zu dem schwierigen Unternehmen zu stärken, aufsuchte und ernstlich sich bemühte, ihn von seinem Vorsatze abzulenken und zum Bleiben zu bewegen. Als er jedoch bald einsah, daß ihm dies nicht gelingen würde, erklärte er ihm ernst und feierlich, er werde ihn nimmermehr allein in so ferne Gegenden gehen lassen, sondern wünsche aus Liebe zu Gott mit ihm zu reisen, wenn sie nur die Erlaubniß des Abtes dazu erlangen könnten. Mit Erstaunen vernahm Wala Autbert's Entschluß, als die beiden Freunde ihm ihr Anliegen vortrugen; allein so gern er auch den ihm theueren und vertrauten Jüngling, der nicht nur in weltlicher Beziehung von hoher Abkunft, sondern auch seiner Tüchtigkeit wegen schon damals zum Provisor des Klosters gewählt war und allgemein für seinen einstigen Nachfolger gehalten wurde, in seiner Nähe behalten und den großen Gefahren der weiten Reise überhoben hätte, sah er sich gleichwohl genöthigt, die erbetene Einwilligung zu geben, da Autbert wiederholt versicherte, daß er seinen geliebten Mitbruder Ansgar unmöglich allein reisen lassen könne, sondern ihm Gehülfe und Tröster in allen Gefahren seyn wolle. Somit blieb dem Abte weiter nichts übrig, als den muthigen Glaubensboten die Beschwerden der Reise, so viel in seinen Kräften stand, zu erleichtern. Er erklärte daher, daß er mit Vergnügen Jedem seiner Untergebenen, der sich freiwillig bereit finden werde, sie als Diener zu begleiten, die Erlaubniß dazu ertheilen würde. Allein die Furcht vor den rohen und menschenfeindlichen Sitten der Dänen war in jenen Zeiten unter den Franken noch so allgemein verbreitet, daß Beide, so geliebt und geachtet sie auch waren, Keinen fanden, der Lust bezeigte, die gefahrvolle Reise mit ihnen zu unternehmen. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7; Gualdo c. 16 — 19; Adam. Bremens. I. c. 17.).

Es war im Juli oder August des Jahres 826, als Ansgar und Autbert die Missionsreise im Gefolge des Dänenkönigs antraten. Unter mancherlei Mühen und Unbequemlichkeiten fuhren sie auf dänischen Schiffen langsam den Rhein hinab; aber schon in Köln verbesserte sich ihr Zustand dadurch wesentlich, daß ihnen der Erzbischof Hadebald, sich ihrer Noth erbarmend, ein bequemer eingerichtetes, mit zwei kleinen Kajüten versehenes Schiff zu ihrem ausschließlichen Gebrauche verschaffte. Auch dem Könige gefiel die ihm bisher unbekannte Bequemlichkeit bald so sehr, daß er von einer der beiden Kajüten Besitz nahm, während Ansgar und Autbert die andere für sich behielten und auf diese Weise durch den nahen Verkehr mehr und mehr an Vertraulichkeit mit demselben und an Ansehen bei seinen Untergebenen gewannen. (Rimbert. vit. Ansk. c. 8; Gualdo c. 20.). Von Köln sodann aufbrechend, gelangten sie glücklich nach Dorstadt, jetzt Wyk te Durstede, von wo sie nach einer Rast von wenigen Tagen entweder durch den Leck und die Maas in's offene Meer fuhren, oder den damals noch schiffbaren nördlichen Rheinweg über Utrecht und Leyden einschlugen. Hierauf nahmen sie ihren Lauf um die weitgedehnte Küste von Friesland und kehrten wahrscheinlich in die Wesermündung ein, in deren Nähe die oben erwähnte, vom Kaiser Ludwig dem Könige als Lehen übertragene Grafschaft Rüstringen lag. Der Weg von da nach

den Gränzen von Süd-Jütland, wo sich Harald's Reich ohne Zweifel befand, war nicht weit mehr und konnte schnell zurückgelegt werden. Nachdem sie daselbst die Schiffe verlassen und das Land betreten hatten, begannen sie ohne Säumen ihr Bekehrungswerk, drangen, vom Könige begünstigt, in's Innere des Reiches vor und streuten den Samen des Evangeliums nach allen Seiten hin bald unter den längst getauften Christen, bald unter den rohen Heiden aus. Auch sahen sie ihr eifriges Bestreben durch einen segensreichen Erfolg belohnt. „Durch ihre Lehre und ihr Beispiel", sagt Rimbert, der Biograph Ansgar's, „wurden Viele zum Glauben bekehrt, und es wuchs täglich die Zahl derer, welche in dem Herrn selig werden wollten". Damit aber der von ihnen so eifrig verkündigten christlichen Lehre zugleich das fernere Gedeihen dauernd gesichert würde, errichteten sie nach dem Beispiele ihres Vorgängers Ebbo in Hadeby, dem heutigen Schleswig, eine Schule für zwölf und mehrere Knaben, welche sie theils selbst aus der Sklaverei losgekauft, theils vom Könige Harald zum Geschenk erhalten hatten, um sie sämmtlich für den Dienst Gottes zu erziehen und zu künftigen Lehrern des Volkes auszubilden. Bald zogen sie auch andere Geistliche und Gehülfen aus christlichen Ländern an sich, deren sie sich zur weiteren Verbreitung des Christenthums bedienten. Aber so sehr sie auch alle Ursache hatten, sich dieser gedeihlichen Fortschritte ihres Bekehrungswerkes zu erfreuen, so vermochten sie es doch nicht zu erreichen, daß eine christliche Kirche im Reiche der Dänen erbaut wurde. Allerdings ließ es der König seinerseits keineswegs an gutem Willen für die Verbreitung des christlichen Glaubens fehlen; allein anstatt, wie Ansgar und Autbert es wünschten, den sicheren Weg der Belehrung und Ueberzeugung einzuschlagen, schadete er mehr als er nützte, indem er mit blindem Eifer die heidnischen Tempel gewaltsam zerstörte und die Priester der Asen verjagte. So entstand eine mächtige Partei im Volke gegen ihn, auf welche gestützt, die Söhne Gottfried's im Jahre 827 den Krieg von Neuem begannen und ihn endlich zwangen, Jütland zu verlassen und in der ihm verliehenen Grafschaft Rüstringen eine sichere Zuflucht zu suchen. (Rimbert. vit. Ansk. c. 8; Einhardi Annal. ad. a. 827 bei Pertz Mon. I. p. 217; vita Ludovici bei Pertz Mon. II. p. 631.). Nach der Vertreibung Harald's war auch für die christlichen Lehrer der Aufenthalt unter den jütländischen Dänen so unsicher geworden, daß sie ihre Rettung in der Flucht suchen mußten. Ansgar und Autbert waren dem Könige gefolgt und wichen, eingedenk der vom Kaiser Ludwig erhaltenen Weisung, nicht von seiner Seite. Während indeß das folgende Jahr hindurch über des Königs Wiedereinsetzung in sein Reich zwischen den Franken und Dänen angelegentlich verhandelt wurde, begann Autbert auf eine so bedenkliche Weise zu kränkeln, daß man an seiner völligen Genesung verzweifeln mußte. Er ließ sich deshalb, nachdem er mehr als zwei Jahre unter den Dänen zugebracht hatte, nach dem Kloster Neu-Corvey an der Weser geleiten, wo er bei zunehmender Krankheit unter der sorgsamen Pflege der Mönche zur Zeit des Osterfestes den 17. April 829 fromm und sanft sein Leben endete, wie er es selbst im ahnenden Geist vorausgesehen und ausgesprochen hatte*). (Einhardi Annal. ad a. 828 bei Pertz Mon. l. c.; Rimbert. vit. Ansk. c. 8).

*) Als Autbert nach Neu-Corvey ging und daselbst starb, blieb Ansgar beim König Harald zurück und befand sich noch bei demselben, als der Kaiser in der zweiten Hälfte des August 829 auf dem Reichstage zu Worms die schwedischen Gesandten empfing und erst nach deren Verabschiedung mit dem Abte Wala verhandelte und durch diesen den Ansgar an seinen Hof berufen ließ. Die für die Chronologie des Lebens Ansgar's beachtungswerthe, von Lappenberg in Schmidt's Zeitschrift für Gesch. 5. Band. (1846). S. 547 außer Acht gelassene Beweisstelle steht bei Rimbert vit. Ansk. c. 9; „Quod religiosissimus audiens imperator, plurimum exhilaratus, denuo quaerere coepit, quos in illas partes dirigeret, qui probarent, utrum populus ille ad credendum paratus esset, sicuti missi illi intimaverant, et cultum religionis christianae illis tradere inciperent. Unde factum est, ut iterum cum memorato abbate vestro serenissimus imperator tractare coeperit, si quem forte de suis monachis invenire posset, qui pro Christi nomine in illas partes ire vellet, aut certe, qui cum Harioldo moraretur et is qui cum eo erat servus Dei Anskarius illam susciperet legationem. Qua re contigit,

Vgl. außer den angeführten Belegstellen: Münter, Kirchengesch. von Dänemark und Norwegen, Th. I. Leipzig 1823; Dahlmann, Geschichte von Dänemark, Bd. I, S. 38 ff.; Kraft, kleine Schulschriften, Stuttgart 1843 in 8°, und Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar (Bremen 1845), S. 25—40 von G. H. Klippel.

B.

Baader, Franz, Ritter von, stammte aus einer von tiefer, aufrichtiger Religiösität beseelten, dabei auch durch eine besondere geistige Tüchtigkeit sich auszeichnenden Familie. Sein Vater war erster Leibarzt des Herzogs Clemens von Bayern, dessen Gemahlin, die edle Maria Anna, den Vergrößerungsgelüsten Josephs II. mit so großer Energie entgegenzuwirken wußte. Unser Baader, am 27. März 1765 zu München geboren, war unter den dreizehn Kindern seiner Eltern, zehn Söhnen und drei Töchtern, das dritte. Der erstgeborne Sohn, Clemens, hat sich durch zahlreiche Schriften, namentlich durch sein „gelehrtes Bayern" einen Namen gemacht. Zu weit größerer Berühmtheit gelangte der zweite Sohn, Joseph, zu welchem sich unser Franz ganz besonders hingezogen fühlte. Er war ein vorzüglicher Mechaniker und hatte früher, als irgend ein anderer Ingenieur, die Idee der Anlage von Eisenbahnen zur Förderung des Verkehrs im Großen in's Auge gefaßt. Auf vielfaches Andringen bei der bayerischen Staatsregierung war es ihm endlich gelungen, in den Jahren 1825 und 1826 vorzugsweise eine solche Bahnstrecke im Schloßgarten zu Nymphenburg anlegen zu dürfen. Die zur Prüfung dieses Versuches angeordneten Commissionen sprachen sich über denselben günstig aus, demungeachtet wollte man zur Ausführung der Idee Joseph Baader's im Großen zunächst noch nicht schreiten. Indessen hatte derselbe im Jahre 1827 die Freude, von dem nachmals so hoch gefeierten Nationalökonomen Friedrich List zu vernehmen, welche Anerkennung seine Verdienste um das Eisenbahnwesen in Amerika fänden, wie namentlich zu Baltimore in allen öffentlichen Blättern seiner rühmlichst gedacht und daran erinnert werde, daß die verbesserten Construktionen in England von niemand anderm, als von ihm herrührten. Joseph Baader fuhr fort, mit der ihm eigenen Beharrlichkeit zur Anlegung von Eisenbahnen aufzufordern und den entschiedenen Vorzug derselben vor den schiffbaren Kanälen in's hellste Licht zu setzen. Doch erst nach seinem Tode, der im Jahre 1834 erfolgte, überzeugte man sich in seinem Vaterlande von der Richtigkeit seiner Ideen und gelangten dieselben nun im ausgedehntesten Maße zur Ausführung.

Es war freilich ein ganz anderes Gebiet, in welchem sich die Thätigkeit unseres Franz Baader bewegte; in Ansehung ihres Erfolges aber hat man guten Grund anzunehmen, daß derselbe geradeso, ja weit mehr noch, als es bei seinem Bruder der Fall war, vorzugsweise der Zukunft vorbehalten bleiben werde. Seine Bemühungen gelten ja nicht bloß äußern Anstalten oder Vorrichtungen, deren Vortheil, wenn man ihn auch eine Zeit lang verkennen mag, doch immer noch bald genug ersichtlich wird; es war ein höherer geistiger, eben darum aber der eigentlichen Berechnung sich entziehender Gewinn, auf welchen er ausging. Fast alle seine Zeit und Kraft verwendete er auf die tiefsten philosophischen Forschungen, auf die Ergründung und Darlegung jener höchsten Principien, in welchen alle wirklichen oder scheinbaren Widersprüche, die uns einerseits in der Natur und Geschichte, anderseits in unserm eigenen Innern und in der heiligen Schrift begegnen, ihre Ausgleichung oder doch ihre Erklärung, das große Räthsel also der Welt und unseres Lebens und Daseyns seine Auflösung findet. So Vielen kommen

---

at regio jussu abhinc ad palatium vocaretur." Daß dies Alles, auch abgesehen von der weiten Entfernung der Gegend, in welcher Ansgar sich befand, damals, bei der Beschwerlichkeit des Reisens, nicht in wenigen Wochen geschehen konnte, sondern eine längere Zeit erforderte, daß also Ansgar nicht im Jahre 829, sondern erst später seine erste Missionsreise nach Schweden angetreten hat, muß jedem unparteiischen Beurtheiler einleuchten.

dieſe Widerſprüche ſelbſt kaum zum klaren Bewußtſeyn, Andere halten ihre Beſeitigung oder Ueberwindung von vornherein für unmöglich, wieder Andere fürchten bei dieſem Bemühen eine Verkürzung oder Beeinträchtigung des Wortes der Offenbarung, noch Andern fehlt der Muth und darum auch die Kraft, der Anſtrengung ſich zu unterziehen, welche ebenhiezu erfordert wird und die freilich um ſo größer ſeyn müßte, wenn die Ergebniſſe ſolcher Forſchungen nur etwa in ganz knapp gehaltener oder völlig fragmentariſcher Weiſe zur Darſtellung gelangten. Einen ſolchen Karakter tragen aber die Schriften Franz Baader's entſchieden an ſich und ſo iſt es denn wohl natürlich, daß dieſer geniale Denker einen weiten Wirkungskreis nicht ſo ſchnell gewinnen konnte, oder vielmehr man hat ſich darüber zu verwundern, daß er trotz dem gar bald Gegenſtand einer ausnehmenden Verehrung wurde. Nur ſeine außerordentliche Geiſtesgröße macht es erklärlich, daß ihm die geiſtvollſten ſeiner Zeitgenoſſen, Männer wie Göthe, Jean Paul, Novalis, Fr. Schlegel, Eſchenmayer, Steffens, Hegel, Schelling und ſo viele Andere ſofort eine achtungsvolle Bewunderung weihten, daß ſie ſich von den Erzeugniſſen des in ihm waltenden Genius ſo mächtig angezogen fühlten, wenn ſie ſich gleich noch nicht völlig in dieſelben zu finden wußten. Der Ruhm unſers Baader ging bereits bei ſeinen Lebzeiten weit über die Gränzen Deutſchlands hinaus; auch in Frankreich, England, Schweden, Rußland, in Griechenland, Ungarn und Böhmen huldigte ihm ſchon damals eine nicht unbedeutende Zahl begeiſterter Verehrer. Wenn aber, neun Jahre nach dem Tode des großen Denkers, Profeſſor Franz Hoffmann die ſämmtlichen Schriften deſſelben in einer Geſammtausgabe an's Licht zu ſtellen begann und dieſes mit den größten Schwierigkeiten verknüpfte Unternehmen binnen zehn Jahren zum glücklichen Abſchluß brachte, ſo eröffnete ſich doch erſt hiemit die Ausſicht auf eine ebenſoweit ſich erſtreckende, als tief eingreifende und nachhaltige Wirkſamkeit der Baader'ſchen Lehre. In der That wird dieſe bereits ſchon mehr und mehr erſichtlich, wie im Gebiete der Philoſophie, ſo auch und zwar noch entſchiedener im Gebiete der Theologie; die Lage, in welcher ſich letztere den weltlichen Wiſſenſchaften gegenüber dermalen befindet, iſt eine höchſt kritiſche, und wer vor den Gefahren, welche der Wiſſenſchaft des Heils von jener Seite her drohen, die Augen nicht geradezu verſchließen will, der wird ſich's nicht verhehlen können, wie ſehr es ihr Noth thue, der tiefſten und letzten Principien ſich zu verſichern, auf welchen ſie ſelbſt ruht. So ſteht denn wohl zu erwarten, daß die Philoſophie unſers Baader, wenn ſie anders dieſe Principien wirklich darzubieten vermag, für die Theologie von der größten Bedeutung werden wird.

Er hielt bei ſeinem Philoſophiren durchaus feſt am Worte der Offenbarung und wurde demſelben in ſeiner Lehre, was von keinem andern philoſophiſchen Syſteme der Neuzeit behauptet werden kann, durchaus gerecht. Sehr irrig aber wäre es, wenn man dieſes ſein Feſthalten an der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums und der Bibel nur als eine Folge der frommen Erziehung, die er von ſeinen Eltern erhalten hatte, anſehen wollte. Es war ihm vielmehr, und zwar in Anbetracht der Denkweiſe, die zu jener Zeit, in welche ſeine Jugend fiel, herrſchte, — ſehr frühzeitig gelungen, jenen ſeinen freudigen Glauben durch tiefes Denken und Sinnen ſich ſchlechthin ſicher zu ſtellen, das Paradies deſſelben in den Himmel gleichſam einer freien, nicht mehr bloß auf eine äußere Autorität ſich ſtützende Erkenntniß umzuwandeln und zu erhöhen. So hochbegabt er ſich ſchon als Kind erwieſen hatte, war er doch in ſeinem ſiebenten Lebensjahre in Folge einer Entwickelungskrankheit in einen dumpfen Geiſteszuſtand verſunken, aus welchem er erſt nach längerer Zeit bei dem Anblick der geometriſchen Figuren des Euclides, wie aus einem tiefen Traum und nun im vollſten Beſitze ſeiner geiſtigen Fähigkeiten, wieder erwachte. In einem Alter von ſechzehn Jahren bezog er die Univerſität, wo er ſich der Arzneiwiſſenſchaft widmete und wurde hierauf Aſſiſtent ſeines Vaters bei deſſen ausgedehnter Praxis. Nur kurze Zeit aber verblieb er in dieſer Thätigkeit und zwar lediglich darum nicht länger, weil ihn dieſelbe, da jeder Kranke ſein Freund wurde und ſein Gemüth ſchlechthin in Anſpruch nahm, alsbald geradezu hätte aufreiben müſſen.

Sein Vater gestattete ihm nun, seiner Neigung zu den Naturwissenschaften und zum Bergwesen zu folgen. In diese, mit dem Jahre 1786 anhebende Periode fällt die Herausgabe seiner ersten Schrift „vom Wärmestoff" und der Beginn seiner, den eilften Band der Werke, den ersten des Nachlasses bildenden herrlichen Tagebücher, welche die hohe Genialität des 21jährigen Jünglings unverkennbar verrathen und die uns in die eigentliche Genesis seiner philosophischen Denkweise einführen. Wir finden ihn hier zunächst noch bloß mit dem Studium philosophischer Werke aus der Leibnitz-Wolff'schen Schule, auch mit Kant's Schriften, dann mit Ossian, Klopstock, Herder u. s. w., ganz besonders mit der heiligen Schrift beschäftigt. Wenn er aber jenen noch so hoch von ihm geachteten Autoren gegenüber stets seine geistige Selbstständigkeit zu behaupten wußte, so befand er sich selbst auch zur Bibel in einem durchaus freien Verhältniß. Nicht etwa bloß darum galt sie ihm mehr, als alle jene bloß menschlichen Geistesprodukte, weil sie ihm von Außen her als die höchste und lauterste Erkenntnißquelle entgegengebracht wurde, sondern weil sie dem Geist und Gemüthe als solche selbst sich erweiset, weil ihr Inhalt allein dem tiefsten Sehnen des Menschen wirkliche Befriedigung zu geben vermag.

So konnte er sich denn freilich schon damals bei seinem Philosophiren nicht durch dünne abgezogene Begriffe befriedigt fühlen; nur lebendige, conkrete Gedanken, mithin die eigentlich ideale Erkenntniß war es, die er überall zu gewinnen suchte. „Gott weiß es, sagt er in seinem Tagebuch vom 27. April 1786, wie sehr und oft ich mit Pascal fühlte, daß wir mit allem Spekuliren und Demonstriren immer ohne Gott in der Welt sind! — Soll Wahrheit so weit von uns liegen? Ich brauche nur das Auge zu öffnen, so erleuchtet mich und erwärmt mich Gottes Sonne. Sollte es mit Erkenntniß, Gefühl des Allbelebenden anders seyn?" Letztern Gedanken führt Baader, sein Tagebuch vom Jahre 1787 abschließend, mit folgenden Worten noch weiter aus: „Die ganze Welt um dich — dunkles Geheimniß; Aufschluß, Enthüllung zu diesem Geheimniß: woher, wie? — Siehe, Licht, allenthüllendste Sprache vom Thron Gottes! — Oeffne deine Augen — weiter nichts — und du siehst. Du magst wollen oder nicht — du siehst — es ist — Sache selbst — Gegenwart lehrt dich. Auch mein inneres Auge öffnet sich, und wenn die Erkenntniß ihre höchste Höhe erreicht hat, so ist es gleichfalls Anschauen *dessen, was da ist*. Bekanntlich gewährt nichts so sehr innerlich vertrautestes Gefühl des Daseyns seiner selbst, des sich besinnenden Geistes, als eben diese Anschauung einer Wahrheit. Auch hier hört alles Zweifeln auf, *ich sehe: es ist*. Dann wird die Erkenntniß lebendig, wird Gefühl des Daseyns seiner selbst und — der Wahrheit. Man genießt; denn alles Grübeln und Forschen war nur Streben darnach, Suchen. Nun ist es gefunden, und alle Mühe und Arbeit ist geendet. Wie dort ein Mittel (Medium, Schechinah) zwischen meinem Auge und dem großen Auge der Welt vonnöthen war, so auch hier! Hier der Geist, der Tröster, der euch alle lehren wird. — In den Himmel hinauf vermag ich am hellen Mittag mein blödes Auge nicht zu heben! Vor dem Anblick der flammenden Sonne erblindet dasselbe. Ich sehe den Quell alles Lichtes vor zu vielem Glanze nicht. Aber Alles um mich sehe ich von seinem Glanzstrom erleuchtet und enthüllt. Seine unsichtbare Gegenwart strahlt mir aus jedem Thautropfen entgegen. Ewig gibt es also keine andere Logik des Erkennens, als: Oeffne deine Augen, thue die Binde von ihm, tritt hieher auf diese freiere Anhöhe, wasche dein Auge, und bist du wirklich erblindet, *so bitte, daß du möchtest sehend werden*. Thue das und du wirst sehen. Halte Christi Wort und thue, was Er will, daß du thun sollst — und du wirst inne werden, daß seine Lehre aus Gott ist." Daß ein ernstes sittliches Streben, wie Baader in diesen letzten Worten andeutet, als die nothwendige Vorbedingung alles echten Philosophirens angesehen werden müsse, darüber hatte er sich schon unterm 29. April 1786 also vernehmen lassen: „Gewiß ist es, daß die größten und wichtigsten Wahrheiten bloß in Stille, leiser Selbstbeobachtung, Nüchternheit gefunden worden sind, von Jedem, der will, der sich nicht mit Leidenschaften und innerer Unruhe

dieſen innern Sinn trübt und ſtopft, täglich nacherfunden werden können. Nacherfunden, denn Nachplappern iſt nicht Miterkennen, Selbſtanſchauen. — Inſoweit gilt Alles, was man in Geheimwiſſenſchaften von moraliſcher Diätetik vorſchreibt, was am meiſten verſpottet wird und was vielleicht daran das Beſte iſt. Gelangt man, wie ich nicht zweifle, auf dieſem Wege zu Kenntniſſen, zu lebendigem Anſchauen von Wahrheiten, die ſonſt nur beim völligen Erwachen des innern Sinnes nach dem Tode uns zu Theil werden, ſo iſt das die weiſeſte Anordnung der Vorſehung, daß Wahrheit und Güte unzertrennlich eins ſind, und alſo an Mißbrauch jener gar nicht zu denken iſt."

Wie ſich in dieſen Aeußerungen des ein- und 22jährigen Jünglings über die Wege, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, ein tief eindringendes Studium der heiligen Bücher zu Tage legt, ſo erweiſet ſich uns ebendieſes auch deutlich genug aus den nachſtehenden, dem 25. und dem 30. Dezember 1786 angehörenden Worten, in welchen Baader ein Moment beſpricht, das von den neueren Philoſophen faſt gar nicht beachtet, geſchweige denn entſchieden feſtgehalten und in den philoſophiſchen Calkül aufgenommen wird, die Zerrüttung nämlich und die Gebundenheit unſerer höheren Kräfte und das eben hieraus ſich ergebende Bedürfniß eines Erlöſers: „Wie kann der, ſchreibt Baader, an den Erlöſer von allem Uebel glauben, welcher kein anderes Gut kennt, als zeitliches Wohlleben, und der den nagenden Wurm der Sünde in ſich und die ſchreckliche vis inertiae und centrifuga ſeines Geiſtes nicht tief und ſchrecklich fühlt! — Ein Erlöſer kommt nur zu Gefangenen. Aber ein Gefangener, und ein Jeder aus uns iſt ein ſolcher, kommt, unmittelbar wenigſtens, nicht aus Gottes Hand. Demnach iſt der Menſch, wie wir ihn dermalen und wie wir ihn in der Geſchichte kennen, kein ganz reines Geſchöpf Gottes. Wie aber ward er verunreinigt?? — Es bleibt einmal, leſen wir dann weiter, ein feſtes, weltkundig großes Wort: daß der vom Anfang verheißene Erlöſer in die Welt gekommen und ſichtbar unter den Menſchen erſchienen iſt, um dieſe Welt ſelig zu machen und die leibeigenen Knechte im Hauſe des Vaters loszukaufen und zu befreien von den Banden der Sünde. Nothwendig und unentbehrlich mußte alſo dieſes Kommen des Meſſias ſeyn zu unſerer Befreiung. Der ſogenannte Stand der Natur muß alſo für jedes menſchliche Individium ein gewaltſamer Zuſtand und keineswegs ſo natürlich ſeyn, als der große Haufe wähnt in ſeinem ſinnlichen Todesſchlummer. Der Plan der chriſtlichen Heilsordnung liegt aller Welt nun gar zu offenbar vor Augen, — einem kleinen Häuflein auch am Herzen, — daß dieſer nämlich nicht etwa bloß Erziehung eines unſchuldigen Kindes zur höhern Stufe der Moralität, wie auch Herder zu lehren ſcheint, ſondern Erziehung eines gefallenen, vom Vatergeſetz muthwillig weggetretenen Kindes iſt: Wiedergeburt!" — Noch weiter unten heißt es dann noch, vom Walten des Erlöſers: „Nein! Du haſt Dich deinen gefangenen Knechten nicht unbezeugt gelaſſen, großer Genius unſers Geſchlechtes! Du, unſer göttlich liebender und unſers zahlloſen Elendes Dich göttlich erbarmender Herr und Erlöſer! Wo ich hinſehe, erblicke ich von Deiner göttlichen Barmherzigkeit triefende Spuren Deiner Hand, Fußſtapfen Deiner unter den Menſchen luſtwandelnden Weisheit! Jeder ſelbſt matte Strahl Deines Lichtes, der mir im Widerſchein dieſer dunkeln Nacht des irdiſchen Beinthals entgegenleuchtet, iſt mir ein Zeuge Deines Daſeyns, Du holder Morgenſtern, erfreuliches Pfand und erheiternder Bote Deines Kommens und Aufgehens nach ängſtlich harrender Dämmerung. Dein und unſer Aller Vater hat Dir alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, und im liebevollſten Incognito braucheſt Du dieſer großen Gewalt und führeſt Du Alles, göttlicher Dramaturg! nach Deinem und Deines Vaters ewigem Rathſchluß und Plan, göttlich weiſe und göttlich gut, zur Vollendung des großen, liebevollen Werkes der Wiedergeburt, herrlich hinaus! — freudig und willig gebe ich mich hin, o Herr! Schalte Du nach Deinem Belieben! Mit neuer Freude und mit neuer Labung will ich nun an mein Tagewerk gehen, ich bald völlig losgekaufter Knecht in Deines und meines Vaters Hauſe."

Nächſt der Einſicht in die weſentliche Degeneration des menſchlichen Geiſtes und

Gemüthes, welche unſerm Baader ſchon damals die Nothwendigkeit der Erlöſung und der Wiedergeburt ſo tief empfinden und ſo deutlich erkennen ließ, leuchtet uns aus ſeiner Schrift „vom Wärmeſtoff“, deren Abfaſſung bereits in ſein neunzehntes Lebensjahr fällt, mit großer Beſtimmtheit der Gedanke entgegen, daß auch die äußere Natur mit einer ſchweren Verderbniß behaftet ſey und ſich in einem Zuſtande der Verlarvung befinde, aus welcher ſie dereinſt zu ihrem wahrhaften Weſen wieder erhoben werden ſoll. „Eine Jungfern-Erde, ein Jungfern-Waſſer, ein Jungfern-Feuer, ſagt er hier, treffen wir in dieſer überall liebenden und bindenden Natur nirgends an, und wohl uns, daß es feſte Bande ſind, die alle Stoffe in uns und um uns ſo lange zu dieſem herrlichen, göttlichen Kunſtgebilde und harmoniſchen Ganzen zuſammenhalten und daß ſie ſo lange nicht von ihrem Liebeswerk ablaſſen, bis — die reife Samenkapſel unſers Erdballs zerberſtet.“

Schon aus den wenigen hier mitgetheilten Aeußerungen Baader's aus ſeiner Jugendperiode zeigt ſich deutlich genug, daß ſich in ihm ſchon damals die lebendigen Keime eines ſehr großartigen Gedankenſyſtems regten, von welchem man nicht wird läugnen können, daß es wirklich auf der Höhe der chriſtlichen Wahrheit ſtehe. Nachdem daſſelbe einige Jahre ſpäter noch durch die Feuerprobe des Zweifels hindurchgeführt worden war, ſtand es für immer feſt in ſeinem Innern und wurde nun von ihm, freilich faſt immer bloß in einzelnen Fulgurationen an's Licht geſtellt. In England, wohin er von Freiberg aus, nachdem er hier von 1788 an unter der Leitung des berühmten A. Werner dem Bergweſen oblag, im Jahre 1792 ſich begeben hatte, lernte er zuerſt die Werke Jakob Böhme's kennen, deren Studium ihn von da an ſein ganzes Leben hindurch beſchäftigte, während ihm einzelne Schriften St. Martin's ſchon früher in die Hände gekommen waren. Doch hatte er ebenhier auch noch ſchwere Kämpfe mit dem Determinismus des Godwin, beſonders aber mit der rationaliſtiſchen Denkweiſe Rouſſeau's zu beſtehen, mit deren endlicher Ueberwindung zugleich auch Kant's autonome Ethik den Zauber, den ſie eine Zeit lang auf ihn ausgeübt hatte, völlig für ihn verlor. Die Siegesbeute aus dieſen Kämpfen legte er in einer bereits 1796 verfaßten, doch erſt 1809 in Druck erſchienenen Schrift „über Kant's Deduktion der praktiſchen Vernunft und die abſolute Blindheit der letztern“ nieder, aus welcher Schrift klar erhellet, daß er nun, 31 Jahre alt, aus der jugendlichen Gährungsperiode herausgetreten und ſeine Ueberzeugung jetzt zur vollen Sicherheit und Selbſtſtändigkeit gediehen war. Er erkannte nun auch, daß nur Deutſchland der Platz ſeiner Wirkſamkeit ſeyn könne und verließ darum noch im Jahre 1796 England, obwohl man ihn hier durch ſehr glänzende Anerbietungen feſthalten wollte. Auf der Rückreiſe in die Heimath hielt er ſich noch einige Zeit in Hamburg auf, wo er die perſönliche Bekanntſchaft Friedr. H. Jacobi's machte, auch mit Joh. Matth. Claudius in Verkehr trat und die bis dahin ihm noch nicht bekannt gewordenen Schriften Fichte's und Schelling's ſtudirte. Gegen Ende des nämlichen Jahres nach München zurückgekehrt, wurde er ſchon 1797 als kurfürſtlicher Münz- und Bergrath angeſtellt und 1807 zum königl. Oberſtbergrath befördert, in welcher Stellung er bis 1820 verblieb, wo er unter Fortbezug ſeines ganzen Gehaltes vorläufig zur Ruhe geſetzt wurde und alſo nun frei von aller äußern Geſchäftsthätigkeit ausſchließlich der Wiſſenſchaft leben konnte. Bereits im Jahre 1801 war er auch Mitglied der kurfürſtl. bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften und im Jahre 1808 Ritter des Civilverdienſtordens der bayeriſchen Krone und in deſſen Folge in den Adelsſtand erhoben worden. In jener Zeit ſtand er in einem ſehr vertrauten Freundſchaftsverhältniß mit dem genialen Naturforſcher Wilh. Ritter, auch mit Fr. Hr. Jacobi, den er als einen ſo entſchiedenen Vertreter des Theismus ſo hoch hielt, ſowie mit Schelling, mit welchem er in Bezug auf die lebendigere Auffaſſung des Weſens der Natur ſympathiſirte. Sein gutes Einvernehmen mit Jacobi erlitt einen Stoß, nachdem er ſich im Jahre 1812 bei deſſen Streithändeln mit Schelling auf des Letztern Seite geſtellt hatte. Länger aber, als bis 1824 dauerte auch der freundſchaftliche Verkehr mit Schelling nicht, während ſich

die im Jahre 1809 mit Schubert, den er zur Ueberſetzung von St. Martin's Esprit des choses veranlaßte, angebahnte Verbindung fort und fort erhielt.

Baader wußte die Verdienſte Schelling's ſo hoch zu ſchätzen und ſprach ſich über deſſen wiſſenſchaftliche Leiſtungen mit ſolchem Feuer aus, daß man ſich wohl etwa verſucht fühlen konnte, ihn ſelbſt für einen bloßen Schüler oder Nachfolger Schelling's zu halten. Wirklich hat man dies auch faſt allgemein angenommen, bis Profeſſor Hoffmann 1850 in ſeiner Vorrede zu Baader's „kleinen Schriften" die Unrichtigkeit dieſer Annahme auf das ſchlagendſte nachwies und zugleich zeigte, daß jener Umſchwung in Schelling's Denkweiſe, der in deſſen Abhandlung „über die menſchliche Freiheit" vom Jahre 1809 mit aller Beſtimmtheit zu Tage tritt, höchſt wahrſcheinlich gerade durch Baader herbeigeführt worden ſey. Jedenfalls hat Schelling von Baader einen ſehr mächtigen Eindruck erfahren, wiederum aber auch viel dazu beigetragen, daß die ſo tiefſinnigen und gehaltreichen, wenn gleich ihrem Umfang nach nur kleine Schriften und Abhandlungen Baader's eher gewürdigt wurden. In jenem Umſchwung Schelling's konnte indeſſen Baader doch nichts weiter als bloß eine Annäherung zu dem viel höheren Standpunkte erblicken, auf welchem er ſelbſt ſchon ſo lange ſich befand; Baader's Zumuthungen aber an Schelling, noch weitere Schritte vorwärts zu thun, ſcheinen dieſem geradezu läſtig geworden zu ſeyn. Zu der gegenſeitigen Mißſtimmung, welche ſich hieraus ergab, trat noch eine fernere Irrung, und es erfolgte endlich zwiſchen beiden Männern ein förmlicher Bruch. Im Jahre 1814 hatte nämlich Baader den drei Monarchen von Oeſterreich, Preußen und Rußland eine Denkſchrift eingereicht, in welcher er die durch die Zeitverhältniſſe herbeigeführte Nothwendigkeit einer näheren Wiedervereinigung der Politik mit der Religion darlegte. Durch dieſe Denkſchrift, die namentlich bei dem Kaiſer Alexander eine gute Aufnahme fand, hatte er nicht nur einen bedeutenden Antheil an der Stiftung der heiligen Allianz gehabt, ſondern er war durch dieſelbe auch zum ruſſiſchen Miniſter der geiſtlichen Angelegenheiten, dem Fürſten Alexander von Galizin in eine nähere Beziehung gekommen. Von dieſem hatte er nun im Jahre 1822 im Auftrag des Kaiſers eine Einladung nach Petersburg erhalten, um daſelbſt behufs einer innigern Verbindung von Religion, Wiſſenſchaft und Kunſt eine archäologiſche Akademie zu begründen. In Folge einer Unvorſichtigkeit aber, welche ein Reiſegefährte Baader's ſich hatte zu Schulden kommen laſſen, war das ganze Unternehmen rückgängig gemacht worden und ſah ſich Baader ſchon in Riga zur Umkehr in die Heimath genöthigt. Nachdem er ſchon früher zu Johann Friedrich von Meyer und zu Dr. Carl Paſſavant zu Frankfurt a. M., dann zu Ad. Wagner, zu Prof. Hinrichs und andern bedeutenden Männern in ein näheres Verhältniß gekommen war, ſo benutzte er nun auf ſeiner Rückreiſe den Aufenthalt in Berlin dazu, mit Varnhagen von Enſe, beſonders aber mit Hegel und Marheinecke in perſönliche Verbindung einzutreten. Auch reichte er damals beim König Friedrich Wilhelm III. eine Denkſchrift ein, in welcher er auf die Nothwendigkeit aufmerkſam machte, die Lehrſtühle der Theologie überall nur mit Männern von poſitiv-chriſtlicher Geſinnung zu beſetzen. Von dieſer Zeit an hatte nun Schelling keine Luſt mehr, mit Baader zu verkehren, weil er ſich ihm ſeit jenem ruſſiſchen Unternehmen der vermeintlichen „Gottloſigkeit aller neuern Philoſophie gegenüber nur wie ein ſtrafender Prophet" zu geberden ſchien.

Im Jahre 1826 erfolgte Baader's Anſtellung als Honorarprofeſſor für Philoſophie und ſpekulative Theologie an der von Landshut nach München verlegten Univerſität, und es war ihm hiemit, freilich erſt in ſeinem 62. Lebensjahr zum erſten Male Gelegenheit geboten, über ſeine ſeit dreißig Jahren ausgebildete Philoſophie öffentliche Vorträge zu halten. Der Eindruck, den ſeine Vorträge machten, war ein außerordentlicher. Wenn er die Geheimniſſe des Chriſtenthums enthüllte, wenn er die Tiefen des Böſen charakteriſirte, wenn er ſeine Ideen über die Erlöſungslehre des Chriſtenthums, über Liebe und Haß, über Verzeihung und Hartherzigkeit, über Beſſerung und Verſtockung, über die innern Qualen des Böſen und die himmliſchen Freuden der Tugend vortrug, wenn er

die kosmische Bedeutung des Christenthums in großartigen Zügen nachwies, da wurden Viele bis auf den tiefsten Grund ihrer Seele erschüttert, wohl gar zu Thränen der tiefsten Rührung bewegt. Baader besaß eben die Gabe der augenblicklichen Rede in einem ganz ungewöhnlichen, ja in einem solchen Grade, daß sie größer wohl gar nicht gedacht werden kann, und niemals trat dieses Talent, wie schon L. Tieck bemerkte, glänzender hervor, als wenn es Gegenstände tiefsinniger Wissenschaft, der Religion und Philosophie betraf. So hörte denn auch, nach Hoffmann's Bericht, seine Lehrerthätigkeit, wenn eine Vorlesung zu Ende war, für diesen Tag keineswegs auf, vielmehr nahm sie dann nur eine andere Gestalt an. Hatte er schon in der Vorlesung eine weit größere Fülle von Gedanken vorgetragen, als irgend ein Lehrer in gleicher Zeit vorzutragen pflegt, so ward diese Fülle doch meistens noch übertroffen von dem Reichthum der Ideen, welche er, nach derselben in den Gängen der Universität und auf den Straßen der Stadt wandelnd, vor seinen ihn begleitenden Zuhörern entfaltete. Manchmal währten diese Fulgurationen noch 1 bis 2 Stunden, ohne daß es möglich war, ihm irgend eine geistige oder körperliche Ermüdung anzumerken. Meistens schien seine Kraft nur noch gesteigert und das letzte Wort floß ihm so frisch, kräftig und leicht von den beredten Lippen, wie das erste. Die gleiche freudige Mittheilsamkeit bewährte er auch den ihn so vielfach besuchenden Ausländern, wie z. B. einem Lamennais, einem Montalembert, einem Rio, Martensen, Lenau u. s. w. gegenüber, denen er seine Ideen über Religion, Philosophie, Politik mit gleichem Feuer und gleichem Nachdruck, wie in deutscher so auch in französischer oder englischer Sprache zu enthüllen wußte.

Ein bedeutungsvolles Ereigniß wurde für ihn der in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre zwischen der katholischen Kirche und der königl. preußischen Regierung ausgebrochene Streit über die gemischten Ehen. Von jeher war ihm als eines der größten Gebrechen in der äußern Verfassung der römischen Kirche die Ablehnung aller Berechtigung des corporativen Elementes und die Punktualisirung der gesammten kirchlichen Macht im Pabstthum erschienen, und ebenso war es ihm stets eine Herzensangelegenheit gewesen, daß der Freiheit der Spekulation innerhalb des Katholicismus der erforderliche Spielraum gesichert bleibe. In diesem Sinne veröffentlichte er nun bei Gelegenheit jenes Conflikts mehrere Schriften und Aufsätze und versetzte sich hiemit allerdings in eine scharfe Opposition zur kirchlichen Hierarchie und deren Freunden. Eine Folge hievon war, daß ihm als einem Laien mittelst eines vom damaligen Minister Abel gegen Ende des Jahres 1838 ausgegangenen königl. Reskriptes, fernerhin an der Universität Religionsphilosophie vorzutragen untersagt wurde. Von Seite der Kirche selbst blieb er dagegen unbehelligt, empfing auch, da er sich durch jene Lehren vom Katholicismus keineswegs loszusagen gedachte, auf seinem Sterbebett die Sakramente mit großer Andacht und verschied sanft am 23. März 1841. Er war zweimal verheirathet und aus seiner ersten Ehe hinterließ er einen Sohn und eine Tochter, welche Letztere mit dem Universitätsprofessor v. Lasaulx verheirathet war.

Was nun aber Baader's philosophische Lehre betrifft, so hat er dieselbe bekanntlich nicht in systematischer Form zur Darstellung gebracht; er glaubte, daß die Zeit hiefür noch nicht gekommen sey, sondern zog es vor, in Erforschung der Wahrheit selbst unablässig fortzuschreiten. „Die Begriffe, pflegte er in dieser Beziehung zu sagen, bilden keine Reihe, sondern einen Kreis, und es ist gleichgültig, wo man anfängt, nur muß jeder Begriff in's Centrum zurückgeführt werden können.“ In der That gilt dies auch von allen einzelnen Fulgurationen seines Geistes, es herrscht ebendarum in denselben überall eine bewunderungswürdige Consequenz, und sie schließen sich dem Wesen nach, nur nicht in äußerer Ausführung, allerdings zu einem durchaus befriedigenden Systeme zusammen. Dabei trägt seine Philosophie durchweg einen religiösen Karakter an sich, ist aber deßwegen doch keineswegs, wie gleichwohl behauptet worden ist, bloß Religionsphilosophie. Daß die Philosophie eine voraussetzungslose Wissenschaft sey, gibt Baader auf keine Weise zu; die Abstraktion von Geschichte und Offenbarung, Tradition und Er-

fahrung erklärt er vielmehr geradezu für den Weg zum Bankerott aller wahren und reellen Erkenntniß. Möge man nun, sagt er, mit Carteſius vom Ich als einem abſolut Primitiven oder mit den Pantheiſten von einem ſelbſtloſen Nichtich ausgehen, — bei dieſer angeblichen Autonomie des Erkennens kommt man vom Erkenntnißgegenſtande ſelbſt ab, muß man denſelben, ihn gleichſam überfliegend, nothwendig einbüßen. Auf der andern Seite will er aber auch der bloß empiriſchen, lediglich hiſtoriſchen, begriffloſen Erkenntnißweiſe keineswegs das Wort reden, indem dieſe, ſtatt daß ſie ihren Gegenſtand zu erfaſſen vermöchte, vielmehr von ihm erfaßt wird, mithin weder eine vollſtändige, noch eine freie ſeyn kann. Ueber dieſen beiderſeitigen Erkenntnißweiſen, von denen die eine, als ſtoffleer, bloß formeller, die andere, als formleer, bloß materieller Natur iſt, beide aber in ihrem Gegenſatze zu einander geiſtige Unruhe und Verwirrung zur Folge haben müſſen, ſteht nur die wirklich philoſophiſche, ſpekulative, geniale Erkenntniß, zu der wir nur durch Gott gelangen, die aber deßwegen doch nicht bloß für religiöſe, ſondern auch für andere Gegenſtände gilt und die, während ſie uns wirkliche Befriedigung gewährt, auch unſere Freiheit in keiner Weiſe beeinträchtigt, zu ebendieſer uns vielmehr verhilft. Als durchaus abhängige Weſen ſtehen wir denkend und erkennend zu Gott in unmittebarem Bezuge: wir können doch nur demjenigen nachdenken, was Gott uns vorgedacht hat und vordenkt, mithin nur durch, mit und in Gott denken. Der Menſch iſt denkend und ſprechend keineswegs allein, ſondern daſſelbige Wort, wie die Schrift ſagt, welches die Welt ſchuf und trägt, ſchwebet gleichſam in unſerm Herzen und Munde. Selbſt wenn ſich der Menſch von Gott nicht abgewendet hätte, wäre ihm für ſeine Erkenntniß eine göttliche Aſſiſtenz nothwendig geweſen; um ſo mehr bedarf er derſelben in Folge des Falles. Nachdem er ſich der Macht der irdiſchen Welt und dem Geiſte der Finſterniß überlaſſen, ebenhiemit ſeine Natur überhaupt und ſein Erkenntnißvermögen inſonderheit zerrüttet und ſo den freien Zugang zur ewigen Intelligenz ſich abgeſchnitten hat, ſo kann er nun, wie für ſein Wollen und Handeln, ſo auch für ſein Erkennen eines Erlöſers nicht entbehren. Indem ihm dieſer, der göttliche Logos, zu Hülfe kommt, findet er ſich zwar immerhin noch von finſtern und verfinſternden, verkehrten und verderblichen Gedanken umgeben; aber es bieten ſich ihm doch auch lichtgebende, wohlthätige, erhebende Gedanken dar, und es iſt ihm hiemit die Freiheit gegönnt, dieſelben zu beurtheilen und die einen von ſich abzuwehren, die andern an- und in ſich aufzunehmen. Wirklich vermag er aber dieſes doch nur durch Opferung ſeiner natürlichen Selbſtheit, in welchem Sinne man wohl von einem Kreuze der Spekulation oder von einem Brechen des Kopfes, das nicht weniger Noth thut, als das Brechen des Herzens, reden darf. Ebenſo kann man jener göttlichen Aſſiſtenz nur durch Eröffnung des Gemüthes im Gebete theilhaftig werden, wie denn jede Frage nach Oben hin nichts anderes ſeyn darf, als Bitte.

Dieſen freilich nur ganz kurzen Andeutungen über Baader's Erkenntnißlehre zufolge, wird man von dieſer wohl zugeben müſſen, daß ſie durchaus dem Geiſt und Sinn des Chriſtenthums entſpreche; das Gleiche hat man aber auch von ſeiner Metaphyſik oder vielleicht beſſer geſagt, von ſeiner Ontologie und ebenſo von ſeiner Naturphiloſophie zu behaupten. Mit ſchlechthin fertigen Subſtanzen hat ſeine Ontologie überall nichts zu ſchaffen; er geht, was auch von Schelling zu rühmen iſt, nicht vom Seyn, nicht von Dingen aus, ſondern greift bis auf deren Grund, der im Willen oder Triebe zu finden, zurück. Auch in den vollendeten Weſen erkennt er eine fortwährende Lebensſtrömung, ein unaufhörliches Werden, eine beſtändige Erneuerung ihres Seyns aus deſſen tiefſten, innerſten Quellen. So erſcheint denn bei Baader der Materialismus prinzipiell überwunden; deßwegen läugnet er aber nicht die Realität der materiellen Welt, wie man ihm gleichwohl Schuld gegeben hat, vielmehr erkennt er dieſelbe entſchieden an, und behauptet nur, daß nicht die eigentliche Fülle des Lebens in ihr walte. Auf der andern Seite huldigt er auch nicht dem bloßen Spiritualismus, welchem zufolge der Geiſt, nachdem er im Kampfe gegen die Materie ſeine Kraft entwickelt hat, erſtere ſchließlich von

ſich abſtreifen und fortan nur in reiner Geiſtigkeit beſtehen ſoll. Wie wir geſehen haben, daß Baader nächſt der bloß empiriſchen und der bloß rationalen noch eine dritte, die ſpekulative oder ideale Erkenntniß ſtatuirt, ſo unterſcheidet er auch eine dreifache, die materielle, die geiſtige und die geiſtig-leibliche Exiſtenzweiſe. Die Geneſis aber der materiellen, trüben, irdiſchen, dann der geiſtig-leiblichen oder verklärten himmliſchen, wie auch der infernalen, hölliſchen Leiblichkeit beruhet ſeiner Lehre zufolge auf dem verſchiedenartigen Verhältniß, in welchem der Wille zur Idee und zur Natur und eben darum dieſe beiden letztern zu einander ſtehen.

Da die Idee und die Natur ihrem Weſen nach in entſchiedenem Gegenſatz, ja in Widerſtreit zu einander ſich befinden, ſo muß ſich zwiſchen ihnen, wenn auch nicht ein Kampf ſelbſt, ſo doch die Tendenz zu einem Kampfe ergeben, der aber freilich von vorn herein in den Sieg verſchlungen ſeyn kann. Die Natur nämlich, die ja nicht bereits ſchon wirklich Stoff, ſondern nur der Grund oder die Quelle des Stoffes, mithin zunächſt eine bloße Energie iſt, widerſtrebt an und für ſich der Unterwerfung unter die in der Idee ſich darbietende Form und will deren Realiſirung, Verleiblichung nicht dienſtbar werden, ſondern in ihrer eigenen wilden Gewalt ſchlechthin ſich behaupten. Wofern ſich alſo nun der Wille der Idee durchaus nicht unterwirft, die Natur vielmehr unbedingt und ſchrankenlos walten läßt, wie dieß in der infernalen Welt der Fall iſt: da erſcheinen freilich die Kräfte der Natur in abſoluter Feindſchaft, wie gegen die Idee, ſo auch gegen einander, und umgetrieben von einem unruhigen, ſeines Zieles immerdar verfehlenden Verlangens, behaftet mit einer angſtvollen, brennenden Sucht. So kann ſich denn aus ihnen gar kein Gebilde, nicht einmal ein irdiſch materielles geſtalten. Die Region, welche ſich uns hier eröffnet, iſt die der Untermaterialität, mithin auch der Unterräumlichkeit und Unterzeitlichkeit, die Region des ewigen Todes. Wenn aber der Gegenſatz zwiſchen der Idee und der Natur nur ein partieller iſt, eine theilweiſe Harmonie alſo zwiſchen beiden noch obwaltet, da ergibt ſich die irdiſch materielle Weſenheit. In dem Umſtande, daß hier die Macht des Todes mit der Macht des Lebens im Kampf begriffen iſt, liegt der Grund jener Starrheit, die man als ein karakteriſtiſches Merkmal der irdiſchen Materie anzuſehen hat. Eben dieſe Starrheit der Materie hat aber auch deren räumliche Ausdehnung zur Folge. Die Kräfte der Leiblichkeit nämlich, ſoweit ſie der Macht der Idee nicht durchaus gegenüberſtehen, vereinigen ſich mit einander; ſofern ſich aber hiebei doch auch wieder eine Hemmung geltend macht, bleiben ſie von einander getrennt. Sie können alſo nicht durchaus liebend in einander ſpielen, ſondern nur neben und außer einander beſtehen; und eben hieraus entſpringt die äußerliche Ausbreitung der materiellen Gebilde, ihr todtes, gleichgültiges Nebeneinanderſeyn im Raume, eben hieraus auch ihre Trennbarkeit und Zerſtörbarkeit. Alles irdiſch Materielle iſt wie den Schranken der Räumlichkeit, ſo auch denen der Zeitlichkeit unterworfen. In der himmliſchen Welt endlich ſtehen die Idee einerſeits und die Kräfte der Leiblichkeit anderſeits im normalen, im Weſen beider ſelbſt begründeten Verhältniß; es macht ſich hier, in Kraft des Willens, die erſtere in ihrer genuinen Superiorität über letztere geltend, ſo daß dieſe jener völlig ſich fügen, lediglich nur deren Offenbarung dienen muß. So iſt denn die himmliſche Leiblichkeit ganz vom Leben des Geiſtes beherrſcht und durchdrungen, die Macht der Idee hat hier alles ihr Widerſtrebende bewältigt, ihre Flamme alle Unreinheit verzehrt; von Trübheit und Schwere, von einer Beſchränkung im Raum oder in der Zeit, von einem Zerfall oder Untergang kann da nicht mehr die Rede ſeyn. Doch mangelt auch in dieſer überräumlichen Region die Räumlichkeit nicht ſchlechthin; nur hat man ſich dieſelbe hier nicht der irdiſchen irgendwie ähnlich zu denken. Sie iſt intelligibler, geiſtiger Art und fällt zuſammen mit dem Begriffe der Wirkungsſphäre. Je größer die Wirkungsſphäre eines Weſens iſt, um ſo größer iſt auch der Raum, den daſſelbe einnimmt. Das höhere Weſen faſſet die niedern, das höchſte Weſen alle zumal in ſich; die niedern finden ſich von den höheren, alle zumal von dem höchſten Weſen umſchloſſen. Ebenſo begreift auch die Ewigkeit in gewiſſem Sinne Zeitlichkeit in ſich.

Man hat ſich nämlich die Ewigkeit doch nicht als ſtarre, unbewegliche Gegenwart zu denken, was ſie freilich ſeyn würde, wenn ſie nichts weiter, als Gegenwart wäre, und nicht zugleich auch Vergangenheit und Zukunft in ihr ſtattfände. Dem ewigen, himmliſchen Weſen liegt aber, wie die Finſterniß der Natur, ſo auch das Licht der Idee fort und fort zu Grunde. Erſtere wird immerdar zu letzterer erhoben, und ſo erſcheint denn allerdings jene überall als Vergangenheit, dieſe als Zukunft, beide aber, zuſammen- und in einander geführt, als reine, lautere, doch zugleich auch als lebendige, quellende, immerdar ſich erneuernde Gegenwart der Ewigkeit.

Auch von dieſen philoſophiſchen Conſtruktionen wird ſich nicht läugnen laſſen, daß ſie eben ſo ſehr dem Geiſt und Sinn der Bibel entſprechen, als ſie ſich zugleich durch die höchſte Einfachheit auszeichnen. Von welcher unermeßlichen Wichtigkeit beſonders der von Baader mit ſo großer Sicherheit und Schärfe erfaßte Begriff der verklärten oder himmliſchen Leiblichkeit für die Theologie ſey, das kann hier natürlich nicht ausführlich dargelegt werden; einzelne Andeutungen hierüber findet man jedoch in dem Artikel: Verklärung. (Bd. XVII, S. 72 ff. der theol. Real-Encykl.) Wir beſchränken uns jetzt nur auf die allgemeine Bemerkung, daß man ſich ohne dieſen Begriff in den eigentlichen, vollkräftigen Sinn der Bibel nicht zu finden vermöge und ohne denſelben die Wiſſenſchaft des Heiles unmöglich zu jener Sicherheit und Geſchloſſenheit gelangen könne, deren ſie zumal in der jetzigen Zeit, den Angriffen ihrer vielfältigen Feinde gegenüber, in ſo beſonderem Maße bedarf.

In dem eigenthümlichen Verhältniſſe, in welchem der Wille, die Idee und die Natur zu einander ſtehen können, findet unſer Baader auch die Grundlage zu ſeiner philoſophiſchen Anthropologie. In der That verbreitet ſich von da das willkommenſte Licht, wie über die Grundvermögen des Menſchen, ſo auch über die Stellung, welche derſelbe im Weltganzen einnimmt und über die verſchiedenen Exiſtenzweiſen, in denen er ſich befinden kann und auch hierin zeigt ſich die Baader'ſche Lehre in durchgängiger Uebereinſtimmung mit der Bibel. Wenn in der Idee zunächſt das Erkenntnißvermögen, in der zum Leibe ſich gliedernden Natur das Wirkungsvermögen ſeine Wurzel hat, zwiſchen dieſen beiden aber das Gemüth oder das Willensvermögen ſteht, ſo bemerkt nun Baader, daß zum Weſen des Menſchen nicht bloß die Geiſtigkeit, ſondern auch die Leiblichkeit gehöre, während die Welt der Geiſter oder Engel der letztern entbehrt und nur in der, außer ihr befindlichen, ihr gegenüberſtehenden Naturwelt ihr Complement findet. Ermangelt hienach die Engelwelt an ſich ſelbſt der eigentlichen Abgeſchloſſenheit, ſtellt ebenſo die Naturwelt, als der Geiſtigkeit, der Intelligenz entbehrend, noch weniger eine Totalität dar, ſo finden wir letztere gerade im Menſchen, und haben wir ſonach in ihm dasjenige Weſen anzuerkennen, welches jene beiden Welten, Himmel und Erde weſentlich verknüpfen, folglich als die Krone des Univerſums und hiemit als das Abbild des Schöpfers im eminenten Sinn des Wortes ſich darſtellen ſoll. Hiebei läßt aber Baader auch nicht außer Acht, daß der Menſch im Namen Jeſu verſehen iſt, die einzelnen Menſchen alſo nicht als ſolche, ſondern vielmehr als Glieder eines großen Organismus beſtehen ſollen, deſſen Haupt Chriſtus iſt, durch den allein Gott mit der Welt und die Welt mit Gott in weſentlicher Verbindung ſich befinden kann. Während der Leib des Menſchen urſprünglich mit ſeinem Geiſte in vollem Einklang ſtand, folglich entſchieden das Gepräge des Geiſtes an ſich trug, ſo iſt derſelbe in Folge der Sünde ein irdiſch materieller geworden. Um dieſer Materialiſirung des Leibes willen zeigt ſich nun auch das Leben des Geiſtes, die Kraft der Erkenntniß und die Kraft des Wirkens vielfacher Hemmung und Beſchränkung unterworfen. Dieſe Schranken fallen, wenn der Leib im Tode dahinſinkt; damit aber, daß der Menſch vom Leibe los kommt, iſt ihm noch nicht die eigentliche Freiheit vom Leibe beſchieden; dieſe kann doch nur damit ſtattfinden, daß der Leib dem Geiſte unterworfen, von dieſem beherrſcht iſt, was erſt nach der ſeligen Auferſtehung der Fall ſeyn wird. Den Somnambulismus bezeichnet Baader als eine Anticipation der auf das irdiſch materielle Daſeyn zunächſt folgenden Exiſtenzweiſe und

erklärt die Fernsicht und Fernwirkung der Seele (s. d. Art. Verzückung, Bd. XVII, S. 154 ff.) aus der in jenem Zustande stattfindenden Auflockerung der materiellen Bande. Von der gesunden religiösen Ekstase (s. ebend.) sagt er dagegen, daß man sie als eine Anticipation der leibfreien Existenz des Geistes, mithin als eine Anticipation des Lebens nach der Auferstehung anzusehen habe.

Wie Baader die Autonomie des menschlichen Denkens nicht gelten läßt, so verwirft er die Autonomie auch auf dem ethischen Gebiete, und so kann er es denn freilich nicht gut heißen, wenn Fichte die sittliche Intelligenz rein als sich selbst setzend fassen möchte. Ebenso ist er auch mit denjenigen nicht einverstanden, welche in der Anerkennung des Gesetzes doch den Gesetzgeber selbst läugnen. Das Gesetz und dessen Nöthigung läßt sich unmöglich als das höchste Gut des Menschen ansehen; es ist ja, wie der Apostel sagt, das Gesetz nicht dem Gerechten gegeben, sondern nur dem Ungerechten. In der That wird das Gesetz als solches nur demjenigen fühlbar, welcher bereits aus dem Willen der Einheit der Liebe herausgetreten ist, möge auch dieser Austritt aus der Einheit und das Entgegenstreben gegen diese noch nicht bis zur That gediehen seyn. Es kann und soll auch der Mensch nicht dem Gesetz als solchen sich ergeben, sondern vielmehr dem in sich selbst absolut vollendeten Leben, in welchem er die Wurzel seines eigenen Lebens und Daseyns findet. Das sittliche Gebot kann und soll nach Baader nichts anderes in sich begreifen, als was in der Natur und im Verhältniß der Wesen zu einander begründet ist. In der That haben wir unser Leben nicht in uns selber, wir haben es aus Gott und finden es nur in Gott; wollen wir es in uns selbst haben, so versieget in uns dessen Quell, der fort und fort nur dadurch in uns fließen kann, daß wir seine Wasser deren Ursprung wieder zurückgeben. „Wer da sucht seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren, und wer sie verliert, der wird ihr zum Leben verhelfen." Sollen wir aber Gott völlig und ohne Rückhalt uns ergeben, so dürfen wir freilich nicht noch irgend etwas außer oder neben Gott lieben; ebenso ist aber auch die Liebe zu Gott nicht im Gegensatze zur Liebe der Geschöpfe aufzufassen: wir sollen die Geschöpfe in Gott und Gott in seinen Geschöpfen lieben. Hieraus ergibt sich denn die Hoheit der eigentlichen, ethischen Liebe, und daß sie weit etwas Anderes und Besseres ist, als ein bloßer Tausch der Selbstheit zwischen den Liebenden. Wäre sie sonst nichts, so würden diese nur eben die Bande ihres eigenen Seyns vertauschen und bei diesem Tausche freilich nichts gewinnen, sich dadurch nicht zu einer weiteren, freieren Existenzweise erhoben finden. Das wechselseitige Erhobenseyn aus ihnen selbst ist, als eine Ekstasis gleichsam, nur durch ihr gemeinschaftliches Eingegangenseyn in ein Drittes, Höheres, in Gott, der die Liebe selbst ist, begreiflich. Während der Egoismus einerseits in Hoffahrt über die von Gott gesetzten Gränzen aufwärts strebt, und anderseits im materiellen Gelüsten unter eben diese Gränzen heruntersinkt, so sind dagegen in der Liebe die beiden Gegensätze der Hoheit und Majestät, sowie der Milde und Demuth untrennbar vereinigt. Der Mensch steht in der Mitte zwischen einem Niedrigern, was er sich und zwischen einem Höheren, dem er sich unterwerfen soll. Dieses Höhere ist Gott, jenes Niedrigere aber die Natur, zunächst der Leib mit seinen mannigfaltigen Kräften und Trieben. Oeffnet der Mensch sein Herz für Gott und für Gottes Liebe, die sich zu ihm herablassen will, so hebt ihn diese zu sich selbst empor, breitet sich aber zugleich horizontal als Nächstenliebe über unsers Gleichen aus. Dabei steigt sie jedoch auch abwärts bis zur Natur, um diese ebenfalls zu erheben, zu segnen, zu veredeln. Cultus, Humanität und Cultur, sagt Baader tiefsinnig und treffend, haben eine und dieselbe Quelle; sie entstehen und bestehen zusammen.

Der wahre Zweck der politischen Gesellschaft besteht nach Baader in nichts anderem, als, die natürliche Gesellschaft, in welcher die Liebe herrscht, so weit noch Ueberreste von ihr vorhanden seyn mögen, zu sichern und, sofern diese verloren gegangen, sie zu restauriren. Obwohl sich aber die Autorität, ohne welche schlechthin keine Gesellschaft bestehen kann, hier als Macht kund gibt, so kann doch der Staat nimmermehr auf bloßer

Gewalt beruhen, als welche weder ein Recht zu befehlen, noch eine Pflicht zu gehorchen begründet. Auch kann die Basis desselben nicht der angebliche gesellschaftliche Vertrag seyn, indem die Delegirung aller einzelnen physischen oder Zwangskräfte, wie sie hier angenommen wird, doch nur ein Aggregat, nicht aber eine wahrhafte Concentration zu geben vermöchte. Es fehlt ja da das einende moralische Princip, und der statt dessen in Anspruch genommene Grundsatz: Liebe dich über alles, Gott aber und den Nächsten um deiner selbst willen, ist durchaus antisocialer Natur. In der That bedarf es, um sich den Ursprung des Staates begreiflich zu machen, keiner geringeren, als einer göttlichen Assistenz. Es zeigt sich dies deutlich genug, sagt Baader, wenn man jenen Abgrund antisocialer und anorgischer wilder Mächte erwägt, welche fast in jeder Menschenbrust dem Bestande und der Ordnung der Societät feindlich und zerstörend entgegenstreben. Gewiß sind es nicht menschliche, sondern göttliche Kräfte, welche täglich und stündlich so zahllos viele verbrecherische antisociale Gedanken nicht zum vollendeten Willensentschluß, und von so vielen wirklich ausgebildeten Gedanken noch ungleich wenigere zur Ausführung kommen lassen. Es vermochten die Menschen nicht von selbst sich zur Gesellschaft zu constituiren; nur ihre Gemeinschaft mit Gott konnte und kann diese begründen. Gerade dadurch aber, daß der Regent und die Regierten nicht einem menschlichen, sondern einem göttlichen Gesetze sich unterwerfen, bleiben sie von einander frei und gegen einander sicher. Der Regent repräsentirt wohl die Einheit der Nation, er ist aber nicht das Princip derselben, und so muß man denn nicht bloß vom Regenten, sondern auch von allen Gliedern des Socialorganismus anerkennen, daß sie von Gottes Gnaden da sind. Die Lehre der Absolutisten, daß das Volk aus des Regenten Gnaden bestehe, ist gerade so falsch, als die Behauptung der Jakobiner, daß der Regent aus des Volkes Gnaden bestehe. Es soll sich darum wohl der Regent bei seinen Entschließungen dem Einfluß der Nation möglichst offen erhalten; fehlerhaft aber wäre es, wenn man die Kammern statt zu berathenden Organen vielmehr zu Beschließern des Gesetzes erheben wollte, welches der Regent nur auszuführen habe, indem er hiedurch aus dem Regenten nur der einzig Regierte im Staat werden würde. Uebrigens bedarf die Societät zu ihrem wahrhaften Fortbestand jedenfalls einer fortwährenden Evolution. Nur dasjenige Volk lebt beständig ganz und besonnen in seiner Gegenwart, welches beständig seine Vergangenheit zusammenhaltend, diese seiner Gegenwart entgegenführt, beide mit einander vereinend, indem doch nur in dieser Vereinung oder Conkretheit das Alte sich verjünget und das Neue erstarkt.

Mit ganz besonderer Vorliebe ist von Baader die Religionsphilosophie behandelt worden; je reichhaltiger aber eben darum seine dahin einschlägigen Erörterungen sind, um so mehr sehen wir uns im Falle, hier nur die allerbedeutendsten, die eigentlich entscheidenden Momente hervorzuheben. Dahin gehört nun freilich vor allem die Idee Gottes, als des allvollkommenen Geistes; welche Idee, so gewiß sie unmöglich vom Menschen ersonnen seyn kann, die Gewähr ihrer Realität schon in sich selbst trägt. Kühn aber darf behauptet werden, daß diese Idee in größerer Fülle und mit gleicher Bestimmtheit von keinem andern Philosophen dargelegt worden sey, als von Baader. Wenn man, und zwar häufig genug die Lehre von Gott als Geist mit der Behauptung von der Identität des Wissens und Seyns erläutern zu können glaubte, die Identität aber des Wollens und Seyns, sowie die des Wirkens und Seyns außer Acht ließ, so konnte sich Baader hiemit nicht zufrieden gestellt finden, da man sich doch Gott nicht bloß als wissend, sondern auch als wollend und wirkend zu denken hat. Gott, der von keinem Anderen, Früheren oder Höheren gewußt, gewollt und gewirkt ist, hat keinen Anfang außer sich; wohl aber hat er einen Anfang aus und in sich selbst. So gewiß Gottes Wesen nicht ein todtes, starres seyn kann, so gewiß muß es ewiges Seyn und ewiges Werden zugleich, mithin in einem ewig fortgehenden Proceß begriffen seyn, auf was auch der Ausdruck der alten Theologen hindeutet, daß Gott zugleich actus purissimus und substantia perfecta sey. Dieß gilt nun schon von Gott als erkennendem

Weſen. Gott erzeugt die Erkenntniß ſeiner ſelbſt ewig in ſich ſelber, — nicht alſo, daß er ſie ſchlechthin erſt zu ſuchen hätte, doch aber ſo, daß er ſie ewig zu finden hat und ſie ewig in Freiheit ſich aneignet. Eine Scheidung oder Unterſcheidung muß allerdings in Gott angenommen werden, wenn wir ihn in der That als — ſich ſelbſt erkennendes Weſen denken ſollen; es kann aber dieſe Scheidung nicht einfach nur jene in Subjekt und Objekt ſeyn, weil eben das Denken und Erkennen Gottes doch ein freies ſeyn muß, das Subjekt aber, wenn es ohne weiteres dem Objekt gegenüberſtände, in dieſem ſich verfangen oder verlieren würde, von Freiheit alſo dann gar nicht die Rede ſeyn könnte. So wird denn alſo, wie Baader, was wir hier nur eben nicht weiter verfolgen können, eingehend und mit aller Schärfe und Beſtimmtheit nachweiſt, dieſe Scheidung in Subjekt und Objekt dadurch vermittelt, daß ſich der allgemeine göttliche Wille in drei beſondere Willen gliedert. Dieſe göttliche Dreieinigkeit iſt aber an ſich ſelbſt doch bloß magiſcher, geiſtiger Art, effektiv oder eigentlich aktuell wird das göttliche Geiſtesleben nur durch ſeinen Eingang in die Natur, und ebenhiemit wird auch die göttliche Dreieinigkeit zur göttlichen Dreiperſönlichkeit ausgeſtaltet. Wie Gott Erkennen iſt in ſich ſelber, ſo iſt er auch Liebe, und zwar freie Liebe in ſich ſelber, und ſo will er denn, wie Richard von St. Viktor (ſ. den betreff. Art., Real-Encykl. XIII. 19 ff.) nachgewieſen hat, nicht bloß Einperſönlichkeit, ſondern Dreiperſönlichkeit ſeyn. Es iſt aber auch Gott nicht bloß ein erkennendes und wollendes, ſondern auch ein wirkendes Weſen. Schon in ſich ſelber kann er demzufolge nicht bloß Geiſt ſeyn, er muß vielmehr auch eine Natur in ſich haben; ja er könnte Geiſt im wahren Sinne des Wortes gar nicht ſeyn, wenn er des Weſens, der Natur entbehren ſollte. „Der vom Weſen abgeſchiedene Geiſt, ſagt Baader in dieſer Hinſicht, wäre gar kein wirklicher Geiſt, ſondern bloß der unmächtige, kraftloſe Schatten und Schemen eines Geiſtes. Nur der ſchlechte geſpenſtiſche Spiritualismus verkennt es, daß der leibfreie Geiſt alle Sinnenkräfte des Leibes in ihrer höchſten Freiheit, Concentration und Einheit beſitzt, und will die von der irdiſchen Materialiſation freie und ebenhiemit integrirte Sinnlichkeit und Sinnigkeit dem Geiſte abſprechen.“

So gut das göttliche Erkennen und Wollen in allen ſeinen Momenten als ein ewiges anerkannt werden muß, ebenſo iſt auch Gottes, auf ſein eigenes Weſen ſich beziehendes, immanentes Wirken als ein ewiges zu denken; dem Begriffe nach geht aber freilich das Erkennen dem Wollen und dieſe beiden dem Wirken voraus, indem ſonſt weder das Wollen noch das Wirken ein freies ſeyn könnte. Was aber an ſich ſelbſt bei Gott in abſoluter Conkretheit und Simultaneität ſtattfindet, das läßt ſich doch nur ſucceſſiv und abſtraktiv zur Darſtellung bringen. Der Vater, in der Abſtraktion vom Sohn und vom heiligen Geiſt, erſcheint als ein Feuerleben, theils im ideellen Proceſſe, ſofern er hier als denkend im Suchen ſeiner ſelbſt begriffen iſt, theils auch im reellen Proceſſe, vermöge deſſen er als wirkendes Geiſtesleben zur eigentlichen Perſönlichkeit ſich ausgeſtaltet, und zu dieſem Ende die in den Tiefen ſeines Weſens liegende ewige Natur in ihrer Feuermacht aus ſich herausſetzt. Ihr gegenüber läßt er aber zugleich den Sohn aus ſich hervorgehen, und indem ſich nun dieſer, als der Träger der Idee, über der Natur in ſeiner Herrlichkeit entfaltet, ſo erfolget ebenhiemit die Verſöhnung des Vaters mit der Natur. Die Verſöhnung aber auch der Natur mit der Idee d. h. die wirkliche Ausgeſtaltung der Natur zum ewigen göttlichen Lichtleibe zu bewerkſtelligen, dazu bedarf es noch einer dritten Perſönlichkeit, des heiligen Geiſtes, der vom Vater durch den Sohn ausgeht. Nur indem Gott ſchon an und in ſich ſelbſt Geiſt und Leib zugleich iſt, eine Leiblichkeit alſo nicht erſt in der Welt zu ſuchen hat, erſcheint er in keiner Weiſe an die Welt gebunden, und iſt alſo die Schöpfung, die Bewahrung und die Vollendung der Welt lediglich nur ein Werk ſeiner freien Liebe. Während Schelling, auch in ſeinem neuern Syſteme (ſ. den Art. Schelling, Bd. XIII, S. 521 ff. der theologiſchen Real-Encyklopädie), die göttlichen Ideen und die göttliche Natur nicht zunächſt als die Grundlagen der ewigen Leiblichkeit Gottes, ſondern ohne weiteres und geradezu — der geſchöpf-

lichen Welt gelten läßt, erkennt Baader vielmehr an, daß in der ewigen Natur, vermöge ihrer Unerschöpflichkeit, nächst dem Elemente der göttlichen Leiblichkeit, auch noch die Möglichkeit eines von Gott verschiedenen Seyns, der Welt nämlich liege, und so unterscheidet er denn auch die Weltidee von der, die Form der Leiblichkeit Gottes selbst in sich schließenden göttlichen Idee.

Zum Behuf der wirklichen Hervorbringung der Welt müssen Vater, Sohn und heiliger Geist in ähnlicher Art convergiren, wie bei Gestaltung der göttlichen Leiblichkeit. Was aber in Gott zu einer unauflöslichen Einheit verbunden erscheint, das sollte in der Welt in eine reiche Vielheit und Mannigfaltigkeit aus einander treten, zuletzt aber doch wieder in eine Einheit zusammengehen. Die Möglichkeit der Sünde liegt einerseits in der Unterschiedenheit der intelligenten Creaturen von Gott, anderseits in der Aehnlichkeit ebenderselben mit Gott. Ersterer zufolge kommt nämlich der Creatur eine gewisse Selbstständigkeit zu, letzterer zufolge waltet dagegen in ihr ein Zug zu Gott hin. Will sie sich nun nicht Gott, der ihr aus Liebe das Daseyn geschenkt hat, in Liebe wieder hingeben, sondern lediglich in sich und für sich selbst bestehen, eigenmächtig der in ihr ruhenden Kräfte sich bedienen und darum die in der Schöpfung überwundene Feuermacht der Natur wieder heraustreten lassen, so ist sie ebenhiemit der Sünde und deren Elend verfallen. Eine solche Entzündung erfolgte zunächst in der Engelwelt und aus ihr ergaben sich nicht nur gewaltige kosmische Folgen, sondern es reihete sich ebenhieran auch der Abfall des Menschen von Gott.

Die durch diesen Abfall entstandene Kluft zwischen Gott und der Welt konnte nur durch die Dazwischenkunft der göttlichen Liebe wieder ausgefüllt werden. Gleichwie innerhalb der Gottheit selbst der Sohn der ewige Mittler ist, so ist er es auch, durch welchen allein die Versöhnung Gottes mit der Welt herbeigeführt werden konnte. Wenn nämlich dem Vater, vermöge seiner Heiligkeit, die Sünde der Welt ein Gräuel seyn muß, so stellt sich ihm im Sohn, als dem zukünftigen Erlöser, das Bild der dereinstigen Wiederherstellung der Welt dar und wird ihm also jener Gräuel erträglich. Was aber der Vater hier von Ewigkeit erschauet, das erfüllt sich auch wirklich. Der Sohn geht in der That in die Welt ein, bringt in derselben dem Vater, der sündigen Menschheit zu Gute, das Opfer seines thätigen und seines leidenden Gehorsams dar und macht hiemit die Wiedererhebung der Welt aus den Abgründen der Finsterniß und des Todes zu neuem Licht und neuem Leben möglich; verwirklicht aber wird diese Möglichkeit oder es erfolget nun, auf den Grund der Erlösung, die Heiligung, in Kraft des heiligen Geistes. Wie im immanenten göttlichen Lebensproceß der Sohn den Vater mit der Natur, der heilige Geist aber die Natur mit der Idee versöhnet, so ist es auch der heilige Geist, durch den die Versöhnung oder Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott vollzogen wird, nachdem schon vorher die Versöhnung des Vaters mit der sündigen Menschheit durch den Sohn bewerkstelligt worden. Wenn durch den heiligen Geist mittelst des Wortes und der Sakramente die Keime eines neuen geistigen und leiblichen Daseyns in den Menschen gelegt werden, so sollen eben diese Keime zu seiner Zeit, in der Auferstehung nämlich, zur vollesten Entfaltung und Ausbreitung gelangen. Kann diese Vollendung nur denjenigen zu Theil werden, welche sich Christo willig ergeben wollen, so folgt, daß diejenigen, welche ihm beharrlich widerstrebten, der Höllenqual anheimfallen müssen, die gleichzeitig mit der Erhöhung des übrigen Universums zur himmlischen Herrlichkeit in ihrer ganzen Furchtbarkeit hervortritt. Gnade kann diesen Widerspenstigen nicht widerfahren, sondern nur Recht; der Grad aber oder das Maß der von ihnen zu erduldenden Pein steht im genauen Verhältniß zu jenem der Widerspenstigkeit ihres Willens gegen den göttlichen Willen; vor diesem wird sich aber am Ende der Wille einer jeglichen Creatur beugen müssen.

Möge man über diesen letzten Gedanken Baader's, welcher offenbar die Abläugnung endloser, fort und fort sich erneuernder Höllenstrafen in sich schließt, denken, wie man wolle, das wird man nach der hier, freilich nur in ihren allgemeinsten Grundzügen ge-

gebenen Ueberſicht ſeiner Religionsphiloſophie nicht in Abrede ſtellen können, daß dieſelbe wirklich auf der Höhe des Chriſtenthums ſteht und dabei dem denkenden Geiſte wahrhafte Befriedigung gewährt, unſtreitig alſo die größte Aufmerkſamkeit, das eingehendſte Studium verdient.

Literatur: Sämmtliche Werke Baader's ſind, mit Unterſtützung Seiner Majeſtät des Königs Maximilian's II. von Bayern, von Prof. Dr. Franz Hoffmann, unter Mitwirkung von Dr. J. Hamberger, Dr. Anton Lutterbeck, Baron Fr. von Oſten, Dr. E. A. v. Schaden, Dr. Chr. Schlüter (Leipzig, Verlag des literar. Inſtituts, 1851—1860), herausgegeben worden. Die erſten 10 Bände enthalten, ſyſtematiſch geordnet, die ſchon früher erſchienenen Schriften und Aufſätze, der 11—15. Band aber umfaßt den Nachlaß, die Biographie und den Briefwechſel Baader's. Der 16. Supplementband enthält ein von Dr. Anton Lutterbeck bearbeitetes Namen- und Sachregiſter zu den ſämmtlichen Werken. — Zur Orientirung in Baader's Lehrſyſtem dienen folgende Schriften von Hoffmann: Vorhalle der ſpekulativen Lehre Franz Baader's. Aſchaffenburg 1836. Die Grundzüge der Societätsphiloſophie Franz Bader's. Würzburg 1837. Ueber das Verhältniß Baader's zu Schelling und Hegel. Leipz. 1850. Acht philoſophiſche Abhandlungen über F. Baader und ſeine Werke. Leipz. 1857. — Von Dr. Anton Lutterbeck eine Schrift: Ueber den philoſophiſchen Standpunkt Franz Baader's. Mainz 1854. — Von Dr. J. Hamberger: Cardinalpunkte der Baader'ſchen Philoſophie. Stuttg. 1855. Fundamentalbegriffe von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphiloſophie. Ebendaſ. 1858. Chriſtenthum und moderne Cultur. Erlangen 1863. — Eine ſehr ſchätzbare Ueberſicht der Lehre Baader's findet ſich auch in Erdmann's Entwickelung der deutſch. Spekulation ſeit Kant. 2. Bd. Leipz. 1853. S. 583—632.

Dr. Julius Hamberger.

Bach, Johann Sebaſtian. Es kann entfernt nicht unſere Abſicht ſeyn, dieſen Mann, den nicht Wenige für den größten unter allen Muſikern aller Zeiten erklären, als Künſtler an dieſem Orte darſtellen und würdigen zu wollen; kann man doch überhaupt die Eigenart und Bedeutung eines Muſikers demjenigen mit Worten niemals erkennbar machen, der deſſen Werke nicht ſelber gehört hat; ſo viel aber in neuerer Zeit namentlich ſeit Mendelsſohn und durch die von einer Geſellſchaft beſorgte Herausgabe ſämmtlicher Werke Bach's (ſie erſcheint in prachtvoller Ausſtattung bei Breitkopf und Härtel in Leipzig) zur Verbreitung der genaueren Bekanntſchaft mit ihm geſchehen iſt, ſo iſt es doch für die Meiſten noch ein ſeltener Genuß, eine Orgelfuge des Meiſters tüchtig ſpielen oder eine ſeiner Cantaten, ſeine Paſſionsmuſiken wacker aufführen zu hören. Und gerade Bach ſteht der modernen Welt mit ſeinem wunderbaren, myſteriöſen Weſen viel ferner, als ſelbſt Händel, deſſen Großartigkeit in den Tonmaſſen und deſſen Melodienreiz auch dem heutigen Ohr viel raſcher eingeht, als Bach's Tonſprache, den man in gewiſſer Hinſicht den Jakob Böhm unter den Muſikern nennen kann. Ein Platz aber in einer theologiſchen Encyklopädie gebührt ihm ſo gut, als dem Römer Paleſtrina; wir müſſen uns eben begnügen, nur diejenigen biographiſchen Notizen hier anzugeben, die auch dem Theologen von dieſem muſikaliſchen Kirchenvater nicht unbekannt bleiben dürfen, und einiges Allgemeinſte über ſeine Bedeutung für die proteſtantiſch-kirchliche Kunſt beizufügen.

Johann Sebaſtian Bach's Vorfahren waren nach der Reformation aus Preßburg um des evangeliſchen Glaubens willen vertrieben worden und hatten ſich als Handwerker in Thüringen angeſiedelt; das muſikaliſche Talent war in der Familie erblich; Sebaſtian's Vater war Hof- und Stadtmuſikus in Eiſenach. Geboren iſt er hier am 21. März 1685, nicht ganz einen Monat ſpäter als Händel in Halle geboren worden war (23. Februar). Ein älterer Bruder, Johann Chriſtoph, gab ihm nach des Vaters frühem Tode Muſikunterricht; derſelbe wollte ihn übrigens aus einer Art von Eiferſucht nicht ſo raſch vorwärts kommen laſſen, als der Knabe wünſchte und fähig war. Nach des Bruders ebenfalls baldigem Tode trat Bach als Sopranſänger in den Chor der

Michaelisschule zu Lüneburg, machte aber von dort aus schon große Fußreisen, um berühmte Musiker, namentlich Orgelspieler, zu hören. Im Jahre 1703 muß er schon Aufsehen erregt haben, denn er wurde mit 18 Jahren Hofmusikus in Weimar, im folgenden Jahre Organist in Arnstadt, 1707 in Mühlhausen, 1708 Hoforganist und 1717 Concertmeister in Weimar, wo er die Compositionen für die Kirche zu liefern hatte. Im letzteren Jahre traf der Franzose Marchand in Dresden ein und wurde als Klaviervirtuos bewundert; Freunde veranlaßten Bach, mit Vorwissen des Kurfürsten August des Starken den Marchand zu einem musikalischen Wettkampf einzuladen; derselbe nahm ihn an; als aber der Hof versammelt war, um die Beiden zu hören, hatte sich Marchand aus dem Staube gemacht. Kurz darauf berief Leopold von Anhalt-Köthen Bach zu sich als Kapellmeister, 1723 aber ward er in Leipzig zum Cantor an der Thomasschule gewählt, welche Stelle er dann bis an seinen Tod verwaltete. Er lebte äußerst einfach und hatte weder nach Kunstreisen im großen Styl noch nach dem Hofleben ein Gelüste; man hat richtig von ihm gesagt, wenn ihm Jemand das Geld zu einer Reise nach Italien geschenkt hätte, so würde er sich dafür eine Orgel haben bauen lassen und daheim geblieben seyn. Hier nun lebte er mit einer musterhaften Treue seinem Berufe, setzte eine zahllose Menge von Orgel- und Gesangstücken, die er aber, da sein Musikpersonal nicht aus Virtuosen bestand, große Mühe hatte, zur Ausführung zu bringen. Er zog die Studirenden zur Theilnahme heran, beklagte es aber tief, daß man aus Sparsamkeit alte für die Musiker unter den Studenten bestimmte Stiftungen eingezogen hatte. Der Superintendent seiner Kirche sorgte ihm für Texte zu den sonntäglichen Kirchenmusiken. Gedruckt wurde sehr wenig von seinen Arbeiten — einiges stach er mit eigener Hand in Zinn und beförderte damit eine früh eingetretene Augenschwäche; überhaupt lag es aber in Bach's Karakter, nicht für seinen Ruhm als Selbstzweck zu arbeiten; er dichtete seine Tonwerke seinem Gott zu Ehren, seiner Kirche und dem evangelischen Glauben zum Dienste. Gleichwohl drang sein Name in deutschen Landen überall hin, wo man ernste Musik von französischem Modezeug zu unterscheiden und zu würdigen verstand. Friedrich der Große, in dessen Dienste Bach's genialer Sohn Philipp Emanuel stand, drang in ihn, einmal zu ihm nach Potsdam zu kommen, und so ging er 1747 dahin; der König empfing und behandelte ihn mit höchster Auszeichnung; ein Thema, das er vor ihm in freier Phantasie ausführte, hat er nachher schriftlich bearbeitet und unter dem Titel „Musikalisches Opfer" dem Könige dedicirt. Die Scene des Empfangs hat nach Emanuel's Erzählung Forkel (Ueber Sebastian Bach's Leben ꝛc. Leipz. 1802. S. 9) beschrieben und neuerlich Brachvogel in dem Romane „Friedemann Bach" ausgemalt. — Dieser Besuch war zugleich der letzte lichte Punkt auf seinem Lebenswege. Um jenes Augenübel nicht, wie zu fürchten war, zu völliger Blindheit werden zu lassen, unterwarf er sich einer zweimaligen schmerzlichen Operation, aber die Folge war nun nicht bloß wirkliche Erblindung, sondern seine ganze Gesundheit war untergraben; ein steigendes Siechthum trübte seine letzten Jahre, bis er am 28. Juli 1750 zur Ruhe einging. Auf Mendelssohn's Betrieb ist ihm in Leipzig ein Denkmal gesetzt worden. Sein Bild zeigt einen prächtigen Kopf, eine edle Stirn, ein tiefes, mehr nach Innen als nach Außen schauendes Auge. Zwanzig Kinder hat er aus zwei Ehen erlebt; von seinen Söhnen ist Philipp Emanuel der bedeutendste geworden; an Talent stand ihm Wilhelm Friedemann noch näher, theils durch Mißgeschicke, theils durch die Schuld seines eigenen, unsteten und ungefügen Wesens ist aber dieser verkommen und im Elend gestorben. Außer Forkel ist in Winterfeld's Geschichte des evangelischen Kirchengesanges, Bd III. S. 257 Näheres über Bach zu lesen; ein schönes Kapitel hat ihm Riehl in seinen musikalischen Karakterköpfen Bd. I. S. 73 gewidmet.

Sebastian Bach ist in erster Linie Orgelmeister. Dieses gewaltigste aller Instrumente hat Keiner gehandhabt, Keiner die Welt von Kräften, die dasselbe in sich beschließt, dergestalt entbunden und beherrscht, wie er. Nicht aber hat er es zu Kunststücken mißbraucht, wie Andere, die Donnerwetter, Schlachten und Weltgerichte auf der

Orgel zum Beſten gaben; es war immer die reine, hohe, nicht auf ſinnlichen Effekt, ſondern auf Wirkung des muſikaliſchen Gedankens und ſeiner Ausführung hinarbeitende Kunſt, der er ohne Rückſicht auf Welt- und Modegeſchmack diente. Wie dieſe Orgelkunſt, die nicht nur dem ſinnlichen Menſchen, ſondern auch einer ſentimentalen, rührungsſüchtigen Frömmigkeit gar reizlos und kalt vorkommt, die den Laien langweilt, ſo lange er nämlich entſchloſſen iſt, durchaus Laie zu bleiben — wie dieſe Kunſt mit dem Cultus ſich verbinde und in den Dienſt der Religion trete, das hat eine Theorie der kirchlichen Kunſt darzuthun; ſie hat auch zu beſtimmen, inwieweit Bach's Orgelwerke, dieſe mächtigen Präludien, Fugen, Choralfiguration ſich unmittelbar zum gottesdienſtlichen Gebrauch eignen, für den er ſelber weit nicht alles beſtimmt hat, was er für die Orgel geſchrieben. — Die Orgelbank war ſo ſehr der Mittelpunkt, von dem aus er ſein muſikaliſches Reich regierte, daß auch, was er für andere Inſtrumente, namentlich das Klavier geſchrieben, orgelmäßig iſt; ſelbſt in den Bäſſen in ſeinen Orcheſterwerken hört man immer eigentlich das Pedal der Orgel ertönen, mit dem er freilich ebenſo leicht arbeitete, wie mit den Fingern.

Für kirchlichen Geſang hat er eine noch weit nicht vollſtändig zur Oeffentlichkeit gebrachte Menge von Motetten und Cantaten geſchrieben, letztere für die ſonntäglichen Kirchenmuſiken, in Chorälen, Chören, Arien, Recitativen, Duetten beſtehend, die immer ein ſich an das Sonntagsevangelium anſchließendes Ganzes ausmachen. Ueber ſein Verhältniß zum Oratorium ſ. d. Art. „Oratorium". Es wird behauptet (z. B. von Winterfeld), Bach habe auch Choralmelodien ſelbſt componirt; es iſt aber bezeichnend, daß nicht eine einzige derſelben in den Mund einer Gemeinde überging; ſowohl dieſer Umſtand, als der andere, daß Bach in ſeine Cantaten immer nur Choräle, die er aus dem Choralſchatz der Gemeinde ſchon nehmen konnte, aufgenommen, macht jene Angabe etwas zweifelhaft, ſo lange wenigſtens, als die ihm zugeſchriebenen Choräle nicht öffentlich vorliegen. Zum Choralcomponiſten war er ſo wenig berufen als Händel; dagegen hat er gelehrt, in welch unendlicher Fülle ſich die muſikaliſche Idee gerade an den einfachen Kirchenmelodien entwickelt und bereichert, und ebenſo hat er durch die wunderbar ſchöne Verwendung der Choräle in ſeinen Cantaten, zu allermeiſt in ſeinem herrlichſten Werke, der Paſſion nach Matthäus, gezeigt, welch eigenthümlicher Kunſtwerth dem Choral im Gegenſatze zur figurirten Muſik zukommt, zu welcher er dort immer an der rechten Stelle den ſchönſten, wohlthuendſten Contraſt bildet. Daß er die Choralmelodien nicht in der ſogenannten rhythmiſchen Form, ſondern, wenn auch mit Freiheit, doch großentheils in der jetzt üblichen Taktweiſe ſetzt, iſt für die richtige Taxation dieſer beiden Formen jedenfalls von nicht geringer Bedeutung. Auch für katholiſche Kirchenmuſik hat er Verſchiedenes, wie die große H-moll-Meſſe geſchrieben; wir glauben aber nicht, daß ſie in katholiſchen Kirchen oft wird zu hören geweſen ſeyn; das Ganze iſt, abgeſehen von der ſehr großen Schwierigkeit der Ausführung, ſo total proteſtantiſch, daß man wohl annehmen darf, er habe dieſe Arbeiten nur deßwegen gefertigt, weil ihn das Muſikaliſche der Texte angezogen habe. Er ſelbſt war, wenn auch für den Muſiker die dogmatiſchen Differenzen weniger Gewicht haben, doch als ganzer Mann ein zu guter Proteſtant, zu innig verwachſen mit dem Glauben der lutheriſchen Kirche, als daß er einem fremden Cultus ſich zu Dienſten geſtellt hätte, wie dieß geſchehen iſt, wenn z. B. ein Jude eine Weihnachtscantate macht oder ein Anderer in den „Hugenotten" den Choral „Ein feſte Burg" nach ſeiner Art verherrlicht. Palmer.

Badener Artikel, genauer: Badener Conferenzartikel. Sie ſind im Artikel „Schweiz" Bd. XIV. S. 115 nur kurz berührt, erheiſchen aber als bedeutendes Moment im Entwickelungsgange der kirchlichen Dinge in der Schweiz eine nähere Beleuchtung. In der Schweiz wie anderwärts benutzte die römiſche Hierarchie die günſtigen Verhältniſſe der Reſtaurationszeit, um ihre Anſprüche zu erweitern und ihre Macht auszudehnen. Dieß geſchah beſonders durch Lostrennung der zum Bisthum Conſtanz gehörigen Theile der Schweiz von dieſer Diöceſe (1814), durch das Konkordat über

Einrichtung des neuen Bisthums Basel (1828), durch Einführung der Jesuiten in Freiburg (1818) und zuvor schon in Wallis u. s. w. Als nach der Julirevolution in Frankreich eine entgegengesetzte Zeitströmung die Bevölkerung ergriff und die Mehrzahl der Kantone in liberalem Sinne sich umgestaltete, machte sich dieß auch in Hinsicht der Stellung der katholischen Kirche fühlbar. Schon im Oktober 1830 traten Abgeordnete der zum Bisthum Basel gehörenden Kantone Luzern, Zug, Solothurn, Basel, Bern, Aargau und Thurgau in Solothurn, dem Sitze dieses Bisthums, zusammen und stellten eine Reihe von Punkten auf, betreffend die Verhältnisse des Bischofs und die Rechte des Staates in kirchlichen Dingen. Indeß fand diese Verhandlung inmitten der politischen Bewegungen wenig Beachtung. Im Januar des Jahres 1834 traten sodann dieselben Stände, Zug ausgenommen, unter Beitritt St. Gallens zu einer Conferenz in Baden (im Aargau) zusammen. Sie beschlossen einerseits auf Herstellung eines Metropolitanverbandes hinzuwirken und den Pabst um Erhebung des Bisthums Basel zum Range eines schweizerischen Erzbisthums zu ersuchen. Andererseits vereinigten sie sich, vierzehn Punkte über die Rechte und Verhältnisse des Staates in Kirchensachen als Anträge an ihre Kantonsbehörden zu bringen. Diese Punkte beziehen sich namentlich auf Abhaltung von Synoden unter Staatsaufsicht, Anwendung des staatlichen Placet für kirchliche Erlasse, Verhalten bei Ehesachen, Beaufsichtigung der Klöster und Priesterhäuser, Wahrung der Collaturrechte und der staatlichen Wahlrechte bei Lehrstellen, endlich auf das Recht, von der gesammten Geistlichkeit gutfindenden Falles den Eid der Treue zu fordern, und auf gemeinsames Wirken für Handhabung der Rechte des Staats in Kirchensachen überhaupt*). Dagegen erhob sich eine heftige Opposition von Seiten des Klerus, angeführt von dem in Luzern residirenden Nuntius. Die Aufregung theilte sich der Bevölkerung mit. Unter der Leitung der Priester schaarten sich überall katholische

---

*) Folgendes ist der Wortlaut dieser Artikel:

„Amtliche Bekanntmachung der von Abgeordneten der Stände Luzern, Bern, Solothurn, Basel-Landschaft, Aargau, Thurgau und St. Gallen unter Genehmigungsvorbehalt der betreffenden obersten Kantonsbehörden im Jänner 1834 zu Baden infolge Besprechung über die Errichtung eines Erzbisthums und die Rechte und Verhältnisse des Staats in Kirchensachen beschlossenen Conferenz-Artikel.

I. Errichtung eines Metropolitanverbandes.

Von dem Gefühle der Nothwendigkeit durchdrungen, die kirchlichen Interessen des katholischen Volkes im gemeinsamen schweizerischen Vaterlande zu einigen und die verschiedenen Theile der katholischen Bevölkerung zu einem den Forderungen des Staats und dem Bedürfnisse der Kirche entsprechenden Ganzen zu verbinden, haben sich die hienach benannten Stände zur besonderen Aufgabe gemacht, die Idee eines Metropolitanverbandes, wie solche schon in den ältesten kanonischen Vorschriften und den kirchlichen Einrichtungen der älteren und neueren Zeit begründet und ausgeführt ist, auch in der Eidgenossenschaft in's Leben zu rufen, und geben umsomehr der Hoffnung Raum, es werden diesem ihrem Streben auch die übrigen katholischen und paritätischen Stände sich anschließen, als die Vortheile, welche von einem solchen Unternehmen zu erwarten, die Interessen des Staates und der Kirche in gleichem Maße zu befriedigen geeignet sind, und als namentlich die Kirche, die da eine wahre Gemeinschaft der Gläubigen darstellen soll, in der Bildung eines solchen höheren Verbandes — wie ihn die Errichtung eines erzbischöflichen Stuhls in der Schweiz, oder wenn diese, wider besseres Verhoffen, nicht erzielt werden könnte, die Anschließung an ein auswärtiges Erzbisthum herbeiführen würde — ein wesentliches Mittel zur Erreichung ihrer schönsten Zwecke finden wird.

Von dieser Ansicht ausgehend und von dem Gedanken geleitet, durch Einführung höherer kirchlicher Institutionen das öffentliche Leben in Staat und Kirche zu heben, geben sich die mehr erwähnten Stände folgende Zusicherung und Erklärung:

Die contrahirenden Kantone der Eidgenossenschaft, in Ausübung ihres landesherrlichen Rechtes solche kirchliche Institutionen zu begründen, die den vom Staate anerkannten geistigen Bedürfnissen seiner Glieder entsprechen, verpflichten sich gegenseitig, die bisherigen Immediatbisthümer, denen sie angehören, einem Metropoliten zu unterstellen, und werden zu dem Ende Seine päbstliche Heiligkeit ersuchen, das Bisthum Basel (als eine der ältesten Diöcesen, die zugleich am reichsten ausgestattet und die größte der Schweiz ist) zum Rang eines schweizerischen Erzbisthums zu erheben, und diesem die übrigen vorerwähnten Immediatbisthümer einzuverleiben.

Vereine als Gegner. Im Kanton St. Gallen wurde am 15. Nov. 1834 ein jenen Artikeln entsprechender Gesetzesentwurf durch das Veto der Gemeinden verworfen und dessen Vertheidiger im Mai 1835 bei den Erneuerungswahlen des Großen Rathes in den katholischen Gemeinden beseitigt. Am 10. April 1835 sprach der Bischof von Basel durch ein an die aargauische Regierung gerichtetes Schreiben seine Mißbilligung und Verwahrung gegen die Artikel aus. Als der Große Rath des Aargau hierauf durch eine Proklamation erklärte, daß man keineswegs die Rechte der katholischen Kirche zu beeinträchtigen gedenke, so verweigerten dreizehn Priester deren Verlesung von den Kanzeln. Sie wurden durch die Gerichte mit Geldbußen, Gefängniß, Suspension bestraft. Eine

---

Auf den Fall, daß diese kirchenrechtlich begründete Regulirung der schweizerischen Bisthumsverhältnisse nicht erzielt werden sollte, bleibt den contrahirenden Ständen die Ausmittelung desjenigen auswärtigen Erzbisthums, an welches sie sich anschließen würden, und die Anbahnung der zu dieser Anschließung geeigneten Unterhandlungen vorbehalten.

II. Verhältnisse und Rechte des Staates in Kirchensachen.

Um den Verwickelungen zu begegnen, die bei der Unbestimmtheit der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sich leicht ereignen, dabei die Rechte des Staats gehörig zu wahren und die Wohlfahrt der Kirche möglichst zu fördern, haben die nachbenannten Kantone folgende Uebereinkunft getroffen:

1) Die contrahirenden Kantone verpflichten sich, die durch die kanonischen Vorschriften geforderte Abhaltung von Synoden zu bewirken, werden jedoch Vorsorge treffen, daß diese Versammlungen nur unter Aufsicht und mit jeweiliger Bewilligung der Staatsbehörde stattfinden.

2) Die Kantone machen es sich zur Pflicht, die nach den in der Schweiz anerkannten Kirchensatzungen den Bischöfen zukommenden Rechte, welche in ihrem ganzen Umfange von denselben auszuüben sind, aufrecht zu erhalten und zu schützen.

3) Sie verbinden sich gemeinschaftlich zur Handhabung des landesherrlichen Rechts, vermöge dessen kirchliche Kundmachungen und Verfügungen dem Placet der Staatsbehörden unterliegen, des Näheren bestimmend, was folgt:

Dem Placet sind unterworfen:

a) römische Bullen, Breven und sonstige Erlasse,

b) die vom Erzbischof, vom Bischof und von den übrigen kirchlichen Oberbehörden ausgehenden allgemeinen Anordnungen, Kreisschreiben, Kundmachungen u. s. w. an die Geistlichkeit oder an die Bisthumsangehörigen, sowie die Synodalbeschlüsse und beschwerende Verfügungen jeder Art gegen Individuen oder Corporationen;

c) Urtheile von kirchlichen Oberen, insoweit deren Ausfällung nach Landesgesetzen überhaupt zulässig ist.

Von solchen kirchlichen Erlassen darf keiner bekannt gemacht oder auf irgend eine Weise vollzogen werden, es sey denn derselbe zuvor mit dem von der competenten Staatsbehörde zu ertheilenden Placet versehen worden, ohne welches er weder Verbindlichkeit noch Vollziehung erhält.

Die Kundmachung des Hauptakts und der das Placet enthaltenden Erklärung der Staatsbehörde soll gleichzeitig geschehen. Geistliche Untergebene sind verpflichtet, was immer im Widerspruch mit diesen Bestimmungen ihnen zukommt, nicht nur unbeachtet zu lassen, sondern sogleich der betreffenden Amtsstelle zu Handen der oberen Staatsbehörden mitzutheilen.

Die Kantone verpflichten sich, auf dem Wege der Gesetzgebung wirksame Strafbestimmungen gegen Uebertretung aller dieser Vorschriften festzusetzen.

Geistliche Erlasse rein dogmatischer Natur sollen der Staatsbehörde ebenfalls mitgetheilt werden, der sodann überlassen ist, ihre Bewilligung zur Bekanntmachung unter der Form des Visums zu ertheilen.

4) Die Kantone, in denen Ehestreitigkeiten nicht in allen Beziehungen dem Civilrichter unterstellt sind, werden in ihren bürgerlichen Gesetzgebungen den Grundsatz befolgen, daß der geistlichen Gerichtsbarkeit jedenfalls keine höhere Competenz in Ehesachen zustehe oder eingeräumt werden dürfe, als diejenige, über das Sakramentalische des Ehebandes zu urtheilen. Alle übrigen Verhältnisse werden die Kantone dem bürgerlichen Richter vorbehalten.

5) Die Eingehung von Ehen unter Brautleuten verschiedener christlicher Confession wird von den contrahirenden Kantonen gewährleistet. Die Verkündigung und Einsegnung unterliegt den gleichen Vorschriften, wie jene von ungemischten Ehen, und wird den Pfarrern ohne Ausnahme zur Pflicht gemacht. Die angemessenen Coercitiv-Maßregeln gegen die sich weigernden Pfarrer werden die einzelnen Kantone bestimmen.

6) Die contrahirenden Kantone werden die Festsetzung billiger Ehedispenstaxen, sey es durch Verständigung mit dem Bischofe, sey es durch Unterhandlung mit dem päbstlichen Stuhle zu be-

Encyclica des Pabstes Gregor XVI. an den gesammten Klerus Helvetiens vom 17. Mai 1835 verdammte die Badener Artikel „als falsch, verwegen und irrig, die Rechte des heiligen Stuhles schmälernd, die Regierung der Kirche und ihre göttliche Einrichtung umstürzend, das Kirchenamt der weltlichen Macht unterwerfend, aus schon verdammten Lehren hergeleitet, auf Ketzereien hinzielend und schismatisch". Dieses Kreisschreiben mehrte die Aufregung ungemein, besonders im Aargau, woselbst ein Gesetz vom 6. November 1835 die bepfründeten Priester zur Leistung des Staatseides verpflichtete.

---

wirken suchen. Würde der Zweck auf dem bezeichneten Wege nicht erreicht, so behalten sich die contrahirenden Kantone ihre weiteren Verfügungen vor.

7) Sie verbinden sich, eine wesentliche Verminderung der Feiertage oder die Verlegung derselben auf die Sonntage nach dem Grundsatze möglichster Gleichförmigkeit auszuwirken, und werden zu diesem Behufe sich mit dem Bischof in's Einverständniß setzen. Ebenso werden sie sich gemeinsam für Verminderung der Fasttage, mit besonderer Rücksicht auf das Abstinenzgebot an Samstagen — verwenden, jedenfalls ihre hoheitlichen Rechte auch in diesen Disciplinarsachen sich vorbehaltend.

8) Die contrahirenden Kantone verpflichten sich zu Ausübung ihres landesherrlichen Rechts der Oberaufsicht über die Priesterhäuser (Seminarien).

Sie werden in Folge desselben vorsorgen, daß Reglemente über die innere Einrichtung der Seminarien, insoweit sie von kirchlichen Behörden ausgehen, der Einsicht und Genehmigung der Staatsbehörde unterlegt werden, und daß die Aufnahme in die Seminarien nur solchen Individuen gestattet wird, die sich vor einer, durch die Staatsbehörde aufgestellten Prüfungscommission über befriedigende Vollendung ihrer philosophischen und theologischen Studien ausgewiesen haben.

Auch werden sie sich durch Prüfungen der Wahlfähigkeit der Geistlichen vor deren Anstellung als Seelsorger versichern und überhaupt für die weitere Ausbildung derselben durch zweckdienliche Mittel sorgen.

Die Regular-Geistlichen sind in Hinsicht auf den Antritt von Pfründen und auf Aushülfe in der Seelsorge ganz den gleichen Vorschriften unterworfen, wie die Säkulargeistlichkeit. Was insbesondere den Kapuzinerorden anbetrifft, so werden die Kantone die angemessenen Maßregeln ergreifen, damit auch über die von dessen Gliedern auszuübende Seelsorge die erforderliche Staatsaufsicht walte.

9) Die contrahirenden Kantone anerkennen und garantiren sich das Recht, die Klöster und Stifter zu Beiträgen für Schul-, religiöse und milde Zwecke in Anspruch zu nehmen.

10) Sie werden gemeinsame Anordnungen treffen, daß in Aufhebung der bisherigen Exemtion die Klöster der Jurisdiktion des Bischofs unterstellt werden.

11) Die Kantone werden nicht zugeben, daß Abtretungen von Collaturrechten an kirchliche Behörden oder geistliche Corporationen stattfinden.

12) Sollte von Seite kirchlicher Oberen gegen die von der Staatsbehörde vermöge ihr zustehenden Wahlrechts vorgenommene Besetzung einer Lehrerstelle irgend einer Art Einsprache erfolgen, so ist dieselbe als unstatthaft von dem betreffenden Kanton zurückzuweisen.

14) Die contrahirenden Stände gewährleisten sich gegenseitig das Recht, von ihrer gesammten Geistlichkeit gutfindenden Falls den Eid der Treue zu fordern. Sie werden einem in dem anderen Kantone den Eid verweigernden Geistlichen in dem ihrigen keine Anstellung geben.

14) Endlich verpflichten sich die Kantone zu gegenseitiger Handbietung und vereintem Wirken, wenn die vorerwähnten oder andere hier nicht aufgeführte Rechte des Staats in Kirchensachen gefährdet oder nicht anerkannt würden und zu deren Schutz gemeinsame Maßregeln erforderlich seyn sollten.

Abgeordnete:

Luzern: Ed. Pfyffer, Staatsrath, Präsident der Conferenz.
J. Baptist Sidler, Staatsrath.
Bern: Regierungsrath Bautrey.
Solothurn: Rathsherr Ludwig v. Roll
Rathsherr Amanz Dürholz.
Basel-Landschaft: Präsident Stephan Gutzwiler.
Aargau: Regierungsrath Lützelschwab.
Großrath Ed. Dorer.
Thurgau: Regierungspräsident Jos. Anderwerth.
St. Gallen: Landamman Baumgartner.
Präsident des Administrationsraths Kl. v. Sailern."

Die Conferenz dauerte vom 20. bis zum 27. Januar 1834. — Am 27. Januar kam man über die vorstehenden Artikel überein.

Da der vom Bischof verlangte Vorbehalt der kirchlichen Gesetze nicht gestattet wurde, leisteten nur achtzehn den Eid, einhundert und zwölf dagegen nicht, in den am meisten erregten Bezirken, Muri und Bremgarten, auch nicht Einer. Durch Berichte von drohender Haltung der dortigen Bevölkerung bewogen, bot die Regierung Truppen auf, welche am 26. November die beiden Bezirke ohne Widerstand besetzten, während auch Luzern und Zürich sich zum Zuzug bereit hielten. Da eine Ausgleichung höchst wünschenswerth schien und keine Thatsachen vorlagen, durch die ein wirklicher oder beabsichtigter Aufruhr erwiesen worden wäre, erließ der Große Rath am 27. November eine „authentische Interpretation" des verlangten Eides in dem Sinne: daß aus demselben nie etwas entnommen werden solle, was „der von der Verfassung gewährleisteten katholischen Religion oder den im Staate anerkannten kirchlichen Gesetzen" zuwiderliefe. Mit Einwilligung des Bischofs wurde hierauf am 30. November von den Priestern der Eid geleistet und somit die Ruhe einstweilen hergestellt, wiewohl Mißtrauen und Erbitterung fortdauerten.

Zu ähnlichen Vorfällen kam es im katholischen Theile des Kantons Bern, obgleich der Große Rath daselbst seinen Entscheid über die Artikel bis in den Februar 1836 hinausschob. Aufgeregt durch die Geistlichen, gerieth die Bevölkerung des Jura, ehemals zu dem bischöflich baselschen Gebiete gehörig, in heftige Bewegung; eine Petition mit achttausend Unterschriften gegen die Artikel ging von dorther ein; im gleichen Sinne mischten sich die Gesandten Frankreichs und Oesterreichs ein, obgleich man bei Aufstellung der Badener Artikel wesentlich Oesterreich zum Vorbild genommen hatte. Der Regierungsrath von Bern wagte daher nicht, bei dem Großen Rathe die Annahme der Artikel zu beantragen. Als dieser dessen ungeachtet nach zweitägigem Kampfe am 20. Februar die Annahme beschloß, brach der Aufstand los. In Pruntrut und in anderen Gemeinden wurden Freiheitsbäume aufgepflanzt und Begehren der Trennung von Bern laut geäußert unter argen Insulten gegen die Anhänger der Regierung und mancherlei drohenden Kundgebungen. Umsonst sandte die Regierung Commissäre ab. Daher ertheilte der Große Rath am 7. März Vollmacht zu einem Truppenaufgebot; am 11. zog ein starkes Corps in Pruntrut ein, ohne Widerstand zu finden. Mehrere compromittirte Geistliche entflohen, auch der Hauptanstifter des Aufruhrs, Pfarrer Cuttat zu Pruntrut, nebst dem einen seiner beiden Vikare; der andere wurde verhaftet und beim Bischof in der Folge die Entsetzung dieser drei Priester ausgewirkt, endlich aber (im J. 1838) durch das Obergericht die gegen sie erhobene Klage auf Hochverrath abgelehnt und ihnen bloß die Bezahlung der Gerichtskosten auferlegt. Sonst ward gegen Niemanden gerichtliche Untersuchung eingeleitet. Die übrigen Geistlichen, welche bei Annäherung der Truppen ihre Gemeinden verlassen hatten, wurden aufgefordert, zurückzukehren und, da die Ruhe bald überall hergestellt war, die Truppen zurückgezogen. Jedoch veranlaßte dieser Vorgang ein tiefgehendes Zerwürfniß zwischen der Regierung und dem Großen Rathe, so daß eine Commission des letzteren die Regierung der Halbheit beschuldigte und darauf antrug, ihr Verhalten wegen Unentschlossenheit und Stillstehens auf der Bahn des Fortschritts förmlich zu mißbilligen. Zudem benutzte Frankreich den Anlaß, die Rolle eines Protektors der angeblich unterdrückten oder gefährdeten Katholiken des Kantons Bern zu übernehmen. Auffallend gebieterisch forderte der Gesandte Louis Philipp's, Herzog von Montebello, am 30. Juni 1836 die Zurücknahme des vom Großen Rathe am 20. Februar gefaßten Beschlusses mit der Drohung, wofern dieß nicht in Zeit von zweimal 24 Stunden erfolge, werde der jurassische Theil des Kantons von französischen Truppen besetzt. Dieß schreckte. Man unterhandelte mit ihm, und am 2. Juli gab der Große Rath demgemäß die Erklärung ab, „er habe stets beabsichtigt, den gegenwärtigen, durch Staatsverträge gewährleisteten Zustand der römisch-katholischen Religion treu zu wahren und keine Anordnungen auf anderem Wege als demjenigen der Unterhandlung mit den competenten kirchlichen Behörden zu erzielen." Der Regierungsrath wurde beauftragt, „diese Unterhandlungen mit der Curie

möglichst schnell zu eröffnen." Bern verstand sich dazu, diese Schlußnahme den Gesandten aller auswärtigen Staaten mitzutheilen. Dadurch waren nun die Badener Artikel beseitigt und der Plan einer Vereinigung der katholischen und paritätischen Kantone zu Anwendung gleichförmiger Staatsgrundsätze in Sachen der katholischen Kirche vereitelt. Mißmuth von der einen und vermessene Hoffnungen von der anderen Seite knüpften sich vielfach an diese Vorgänge. Vgl. den Art. „Aargauer Klosterstreit" (in diesem Suppl.-Band).

Näheres findet sich in: L. Snell, schweizer. Staatsrecht. 1837. — J. Baumgartner, die Schweiz in ihren Kämpfen von 1830 bis 1850. 2 Bde. 1854. — F. Hurter, die Befeindung der katholischen Kirche in der Schweiz seit 1851. 2 Bde. 1842 f. — H. Escher, politische Annalen der Vororte Zürich und Bern. 1834 bis 1836. 2 Bde. 1838 f. — M. Kothing, die Bisthumsverhandlungen der schweiz.-constanz. Diöcesan-Stände von 1803 bis 1862. Schwyz 1863. Carl Pestalozzi.

Bader, Johannes, Magister, der erste evangelische „Predikant" und Reformator der freien Reichsstadt, heutigen deutschen Bundesfestung, Landau in der bayerischen Pfalz, ist einer der Sterne zweiten Ranges, die im 16. Jahrhundert ihr Licht leuchten ließen. Ort und Zeit seiner Geburt sind unbekannt, seine Jugend- und Bildungsgeschichte ist bis jetzt nicht zu ermitteln gewesen. Da er aber der Lehrer und Erzieher des (im Jahre 1502 geborenen, mit Elisabeth, der Tochter des Landgrafen Wilhelm I. von Hessen, am 10. September 1525 vermählten und schon am 3. Dezember 1532 verstorbenen) Herzogs Ludwig II. von Zweibrücken war, muß er wohl bereits im vorletzten oder spätestens im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts geboren seyn. Bereits im Jahre 1518 wirkt er als Pfarrer zu Landau, „wo mir Gott die Gnad gethan", wie er selbst 1526 seinem ehemaligen fürstlichen Zögling schreibt, „und mich also gesinnet, daß ich das befohlene Pfarramt in allen Wegen gern wollt nach der Wahrheit des göttlichen Wortes ausrichten." — Ich möchte „nicht das römisch Reich ja die ganze Welt verdienen dadurch, daß ich noch einmal ein Meß' hielt in der Meinung, Weis' und Form, wie ich noch vor fünf Jahren (also im Jahre 1521) etwan umb eynes schnöden Batzens willen gethan habe".

Im Jahre 1521 waren Abgeordnete der Reichsstadt Landau zu Worms, um deren reichsstädtische Freiheiten und Rechte durch Kaiser Karl V. bestätigen zu lassen, und brachten wohl mündlichen Bericht zurück über das mannhafte Auftreten des evangelischen Glaubenshelden Dr. Martin Luther auf jenem denkwürdigen Reichstage. Die Kunde hievon mag bei Johann Bader, der ohnehin „nach der Wahrheit des göttlichen Wortes sein befohlen Amt auszurichten" bestrebt war, den Ausschlag gegeben haben, dieser sich gänzlich und ausschließlich zu weihen. Jedenfalls steht von nun an sein Entschluß fest, in welchem er nur bestärkt werden konnte durch die beiden zu Landau abgehaltenen Versammlungen, auf welchen die Gesammt-Ritterschaft des Wasgau (die nachweislich die evangelische Lehre damals schon begünstigte und schützte) im Jahre 1521, und dann, eingeladen durch den eifrigen reformationsfreundlich gesinnten Franz von Sickingen, die Ritterschaft von Franken, Schwaben, vom Rheine und aus dem Wasgau den berühmten Landauer Bund (die „Landawer Eynung") 1522 stiftete. Im Jahre 1524 wird Johann Bader wegen seiner Predigten vor das geistliche Gericht des Bischofs zu Speyer geladen. Nachdem er, — „gegen Jedermann zur Rechenschaft über seinen Glauben bereit", — zur Verantwortung rechtzeitig erschienen war, „wurde ihm das Geleit aufgesagt", und da er „sich zuletzt nit viel Guts gedacht, noch habe versehen dürfen (denn es kam ein Argwohn zum anderen), so gebrauchte er sich St. Pauli Vortel (Vortheil = List) zu Damasco, 2. Cor. 11. 32. und 33. und Apgesch. 9,23—25", und wurde „Dank allen frommen Christen, die ihm geholfen", gerettet. —

Hochgeachtet und geliebt von seiner Gemeinde, geschützt und geschirmt durch den Rath und die Bürgerschaft Landau's, trotz der Verurtheilung von Seiten des Reichtags von Nürnberg, trotz fortdauernder Ungnade des Bischofs und des Kaisers, wirkte er von

nun an, anfangs unter Entbehrungen, da die katholischen Stiftsherrn ihm seinen Pfarrgehalt vorenthielten, und unter mancherlei Kämpfen daselbst fort bis zu seinem Tode im Jahre 1545, obgleich ehrenvolle Berufungen, z. B. nach Eßlingen, an ihn ergangen waren.

Am Kirchweihtage, Sonntag nach Ostern 1525, brach in dem zur Stadt Landau gehörigen Nußdorf der Aufruhr der pfälzischen Bauern los, um sich von Fürsten-, Pfaffen- und Adels-Steuern und Frohnden zu befreien. Die Bürgerschaft Landau's verschloß den Aufrührern, welche rundum Klöster und Schlösser ausgeplündert und niedergebrannt hatten, die Thore und leistete kräftigen Widerstand, so daß sie nach einer durch die katholische Stadtgeistlichkeit gereichten Lieferung von Brod und Wein wieder abziehen mußten. Für einige Bürger, welche sich den Empörern angeschlossen hatten, und theils aus der Stadt verwiesen, theils mit Gefängniß bestraft worden waren, legte Joh. Bader 1525 und auch der im Jahre 1526 nach Landau gekommene Bischof von Speyer Fürsprache beim Rath ein.

Von der Wichtigkeit und Nothwendigkeit des christlichen Jugendunterrichtes überzeugt, drängte er nicht nur den Rath zur Begründung einer deutschen und Hebung der seit 1432 bestehenden lateinischen Schule, sondern er arbeitete auch einen Leitfaden zur evangelischen Unterweisung aus, der bereits 1526, also einige Jahre früher als die lutherischen Katechismen, — zu Straßburg in Druck erschien: „Ein Gespräch-Büchlein vom Anfangk des christlichen Lebens mit dem jungen Volk zu Landaw, auf die Osterzeit 1526, durch Joh. Bader in schulweise gehandelt, Eym jeglichen Menschen, ehe er sich für eynen Christen ausgibt vnd zum Nachtmal des Herren zu gon sich vermisset, ganz not zu wissen. Mark. 10,14. Lasset die Kindlin zu mir kommen vnd wöret in nit, den solcher ist dz reych Gottes."

Sein „Katechismus oder christliche Schulerstücklin", der 1544, 36 Seiten in kl. 8° umfassend, erschien ohne Angabe des Druckortes, handelt sehr ausführlich vom Abendmahle. — Im Jahre 1526 findet er es dringend nöthig, gegen das tolle, auch am kaiserlichen Hofe verbreitete und zu seinem Nachtheile ausgebeutete Gerücht, er habe einer Gans das heilige Abendmahl gereicht, in einem Briefe an den Pfalzgrafen Herzog Ludwig II., einen der ersten deutschen Fürsten, der die durch Joh. Schwebel in seinen Landen begründete Reformation begünstigte und beschützte, sich zu vertheidigen und um dessen Fürsprache bei dem Kaiser zu flehen. Dieses Vertheidigungsschreiben, in welchem er nachweist, daß eine Bäuerin Namens Gans unter den Abendmahlsgenossen gewesen, was ein Witzbold zu leichtfertigem Scherz und Böswilligkeit gegen ihn und die Evangelischen ausgebeutet hatte, erschien deutsch („Von der Gans") und lateinisch („de ansere") 1526 zu Straßburg nebst einer Predigt über das Abendmahl.

Gegen die Wiedertäufer, die sich namentlich unter Frauen und Dienstboten Anhang zu verschaffen wußten, und insbesondere gegen den gelehrten Denck schrieb er 1527 seine: „brüderliche Warnung für (vor) dem newen abgöttischen Orden der Widertäuffer", eine Abhandlung, von welcher die Prediger des Evangelii zu Straßburg in ihrer „getrewen Warnung vber die Artikel, so Jakob Kautz zu Worms hat lassen ausgahn", empfehlend sprechen: „Von den puncten hat weiter geschrieben unser lieber getreuer Bruder Johann Bader Pfarrer zu Landau, das lese, wer des Artikels weitern und gewissen Bericht haben will." —

In origineller Weise stellt Joh. Bader seine der Zwingli'schen, eigentlich der Bucer'schen vermittelnden Auffassung nahestehende Lehre vom heiligen Abendmahl kurz dar in einer streng logisch angefertigten tabellarischen Uebersicht („Summarium und rechenschaft vom Abentmal unsers Herrn Jesu Christi") gedruckt 1533 zu Straßburg auf einer Seite eines Foliobogens. Diese tabellarische Ausarbeitung ist es, welche die Straßburger Theologen dem zwinglisch gesinnten Reformator Schwabens zusenden, der sie dem Rathe von Constanz mittheilte im J. 1536. Vergl.

Ambros. Blaurer's Leben und Schriften. Von Dr. Th. Pressel 1861, S. 429. Ueberhaupt zieht sich durch sein ganzes Denken, Lehren, Leben und Wirken bei aller Milde, Friedensliebe und Versöhnlichkeit seiner Gesinnung eine ernste, heilige Scheu vor jeder Entstellung der Lehre und jeder Entwürdigung der Feier des heiligen Abendmahles, um dessen Wesen und Bedeutung, um dessen dogmatische Auffassung und Wirkung sich die begabtesten Geister der Zeit einander oft so bitter bekämpften. „Es klingt und singt mir allerwegen in den Ohren das groß streng Urtheil Pauli 1 Kor. 11,29: Welcher unwürdig von diesem Brod isset oder den Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn." — Da die Abstellung sittlicher Mißstände und die Erneuerung und Heiligung des christlichen Lebens nicht gleichen Schritt hielt mit der Reinigung der Kirche von Mißbräuchen und der Erneuerung der christlichen Lehre, vielmehr in allen Schichten des Volkes noch viel Ueppigkeit, Rohheit und Verwilderung immer wieder zu Tage trat, so steigerte sich jener heilige Sittenernst des gewissenhaften Lehrers und Predigers bis zu dem Rigorismus, daß er trotz aller Bitten Jahre lang eine Abendmahlsfeier zu halten sich nicht entschließen konnte, weil nur da, „wo eine heilige christliche Gemeinde ist, auch das heilig Abendmahl von allen gegenwärtigen frommen Christen, so sich selbst probiren (prüfen) können, recht und christlich gehalten werden möge."

Auf Einladung des Nikolaus Thomä, Pfarrers zu Bergzabern, hielten daselbst unter Vorsitz des „frommen würdigen" Bader's die evangelischen Prediger der herzoglich zweibrückischen Oberämter Cleburg (im heutigen Unter-Elsaß) und Neukastel (bei Landau in der Pfalz), unter ihnen namentlich die Pfarrer Simon von Albersweiler, Bernard von Frankweiler, Portius von Annweiler, den 29. Julius 1538 einen amtsbrüderlichen Convent und beschlossen, jährlich zweimal sich zu einem solchen zusammenzufinden. Auch Bucer von Straßburg versprach, künftig demselben beizuwohnen, wurde jedoch damals durch seine Reise nach Hessen und Wittenberg daran verhindert. — Bei dieser Gelegenheit wird der Pfarrer von Landau nicht nur von seinen vorder-pfälzischen zweibrückischen Amtsbrüdern mit besonderer Achtung behandelt, sondern auch von dem herzoglichen Landschreiber (Logographus), der ihn wohl vom zweibrücker Hofe her noch kannte, mit zuvorkommender Auszeichnung aufgenommen und „zu Tisch geladen". Vgl. Centuria epist. theol. ad Schwebelium p. 317—324.

Später kam Bader in nähere freundliche Beziehung mit Schwenckfeld, der ihn in Landau heimgesucht hatte. Bereits aber hatte des letzteren Werk: „Große Confession", das der ruhelose zudringliche Mann allen damals berühmten Theologen Deutschlands und der Schweiz zugesendet hatte, ohne indessen von irgend Einem eine Antwort zu erhalten, großen Anstoß erregt, und es drohte die noch unausgeglichene Differenz der lutherischen und schweizerischen Lehre auf's Neue bloszulegen, während alle Hoffnung gegeben war, die beiden Standpunkte auszusöhnen. Auf Andringen des Martin Frecht von Ulm wurde über dieses Buch und Bekenntniß Schwenckfeld's noch in demselben Jahre von dem in Schmalkalden versammelten Convent der Theologen — ein Verwerfungsurtheil ausgesprochen (vergl. den Art. „Schwenckfeld" Bd. XIV. S. 133 der R.-Enc.). Die näheren zweibrückischen und Straßburger Freunde Bader's wurden fast irre an ihm und sprechen mit Schmerz sich aus über sein vertrautes Verhältniß zu Schwenckfeld, von dem sich Lutheraner und Reformirte, Deutschland und die Schweiz abgewendet hätten.

Diese auch von seinem treuesten Freunde Bucer nicht ganz unterdrückte Mißstimmung der bisherigen Gesinnungs- und Kampfgenossen (auch der spätere elsässische Geschichtsschreiber Schöpflin sagt noch von Bader: „Schwenckfeldium redolet"), Streitigkeiten, in die ihn der haderfüchtige und deshalb aus mehreren Orten, sowie aus Landau ausgewiesene Dr. Alex. Seitz, der Sendling des Bischofs von Speyer, zu verwickeln suchte, Leibesschwäche und Krankheit, die ihn nach einem bewegten mühevollen Leben des Kampfes befiel und um derentwillen ihm der Rath einen Kaplan Liebmann

zum Gehülfen beigab, — trübten mannichfach die letzten Jahre seiner Wirksamkeit, die mit seinem Tode im August (10—15.) des Jahres 1545 endete.

Mit Ausnahme einiger Stiftherren und weniger Mönche des Augustiner-Klosters war der Rath und die ganze Gemeinde Landau nach einer „vierundzwanzigjährigen" Amtsthätigkeit ihres geliebten Lehrers dem Evangelium zugethan; auf den drei zu Landau gehörigen Dörfern Dammheim, Nußdorf und Queichheim war die Reformation wenigstens angebahnt, aber erst später bewerkstelligt.

Seiner Lehre und Gesinnung nach wirkte Bader, bis an sein Ende eng verbunden mit seinem Freunde Bucer, für die Versöhnung der streitenden Parteien und war, wie fast alle Theologen seiner Zeit in Oberdeutschland, ein Mann der „Concordia", der Union.

Als nach ihm eine lutherische Reaktion eintrat und die Geistlichen zu Landau, Leonhard Brunner (L. Fontanus) und namentlich M. Adam Dromann (Docander), durch ungemessenen Eifer gegen jede Abweichung von der reinen Lehre, durch strengste Handhabung der Büchercensur, Verweisungen von „Wiedertäufern" und „Schwenckfeldianern" aus der Stadt Beschwerden der Bürgerschaft beim Rathe veranlaßten, blickte man um so dankbarer auf den milden Ernst zurück, mit welchem der erste Prediger gewirkt und gewaltet, und klagte im Jahre 1558: „Baderus selig habe sich anders als die jetzigen Predikanten gehalten und niemandts vor die Obrigkeit verklagt, sonder in seiner Behausung gestrafft." —

Quellen: Außer den im Contexte angeführten Werken: 1) Geistl. Fiscalis zu Speyer Artikul und Clag-Stücke wider J. Bader, 1524. — 2) J. Bader's Antwort, 1524. — 3) Bannbrief über Bader, 1524. — 4) J. Bader's Appellation, 1524. Drei Briefe C. Schwenckfeld's aus den Jahren 1531, 1544 und 1545. — 5) Briefe Bucer's und anderer Zeitgenossen an und über Bader, Manuskr. Die Werke Bader's sind selten, zum Theil wohl Unica. — 6) Rathsprotokolle der Reichsstadt Landau. — 7) F. W. Röhrich's Reformationsgeschichte des Elsasses. — 8) Lehmann's urkundliche Geschichte der Stadt Landau. —

P. Gelbert, Pfarrer zu Landau.

Barckhausen und der Streit über die allgemeine Gnade. — Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl ist das Kriterium der reformirten Theologie, aber zugleich diejenige Lehre, welche dieses Glaubenssystem in fortdauernder Schwankung erhalten hat. Alle reformirten Länder, besonders Frankreich, England, Holland, geben Beweise davon, und die reformirten Confessionsschriften unterscheiden sich bekanntlich dadurch, daß sie dieses Dogma entweder in orthodoxer Folgerichtigkeit oder unter Milderungen und mit Uebergehung der schärfsten Incidenzpunkte vortragen. Die Stellung der deutsch-reformirten Kirche war durch deren Verbindung mit dem Philippismus bedingt; ihr Standpunkt ist im Heidelberger Katechismus und der Confession Johann Sigismund's auf ungleiche Weise dargelegt, und zwar durch Erklärungen, über deren Sinn man streiten kann, die aber jedenfalls nicht den exklusiven Calvinismus wiedergeben sollen. Die Confessio Sigismundi vom Jahre 1614, welche uns hier allein angeht, stellt den göttlichen Rathschluß als einen ewigen und gegensätzlichen hin, indem sie sagt, daß Gott die Einen, die an Christus beständig glauben, aus Barmherzigkeit erwählt und zum Ausharren bestärkt, die Anderen aber, welche nicht glauben, von Ewigkeit übersehen habe. Doch fügt sie beschränkend Zweierlei hinzu: man solle nicht zweifeln, daß Gott *eigentlich Alle* selig haben wolle, da ja der Grund der Verdammung Einiger lediglich bei dem Satan und in den Gottlosen gesucht werden müsse, aber man solle auch ebensowenig die Erwählung selber von dem *vorhergesehenen Glauben* abhängig denken, weil dies pelagianisch sey. Daß die Verdammung der Nichterwählten aus ihrem vorhergesehenen Unglauben erklärt werden dürfe, wird nicht geläugnet. Die Confession bringt also das Problem nicht vollständig zur Entscheidung, sie verbindet mit dem Partikularismus einer von Ewigkeit getroffenen doppelten Entscheidung zugleich ein Moment des Universalismus und gibt somit die Möglichkeit

einer gemilderten Auffassung frei. Es hatte keine Schwierigkeit, in der theologischen Fakultät zu Frankfurt a. d. O., welche damals aus Männern der Melanchthonischen Richtung bestand, jener Confession Eingang zu verschaffen, und die reformirten Theologen Brandenburgs sahen sich fortan nicht an den strengen Ausdruck der calvinischen Theorie gebunden. Hundert Jahre später aber wurde unter ihnen über den wahren Sinn und die richtige Fassung der reformirten Erwählungslehre und den in ihr vorwaltenden Universalismus oder Partikularismus der göttlichen Gnade ein merkwürdiger Streit geführt. Unter der Regierung König Friedrich's I. war die Zahl der Partikularisten angewachsen, während die Freiergesinnten die Auktorität der märkischen Confession und der älteren Landestheologie auf ihrer Seite zu haben behaupteten. Die Veranlassung dazu gab Paul Volckmann, ein entschiedener Anhänger des Universalismus. Er war Rektor des Joachimsthal'schen Gymnasiums, Custos der königl. Bibliothek und Mitglied der Societät der Wissenschaften zu Berlin. In seinen Theses theologicae syntagmatis Lud. Crocii theol. Bremensis ordinem doctrinamque referentes ac reformatarum ecclesiarum inprimis Marchicae confessionibus congruentes, Coloniae Brandenburg. 1712, entwickelte er den reformirten Lehrbegriff nach dem Princip der allgemeinen Gnade. Wie der Titel besagt, schloß er sich dabei nach Tendenz und Methode an Ludovici Crocii Syntagma theologicum, Brem. 1636, an. Diese Thesen enthalten eine vollständige Dogmatik und gewinnen schon durch die streng durchgeführte analytische Ordnung ein Interesse. Daher die Eintheilung: De theologiae principiis, De fine hominis summo, De Deo hominis beandi principio, De hominis statibus, de humanae salutis principiis, De mediis humanae salutis, in welchem letzten Abschnitt von Gesetz und Evangelium, von den Sakramenten, dem Glauben, den guten Werken und dem Gebet gehandelt wird. Schon in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, wo im völligen Gegensatz zu Voetius u. A. bei der Allwissenheit die sogenannte scientia conditionata oder media eingeschaltet ist, tritt die Tendenz des Ganzen hervor, welcher der Verfasser dann consequent treu bleibt. An die Trinität schließt sich der Abschnitt von den Dekreten in correkter Folge. Das Dekret ist nach Volckmann zwar unveränderlich und infallibel, aber es hat die Wahlfreiheit des Menschen zur Voraussetzung, es wirkt nicht nöthigend, da es auf dem Vorauswissen des Erfolges beruht. Dasselbe gilt von der Prädestination, welche nicht den der Schöpfung und des Falles fähigen, sondern den schon geschaffenen und gefallenen Menschen zum Gegenstand hat. Daher kann sich der Inhalt der Vorherbestimmung nur in der Ordnung entwickeln, daß dieselbe an den vorausgesehenen Mißbrauch der menschlichen Freiheit anknüpft; auf das Faktum der Sünde gründet sich der göttliche Beschluß, den Mittler zu senden, Einige zu erwählen, denen die volle Gewißheit und Ausdauer des Glaubens durch den Zufluß der Gnade verliehen werden soll, Andere als Ungläubige zu verwerfen. Hunc ordinem eventus probat, scriptura sacra confirmat, atque ejusmodi est, ut electionem divinae gratiae acceptam referat, reprobationem hominum infidelitati et contumaciae tribuat (Thes. p. 104). Der Schlüssel zum Verständniß liegt also gerade darin, was die Prädestination in ihrer absoluten Bestimmungskraft aufhebt, in der Gestattung der Sünde (permissio peccati, p. 141). Nach solchen Prämissen hat es keine Schwierigkeit mehr, die Allgemeinheit des göttlichen Erlösungswillens zu retten. Nun darf gesagt werden, daß die Berufung allgemein sey und nur insofern etwas Partikulares an sich trage, als Gott in der Ausführung derselben unbehindert bleibt und sich vorbehält, die Sorglosigkeit und den Frevelmuth der Menschen durch Entziehung des göttlichen Worts zu strafen. Es gibt wohl eine ewige und freie Erwählung, die sich keineswegs auf das Verdienst ihrer Empfänger stützt, aber sie ist nicht schlechthin absolut, sondern geordnet und dem Verdienst Christi sowie den Gnadenmitteln angepaßt; die Verwerfung aber ist der Akt, nach welchem Gott zum Beweise seiner Gerechtigkeit beschlossen, die Verächter des Heils um dieser ihrer Verachtung willen ((propter hunc contemtum) aller Gnade zu berauben und als Gefäße

des Zorns zu verurtheilen. So sucht Volckmann unter möglichster Beibehaltung der systematischen Formeln die gratia universalis dergestalt festzuhalten, daß sie der Idee nach gültig bleibt und nur auf empirischem Wege in die Schranken eines entgegengesetzten Erfolges hineingezogen wird. Die Erwählten, sagt er, empfangen eine gewissermaßen überflüßige Gnade (abundans), die Verworfenen aber eine zulängliche (sufficiens), welche, wenn sie nur gewollt und nicht leichtsinnig widerstanden hätten, ihnen das Heil hätte zuwenden können. — In der Dedikation schickt der Verfasser eine historische Vertheidigung seiner Ansicht voran. Denn diese habe nicht allein die Auktorität des Ludwig Crocius von Bremen, sondern auch vieler anderen und älteren reformirten Theologen für sich; sie sey die ächt kirchliche, die in Deutschland von der Mehrheit vertretene, die in Brandenburg durch die Confessio Sigismundi legitimirte, welche sogar auf der Dortrechter Synode ihren Ausdruck gefunden habe. Und er selbst, Volckmann, sey schon darum verpflichtet, sich der universalistischen Auffassung anzuschließen, da er den kirchlichen Erlassen des großen Kurfürsten und des Königs Friedrich's I. von Amtswegen Folge zu leisten habe.

Aber gerade diese historisch-kirchliche Rechtfertigung reizte zum Widerspruch und wurde als Entstellung des reformirten Lehrsystems und seines ursprünglichen Karakters angesehen. Der Hauptgegner war Conrad Heinrich Barckhausen, damals Lehrer an demselben Joachimsthal'schen Gymnasium, später Rektor des Friedrich-Werder'schen Gymnasiums. Dieser ließ 1714 unter dem Namen Pacificus Verinus ein ziemlich scharfes Gericht über Volckmann und seine Thesen ergehen. Seine Schrift führt den Titel: Amica collatio doctrinae de gratia, quam vera reformata confitetur ecclesia, cum doctrina quam Volckmannus — sub specioso titulo thesium theologicarum Marchicae confessioni inprimis congruentium a. 1712 publici juris fecit, authore Pacifico Verino. Fürthensiae apud Valentini Hoffmannii. Die vom Verfasser hervorgehobenen Streit- und Vergleichungspunkte sind: die Behauptung einer universellen Genugthuung Christi (satisfactio universalis), die scientia media, die Ordnung der Dekrete, nach welcher der Rathschluß von der Sendung des Erlösers und der Berufung dem anderen Beschlusse der Verwerfung und Erwählung vorangestellt wird, die Annahme einer allgemeinen Berufung und die andere Annahme einer überfließenden reichlichen Gnade für die Erwählten und einer hinlänglichen für die Nichterwählten, als ob auch die Verworfenen so viel Antheil an der Gnade empfangen hätten, als nöthig war, um ihnen bei vorhandenem guten Willen eine Möglichkeit des Heils zu eröffnen. In diesen Stücken hat Volckmann die Bedeutung der Lehre alterirt und in ein falsches Licht gestellt. Ebenso unhaltbar und unzuverläßig sind die vorangeschickten historischen Behauptungen, und diese werden von Barckhausen mit Sachkenntniß durchgegangen und Punkt für Punkt beantwortet. Er weist nach, daß die von Volckmann angezogenen Gewährsmänner den Universalismus entweder gar nicht oder nicht in dieser bestimmten Consequenz noch mit Anwendung so fremdartiger Kategorieen wie die scientia media gelehrt haben, oder daß sie endlich nicht als Zeugen der ursprünglichen Lehranlage zu betrachten sind. Volckmann darf sich nicht auf die Confession Sigismund's, noch auf die Religionsgespräche zu Leipzig und Thorn berufen, denn seine ausdrücklichen Sätze haben sie nicht genehmigt; nirgends wird in ihnen ein mittleres Wissen oder eine Unterscheidung des vorhergehenden und nachfolgenden Willens anerkannt noch gesagt, daß Gott allen Menschen eine gratia sufficiens sed non efficax mitgetheilt habe. Die Absicht des Leipziger Gesprächs geht nur dahin, mit der Anerkennung der Augsburgischen Confession einen allgemeineren unionistischen Lehrausdruck zu verbinden, an den sich Partikularisten, Universalisten und Lutheraner anschließen können. Er darf sich ebenso wenig auf spätere Franzosen wie Dalläus, Amyraut, Blondel berufen, noch auf Engländer wie Burnet, denn diese waren eben die Heterodoxen, die desertores fidei reformatae. Die altenglischen Theologen vertheilen sich unter beide Richtungen. Die Confessio Helvetica und Anglica geben ebenfalls keine

Entscheidung, sie bezeichnen Christus allerdings als Erlöser der Welt, sagen aber nicht, daß er für Alle in hinlänglicher, für die Erwählten in wirksamer Weise gestorben sey. Zu Dortrecht ist zwar nicht die infralapsarische Ansicht, wohl aber die des Universalismus verdammt worden, und es ist kein Argument, daß die brandenburgischen Theologen Pelargus und Bergius, wenn sie nach Dortrecht gegangen wären, für den letzteren gestimmt haben würden, wie die englischen und bremischen. Die Dortrechter Artikel lauten in der fraglichen Beziehung den Thesen Volckmann's entgegengesetzt (vgl. Amica coll. p. 28. 29). Von den Schweizern dürfen Bullinger und Rudolph Walter nicht hierher gezogen werden, denn sie haben den Partikularisten Zanchi für rechtgläubig erklärt. Noch weniger läßt sich Calvin in jenem Sinne deuten, er ist gerade ein entschiedener Gegner des Universalismus und begünstigt denselben nur scheinbar, wenn er auch das Allgemeine in der berufenden Gnade, d. h. deren allseitige Richtung und Beziehung auf alle Menschenklassen hervorhebt. Auch in Bezug auf die hessische und pfälzische Kirche läßt sich Barckhausen die Folgerungen seines Gegners nicht gefallen. Gleich nach Friedrich's III. Uebertritt ist in der Pfalz die Gnadenlehre in beschränkender Form vorgetragen worden, und mochten dann auch Ursinus und Pareus abweichen: so geschah es doch nicht in der hier vorgeschlagenen Ausdehnung und Formulirung. Eher kann sich Volckmann auf einige hessische, holländische, Danziger und Bremer Theologen beziehen, aber auch diese dürfen für die ältere Lehrbestimmung nicht als Zeugen dienen. Kurz Volckmann steht für seinen Universalismus und dessen dogmatische Durchführung mit einer späteren und zerstreuten Anzahl von deutschen und fremdländischen Theologen allein, und es streitet ganz gegen die Wahrheit, wenn er seine Rechtfertigung mit den Worten schließt: nostram sententiam ecclesiae reformatae fuisse communem, non propriam quorundam doctorum.

Dies der Hauptinhalt beider Schriften. Stellen wir uns über die Streitenden: so ist Barckhausen in einigen Punkten zu weit gegangen, denn er rechnet es Volckmann als Fehler an, daß er dem genugthuenden Verdienst Christi einen unbeschränkt allgemeinen Werth beilegt, während doch alle reformirten Lehrer in Beziehung auf die innere Kraft und Hinlänglichkeit eine satisfactio universalis anerkennen und erst in Hinsicht der Wirkung und Bestimmung eine Beschränkung eintreten lassen. Auch die besondere Richtung und Neigung der märkisch-reformirten Kirche wird nicht genug berücksichtigt. Im Ganzen aber zeigt Barckhausen das richtige Verständniß des confessionellen Lehrbegriffs und seiner Entwickelung. Volckmann durfte auch für seine universalistische Auffassung ein Recht der Existenz beanspruchen; die brandenburgischen Theologen waren freier gestellt, da die Confessio Sigismundi dem Universalismus einen offenbaren Anknüpfungspunkt darbot. Auch hatte der große Kurfürst Friedrich Wilhelm in den Edikten von 1662 und 1664 verordnet, man solle den Gemeinden Nichts als Kirchenlehre vortragen, was nicht in jenen drei Bekenntnissen (Conf. Sigism. Colloquium Lips. Decl. Thorun.) ausdrücklich enthalten sey. Niemand solle sich in krassen Aussprüchen gefallen und lehren, daß Gott den größten Theil der Menschen ohne alles Ansehen der Sünde, der Unbußfertigkeit und des Unglaubens zur ewigen Höllenpein bestimmt, Etliche aber aus bloßem Wohlgefallen ohne Ansehung des Glaubens erwählet habe; oder daß Christus keineswegs für alle Menschen gestorben sey und daß Gott nicht Alle, welche durch's Evangelium berufen werden, ernstlich und treulich, sondern Einige nur zum Schein berufen, damit ihre Verdammniß desto größer werde. Damit hatte er also vor Uebertreibungen nach der Seite des Partikularismus warnen wollen. Allein von der freieren Behandlung, welche den brandenburgischen Theologen anempfohlen oder doch freigegeben war, durfte nicht auf die Tendenz und Anlage des reformirten Dogma's im Ganzen zurückgeschlossen werden. Volckmann hat daher durchaus Unrecht, wenn er seine eigenthümliche und abweichende Einkleidung der universalistischen Ansicht für die wahre reformirt kirchliche überhaupt ausgibt und behauptet, daß der Universalismus die ursprüngliche und gewöhnliche, erst von Späteren verdrängte Lehre

dieſer Confeſſion geweſen ſey. In dieſer Beziehung muß es bei den Entgegnungen Barckhauſen's ſein Bewenden haben. Wie dieſe Verhandlung mit ähnlichen an anderen Orten geführten Streitigkeiten ſowie mit den neueren Unterſuchungen über die Eigenthümlichkeit der deutſch-reformirten Theologie zuſammenhängt, wird dem kundigen Leſer leicht erinnerlich ſeyn.

Uebrigens fanden beide Anſichten noch anderweitige Vertretung. Für die Lehre von der allgemeinen Gnade erklärte ſich Holzfuß, Profeſſor zu Frankfurt, und Jablonski, Hofprediger in Berlin, welchen Beiden abermals Barckhauſen antwortete in der pſeudonymen Schrift: Mauritii Neodorpii Calvinus orthodoxus, d. i. ein kurzes Geſpräch zwiſchen Hans Knorren und Benedikt Habrecht, worin beſcheiden unterſucht wird, ob und wie weit die Lehre der Univerſaliſten mit der Lehre der erſten reformirten Lehrer, welche in Berlin vor hundert Jahren gelehrt, übereinkomme. Gedruckt 1713, als die märkiſchen reformirten Kirchen ihr erſtes Jubiläum begingen. Im folgenden Jahre ſchrieb im Intereſſe der Univerſaliſten Jeremias Sterky, Prediger an der Parochialkirche zu Berlin: Kurzer Entwurf der Lehre von der Beſchaffenheit der göttlichen Rathſchlüſſe — mit Conſens der theologiſchen Fakultät zu Frankfurt a. d. O. 1714. Der Partikularismus dagegen wurde mit großer Schroffheit vertheidigt von Philipp Naudé, Profeſſor der Mathematik zu Berlin, in: Theologiſche und chriſtliche Gedanken über den kurzen Entwurf der Lehre ꝛc. entgegengeſetzt dem unter Approbation der Frankf. theolog. Facultät in dieſer Materie neulich herausgekommenen Tractat, 1714. Eine andere Gegenſchrift gleicher Tendenz: Abgenöthigte Ehr- und Lehr-Rettung der reformirten Kirchen und der vornehmſten Lehrer derſelben, d. i. anderer Theil der theolog. Gedanken von einem Liebhaber der Wahrheit, 1714 — ſoll wieder Barckhauſen zum Verfaſſer haben. Nach einer Aeußerung Naudé's ſoll jedoch die theologiſche Fakultät über dieſe Frage ſelbſt nicht mit ſich einig geweſen ſeyn. Weiter wurde die literariſche Fehde nicht fortgeſetzt, und ein königliches Edikt Friedrich Wilhelm's I. vom J. 1719 legte beiden Theilen Stillſchweigen auf.

Vgl. Walch's Einleitung in die Rel.-Str. außerhalb der Luth. Kirche. Bd. III. S. 746. — Unſchuldige Nachrichten vom Jahre 1713. — Mosheim's Kirchengeſch. Letzter Band von Schlegel, S. 689. — Hering's hiſtoriſche Nachricht von dem erſten Anfang der evangel.-reform. Kirche in Brandenburg, S. 129. — Küsteri Bibliotheca Brandenburgica. Lib. III. cap. 22. p. 289. Dr. Gaß.

Bari, Synode. Die Abhaltung der Synode zu Bari fällt in die Zeit der Inveſtiturſtreitigkeiten. Bekannt iſt die Synode außerdem noch durch die Theilnahme Anſelm's von Canterbury. Dieſer hielt ſich bekanntlich während ſeines erſten Exils vorzugsweiſe in Unter-Italien und in der Nähe Urban's II. auf, und folgte der Einladung des Pabſtes auch nach Bari, der an der öſtlichen Küſte Italiens, in Apulien, gelegenen Stadt, wohin Urban II. zum Oktober des Jahres 1098 eine Synode der Unteritaliſchen Biſchöfe berufen hatte. Eröffnet wurde dieſe am 3. Oktober in Gegenwart von 185 Biſchöfen und nach einer Woche geſchloſſen. Durch die Lage der Stadt in der Nähe der griechiſchen Beſitzungen, wie durch die Theilnahme Anſelm's waren die Verhandlungen bedingt. Den erſten Gegenſtand derſelben bildete das vor Allem zwiſchen der griechiſchen und römiſchen Kirche ſtreitige Dogma über den Ausgang des heiligen Geiſtes; zuerſt trat der Pabſt ſelbſt den anweſenden griechiſchen Biſchöfen entgegen, aber nur, um alsbald dem Anſelm, der bis dahin ungekannt und beſcheiden unter den anweſenden Theilnehmern geſeſſen hatte, das Wort zur Vertheidigung des filioque zu geben; ſpäter hat Anſelm dieſen Gegenſtand ausführlich in der Schrift „de processione spiritus Sancti" behandelt. Den zweiten Gegenſtand bildeten die kirchlichen Verhältniſſe Englands, der Conflikt Anſelm's mit Wilhelm dem Zweiten, dem Rothen. Noch hatte ſich in England der Gegenſatz zwiſchen der Kirche und dem Königthum nicht ſo weit entwickelt und zugeſpitzt, wie alsbald unter dem Nachfolger Wilhelm's, Heinrich dem Erſten, wo es ſich nicht mehr vorwiegend um Perſönliches, ſondern um die Prin-

cipien des Verhältniſſes zwiſchen Staat und Kirche handelte, und Anſelm, als er den Vaſalleneid und das Zugeſtändniß der Inveſtitur an den König verweigerte, in ſeine zweite Verbannung ging. Daher konnte Anſelm auf der Synode zu Bari ſich dafür verwenden, daß das Anathema noch nicht, wie die Mehrzahl der Biſchöfe gewollt hatte, über den König Wilhelm geſprochen wurde. Nur gegen die „Peſt der Laieninveſtitur“ wurde, wie aus einem Briefe Paſchalis' II. an Anſelm hervorgeht, die Excommunikation ausgeſprochen, alſo nur wiederholt, was ſchon auf den vorangegangenen Synoden dieſes Zeitraums feſtgeſetzt war.

Akten der Synode zu Bari ſind nicht vorhanden, ihre Quellen daher nur die kurze Erzählung Eadmer's, als Begleiter Anſelm's während ſeines Exil's, in deſſen Biographie (vita Anselmi), und die etwas ausführlicheren Angaben in deſſelben Eadmer „historia Variorum“. Die Darſtellung Haſſe's in ſeinem Leben Anſelm's v. C. (I, 345 f.) iſt im Weſentlichen eine Ueberſetzung der Nachrichten Eadmer's (vgl. a. a. O. II, 322 f. über Anſelm's Lehre vom Ausgang des heil. Geiſtes). — Zu vergl. iſt Hefele, Conciliengeſchichte. V, 225.

Barnabas. Die „Acta et passio Barnabae in Cypro“ erſchien in Tiſchendorf's Actis apostolorum apocryphis an ſeinem Pariſer Codex des 9. Jahrhunderts zum erſten Male vollſtändig und in beſſerem Texte als bei Papebroch, unter dem Titel: *περίοδος καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου*. Als Verfaſſer bekennt ſich am Ende der Schrift Marcus. Siehe a. a. O. S. 64—74. u. XXVI—XXXI.

Zum Barnabasbrief iſt das vortreffliche Weizſäcker'ſche Programm nachzutragen. Zu den PP. Apostolic. die Dreſſel'ſche editio, auch die neueſte zweite mit den Nachträgen aus Cod. Sinaiticus. Tiſchendorf.

Barth, Dr. Chriſtian Gottlob von, war am 31. Juli 1799 zu Stuttgart geboren als der Sohn eines ſeine Stellung und gewerbliche Bildung überragenden geſchickten und frommen Zimmermalers und einer geiſteskräftigen Mutter von ſeltener chriſtlicher Einfalt und Liebe. Von beiden Eltern hatte der Sohn ſein geiſtiges Erbe erhalten, bei beſcheidenem Weſen Witz und künſtleriſche Anlage, namentlich für bildende Kunſt und Muſik, und eine durch Gebet und chriſtliche Zucht, wie durch den frühen Umgang mit den ehrwürdigen Perſönlichkeiten Jeremias Flatt, Gundert, Dann u. A. genährte Richtung auf religiöſe Erkenntniß und thätiges Chriſtenthum. Frühzeitig zum Studium beſtimmt, durchlief er das Stuttgarter Gymnaſium, in deſſen oberen Klaſſen er ſich eine vielſeitigere Vorbildung aneignete, als es die damaligen niederen Seminarien ermöglicht hätten, auch bereits ſich durch ſeine Dichter- und Rednergabe hervorthat, wie er denn mit einer Rede über Brenz und Melanchthon aus dem Gymnaſium ſchied, um im Oktober 1817 auf die Hochſchule, in das Stift zu Tübingen, überzutreten. Hier gehörte er einem engeren Kreiſe ernſtgeſinnter Jünglinge an, die ſich indeß in ſeine doppelte Richtung, einerſeits an's Theoſophiſche ſtreifende Innerlichkeit, andererſeits nüchterne, bis an's Scharfe gränzende Kritik nicht ſo bald zu finden vermochten. Aus Anlaß der dritten Reformationsjubelfeier gab Barth Luther's 95 Theſen heraus. In dem Streite über die im J. 1819 neu entſtandene Gemeinde in Kornthal ſchrieb er mit Anſpielung auf den Stifter derſelben, Bürgermeiſter Hoffmann, ſeine „Hoffmänniſchen Tropfen gegen die Glaubensunmacht“, eine witzige Geißelung des herrſchenden rationaliſtiſch-ſupranaturaliſtiſchen Indifferentismus, veröffentlichte eine Sammlung von Gedichten u. A. Seine philoſophiſchen und theologiſchen Studien waren nicht ſehr regelmäßig und durch theoſophiſche Liebhabereien beeinträchtigt. Er übte ſich im Predigerſeminar wie in den benachbarten Kirchen fleißig im Predigen, hielt auch Privatverſammlungen in der Stadt, ließ ſich ſeit 1818 die Miſſionsſache angelegen ſeyn und gründete den ſeit 1819 in Tübingen thätigen, mit Baſel verbundenen Miſſionsverein, der ihn 1820 mit dem edlen Zaremba, mit den Miſſionsfreunden in der Schweiz, namentlich Spleiß, mit Schubert u. A. in bleibende innige Beziehungen brachte. Bezeichnend für Barth's damalige Anſicht nicht nur, ſondern für die Anſchauungen der großen

Mehrheit der württembergiſchen Pietiſten iſt ſein 1819 erſchienenes Schriftchen: „Ueber die Pietiſten“, deſſen Tendenz das böhmiſche Motto ausſpricht: „Ein Chriſt hat keine Sekte, er kann mitten unter den Sekten wohnen und ihren Gottesdienſten beiwohnen, und hängt doch keiner an; er hat nur eine einzige Wiſſenſchaft, die iſt Chriſtus in ihm, und ſucht nur einen Weg, die Begierde nach dem Leben Chriſti.“ Mißbilligend ſpricht ſich Barth namentlich darüber aus, daß ſich die Frommen gegen äußere Bildung oft ſo ängſtlich verſchließen. Daß er bei ſolcher Neigung zu ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit ſich den eigentlichen Univerſitätsſtudien zu wenig widmete, geſtand Barth ſelbſt bei ſeinem Abgange von der Hochſchule im J. 1821, und es ſprach ſich dieß auch in dem bezeichnenden Stiftszeugniß aus: in errores mysticismi delapsus!

Als Vikar an verſchiedenen Gemeinden trat er in freundliche Beziehungen zu den Hauptrichtungen des württembergiſchen Gemeinſchaftsweſens, den Michelianern, Pregizerianern, Herrnhutern und alten (Bengel'ſchen) Pietiſten; namentlich begann er als Pfarrverweſer in Effringen im Jahre 1822 durch Conferenzen gleichgeſinnter Geiſtlicher und durch Erbauungsſtunden, die von weither beſucht wurden, jene Wirkſamkeit im Schwarzwald, die 40 Jahre ſeines Lebens ausfüllte. Im Jahre 1824 machte er eine Reiſe durch Deutſchland, verweilte beſonders in Herrnhut, Berlin und im Wupperthale und kehrte reich an denkwürdigen Bekanntſchaften, mit erweitertem Blick und einer Mappe voll ſelbſtgezeichneter Porträts zurück. Im Dezember zum Pfarrer in Möttlingen bei Calw ernannt, entwickelte er eine reiche Thätigkeit bei Alt und Jung; die Jugend ſuchte er auch durch Räthſel und Bilder zur Schriftkenntniß zu führen. Mit Brandt, dem Herausgeber der Schullehrerbibel und des homilet.-liturgiſchen Correſpondenzblattes, trat er in fruchtbaren Verkehr und ſuchte ſich namentlich mit den Vätern der neueren evangeliſchen Kirche Württemberg's, einem Bengel, Oetinger, Hahn u. A. bekannt zu machen. Eine Frucht dieſes Studiums ſind die 1828 ff. erſchienenen „ſüddeutſchen Originalien“, Bengel, Oetinger, Flattich, Ph. M. Hahn, Hoſch u. A., in 11 Heften, eine Schrift, die eine zu ihrem beſchränkten Umfang in keinem Verhältniß ſtehende weitgreifende Wirkung hatte. In der Vorrede zum erſten Heft ſpricht der Herausgeber das „Behagen des Gefühls“ aus, fremde Arbeit ſo freiweg lobpreiſen und von dem Büchlein ſagen zu dürfen, es wiege mehr als eine ganze Michaelismeſſe. Die drei Erſtgenannten haben das ganze 18. Jahrhundert mit- und nacheinander durchlebt und waren von entſchiedenſtem Einfluß auf das chriſtliche Leben deſſelben. Oetinger „könne man den Magus im Süden nennen, und ſtände ihm dieſer Name noch beſſer als dem nordiſchen; denn ſiehe, hier iſt mehr als Hamann!“ Wirklich war es kein geringes Verdienſt, auf dieſe Männer aufmerkſam zu machen, die nach Auberlen's treffendem Wort „vollen Ernſt machten mit der theologia regeneratorum und mit einer inſtinktiven, genialen Kraft und Höhe des Geiſtes die reale Erkenntniß des geſammten göttlichen Welt- und Heilsplans ausſprachen und der Mit- und Nachwelt zum Bewußtſeyn brachten.“ Die reichen Auszüge aus ihren Schriften weckten das Verlangen nach vollſtändigerer Bekanntſchaft mit dem Leben und Wirken dieſer Männer, das auch in den nächſten Jahrzehnten durch Burk, Paulus, Ehemann u. A. befriedigt wurde. Als ein Recenſent der ſüdd. Orig. in der Jen. Lit.-Ztg. ſich wunderte, daß man Broſamen von ſolchen Männern aufleſe, die „ſo ſchlechte Styliſten“ geweſen, entgegnete Barth, er ſey des Glaubens, daß auch ſchlechte Styliſten *στύλοι τῆς ἐκκλησίας* ſeyn können; dem Bedenken, ihre Ausſprüche enthalten mehr Bizarres und Paradoxes, als rechtgläubigen Theologen zuſtehe, hielt er die Erklärung entgegen, ſie verdienen alle Achtung und Prüfung, weil ſie, wenn auch vielleicht nicht ganz rechtgläubig, doch recht gläubig geweſen. Aus Barth's Pfarramt iſt noch anzuführen, daß er 1827 einen jüdiſchen Proſelyten unterrichten und taufen durfte, daß er zur Errichtung einer Kinderrettungsanſtalt in Stammheim weſentlich beitrug, die Herausgabe des Calwer Miſſionsblattes im J. 1828 begann und durch ſeine conciſe und doch lebendige Faſſung demſelben eine große Wirkſamkeit verſchaffte. Nicht wenige Jünglinge verdanken Barth die Anregung zur Betretung der Miſſions-

laufbahn; ſeine Empfehlung galt in Baſel für das beſte Zeugniß. Obwohl auch nach anderen Seiten hin mit den verſchiedenen Miſſionsgeſellſchaften in freundlichen Beziehungen ſtehend, blieb er doch Baſel, als dem Mittelpunkte, am innigſten zugewandt. Als es ſich einmal darum handelte, ob nicht die Betreibung der Miſſionsſache von Baſel nach Württemberg zu verlegen ſey, theils weil von hier der Anſtalt die meiſten Lehrer und Zöglinge zufließen, theils um dem Lande den unmittelbaren Segen zuzuwenden, endlich um confeſſionellen Bedenken der reformirten Schweiz gegenüber zu begegnen, vereinigte ſich Barth mit Spleiß in Schaffhauſen gerade auf dem Grund der Mannichfaltigkeit der Gaben und Eigenthümlichkeiten beider Kirchen für die Belaſſung in Baſel. Die ihm öfters angebotene Inſpektion des Miſſionshauſes aber nahm er, um dem Ganzen in unabhängiger Weiſe dienen zu können, nicht an. Die Jahresfeſte in Baſel und Beuggen beſuchte und belebte er regelmäßig; ſeine Reden und Lieder galten Jahrzehnte lang als die Würze dieſer Tage.

Wie Barth als Prediger einer edlen Popularität ſich befliß, den Schrifttext mit Feinheit und Sorgfalt entwickelte, nicht ſelten Züge und Nebenpunkte heraushebend, die ſonſt der Aufmerkſamkeit entgehen, mehr ruhig überzeugend und Freude und Achtung für das Wort Gottes weckend, als durch gewaltige Schläge erſchütternd, ſo feſſelte er als Miſſionsredner durch reiche Mittheilungen aus dem Schatze ſeiner in's Einzelnſte gehenden Kenntniß vom Zuſtande der Heidenwelt und der Wirkſamkeit der Miſſionare, durch ſeine lebensvollen, bei allem Farbenreichthum doch jeder Uebertreibung abholden, ſtets das Gepräge der Wahrheit tragenden Gemälde. Wie ſehr ihm die genaueſte Bekanntſchaft mit den Sitten und Gewohnheiten der Heiden, die Kenntniß ihrer Wohnplätze, der ſie umgebenden Thier- und Pflanzenwelt, kurz die Miſſionsgeographie am Herzen lag, das beweiſen namentlich die reichen Sammlungen, die er durch Beiträge aus allen Erdtheilen zuſammengebracht hatte und von denen er wieder den freigebigſten Gebrauch durch großartige Geſchenke beſonders an die Naturalienkabinette großer Städte machte. Als er eine Sendung nach der anderen an die Naturalienſammlung in Stuttgart machte, konnte er ſagen: der König habe ſchon ſo manchen Miſſionszögling vom Waffendienſt freigeſprochen, daher es billig ſey, daß die Miſſion ſich auch auf kleine Gegendienſte beſinne und namentlich auch zeige, daß ſie nicht, wie Manche ihr vorwerfen, ohne Sinn für weitere Anſchauungen und Förderung der Wiſſenſchaft ſey. Seine Verdienſte in dieſer Richtung, wie um Unterricht und Jugendbildung wurden durch eine größere Zahl von Orden, als ſie wohl je einem Theologen verliehen wurden, nicht bloß von proteſtantiſchen deutſchen und außerdeutſchen Fürſten, wie den Königen von Preußen, Württemberg, den Niederlanden, ſondern auch von den katholiſchen Monarchen Oeſterreichs und Bayerns, ja von dem Kaiſer von Rußland anerkannt. Wie die Miſſion mit ihren in die weiteſte Ferne gehenden Beſtrebungen, wie die Berührung mit Chriſten der verſchiedenſten Länder und Bekenntniſſe, namentlich auch Englands, in ihm einen weltbürgerlichen Sinn geweckt und ausgebildet, ſo hatte ſeine ganze Anſchauung und ſein Wirken für das Reich Gottes die Union, das Neben- und Miteinanderwirken der Redlichen der verſchiedenen evangeliſchen Bekenntniſſe zur Vorausſetzung, und es irrte ihn nicht, wenn ſich manche ſtrenge Confeſſionelle an ſeiner Weitherzigkeit ſtießen. Er nahm an der evangeliſchen Allianz wie am Kirchentag aufrichtigen Antheil. Schon 1835 ſprach er es in ſeinem gedankenreichen Schriftchen: „Zwieſpalt und Einung der Glaubigen", aus; es ſey „eben ſo einſeitig, zu behaupten, daß alles Licht durch die Kirchenfenſter hereinfalle, als daß die Kirchenfenſter finſter machen. Der Eine ſtrebe mehr nach der Erkenntniß alles Wiſſenswürdigen, der Andere mehr nach der Einfältigkeit auf Chriſtum. Wer hat Recht? Beide. Wir drehen uns wie Planeten um die eigene Achſe, um auf allen Seiten erleuchtet zu werden; ſo geht Jeder ſeine Bahn; wenn er nur mit der Sonne wandelt und ſein Licht von ihr empfängt! Dem Einen wird Chriſtus *für* uns ſein Ein und Alles, dem Anderen geht er auf als Chriſtus *in* uns. Dieſer freut ſich der unbedingten Gnadenwahl, Jener

hofft von der allüberwindenden Liebe eine völlige Wiederbringung. Das Sektenwesen hat die Kirche vor dem Schlafen bewahrt; reibt sich auch Einer am Anderen, so gibt's Feuer. Wie der Unternehmer eines großen Werkes die einzelnen Artikel an verschiedene Gelehrte zur Bearbeitung austheilt, so hat der große Herausgeber der christlichen Encyklopädie (Gesammtunterricht) einer Schule diese, einer anderen jene Aufgabe vorzugsweise zu lösen gegeben. Füllen wir den Riß mit Liebe aus und werden wieder katholisch, nicht im Sinne der Confession, sondern in der Liebe zu Allen, die mit uns an den Einen Herrn und Heiland von Herzen glauben. Der priesterliche Sinn geht immer auf Vereinigung, und der wahre Priester ist ein Brückenmacher (pontifex). Welch ein Jammer, daß sogar die Communion der inneren Union Abbruch thun muß! Schlaget ihr auch, ihr anders gesinnten Brüder, die Hand der Vereinigung aus, die ich euch reiche, ich werde sie doch so lange liebend zu euch hinüberstrecken, bis sie erstarrt." — Barth befand sich so innerlich, wie auf seinem praktischen Standpunkte im vollsten Einklang mit den Männern der Wissenschaft, wie Jul. Müller, Twesten (s. Bd. XVI. S. 680), die auch keineswegs behaupten, daß alles Streiten zwecklos sey, daß es vielmehr dazu diene, auch die andere, bisher übersehene Seite zur Anschauung zu bringen. Schließlich werde man doch an eine Gränze kommen, bei der man entweder auf alle Einigung verzichten oder sich dazu verstehen müsse, auf Grund dessen, worin man einverstanden ist, eine Einigung zu versuchen, sey's in gottesdienstlicher Hinsicht, sey's in gemeinschaftlichen Bestrebungen, wie Bibelverbreitung, Mission u. dergl. In letzterer Hinsicht ist bekannt, daß die Basler Mission diesen unionistischen evangelischen Standpunkt festhielt und Württemberg, in dem sich seit der Reformation ein durch schweizerische Einflüsse temperirtes Lutherthum entwickelt und erhalten hat, ihr namentlich unter Barth's Vermittelung treu zur Seite blieb.

Eine besonders erfolgreiche Thätigkeit Barth's, die christlich-pädagogische, die er schon als Pfarrer in Möttlingen übte, noch mehr, als er diese Stelle im J. 1838 aufgab und nach Calw zog, bot ihm der von ihm gestiftete Traktatenverein, beginnend mit kleinen Kinderschriften, namentlich Erzählungen, in welchen Barth der süßlich-moralisirenden Weise der Zeit, wie sie namentlich der sonst verdienstvolle Christoph Schmid vertrat, entgegenwirkte und an die sich (von 1832 an) eine Reihe von ebenso wohlfeilen als brauchbaren Schulbüchern anschloß, als deren erstes die „zweimal 52 biblische Geschichten für Schulen und Familien" erschien. Barth hatte einen besonderen Trieb und eine nicht geringere Begabung, auf die Kinderwelt und Jugend zu wirken. „Wer die Kinderwelt zu gewinnen weiß" — dieß stand ihm fest —, „der sichert sich den mächtigsten Einfluß auf die künftigen Generationen." Für die Kinder sey aber auch nur das Beste gut genug. Unvermerkt und ohne sie aus ihren kindlichen Anschauungen herauszureißen, wußte er die Kleinen zu fassen und durch eine Fülle von Anspielungen aus ihrem nächsten Kreise für das Höchste, das Reich Gottes und die demselben zuführende Gesinnung zu gewinnen. In den „biblischen Geschichten" gibt er den Stoff nicht, wie Viele für unumgänglich erachten, vollständig und ausschließlich mit den Bibelworten selbst, sondern in freier, plastischer, vorherrschend zwar textmäßiger, aber eine sinnige Erklärung und anregende Bemerkungen nicht ausschließender Weise. Die 157 Auflagen bis zum Jahre 1863 zeugen für den rechten Ton, den er getroffen. Auf sie folgten die Kirchengeschichte, Weltgeschichte, biblische Geographie, Naturgeschichte, Geschichte von Württemberg, ein Lesebuch, Rechenbuch, Seelenlehre, Festbüchlein u. A.; im Ganzen über 30 Werke unter Mitwirkung von Schubert, Zeller, Hochstetter, Blumhardt, Redtenbacher, Weitbrecht (dem Verfasser der geschätzten christlichen Glaubenslehre in 3 Bänden) u. A. Das umfangreichste Verlagswerk war das 1849—50 erschienene „Handbuch der Bibelerklärung für Schule u. Haus", 2 Bde. 103 Bogen; zweite Aufl. 1856, das bei seinem geringen Preis (1 Thlr. 12 Gr.) große Verbreitung fand und sich besonders dadurch empfiehlt, daß sowohl die Lehr- und prophetischen Schriften des Alten Testaments in den Rahmen der geschichtlichen, als die Briefe des Neuen Testa-

ments in die betreffenden Abschnitte der Apostelgeschichte und die weitere Chronologie eingereiht sind. Der Auslegung der Propheten des Alten Testaments ist eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die „Bibelerklärung" ist in mehrere selbst außereuropäische Sprachen, die biblische Geschichte in 20 europäische, 18 asiatische, 7 afrikanische, 2 amerikanische und 3 Südsee-Sprachen übersetzt. Die Herstellung dieser Werke war nur durch namhafte Unterstützung christlicher Freunde, zum Theil sehr hochstehender, möglich. Noch haben wir einer besonders verdienstlichen literarischen Arbeit Barth's zu erwähnen, der „Jugendblätter, Monatsschrift zur Förderung wahrer Bildung", im J. 1836 begonnen und bis zu seinem Tode von ihm fortgeführt (seitdem von Dr. Gundert, Stuttgart, Steinkopf). „Wie er es fast bei allen seinen Unternehmungen der Thätigkeit der Welt abgelauscht hatte, was als literarisches Bedürfniß der Zeit erschien, und dann bemüht war, durch tüchtige, in christlichem Geiste gehaltene Leistungen die geeigneten Kräfte in der Nähe und Ferne aufzusuchen, dasselbe zu befriedigen, so war es auch bei dieser Zeitschrift, die für eine Menge von Volks- und Jugendbibliotheken zur segensreichen Grundlage geworden ist" (Burk, Herausgeber des „Christenboten"). Wie Luther es schon aussprach, „daß durch das Evangelium nicht sollten alle Künste zu Boden gestoßen werden, wie etliche Aberchristliche fürgeben, sondern ich wollte gern alle Künste sehen im Dienst dessen, der sie erschaffen und gegeben hat", hielt es Barth für eine Aufgabe der christlichen Pädagogik und Literatur, alle Kräfte des Menschen, als eines organischen Ganzen, zu wecken und der Jugend besonders in dem wichtigen Alter von 12—18 Jahren den ganzen Weg der Wahrheit und Gottseligkeit, nicht bloß der Verstandeserkenntniß zu öffnen — und sie auf ihm zu leiten. Kundige erkennen an, daß die Vielseitigkeit der „Jugendblätter", der Reichthum passender Mittheilungen aus der Natur und Geschichte, Länderkunde, Technologie u. s. w. kaum größer, die Darstellung nicht leicht frischer und fesselnder seyn könnte. Die christlich männliche Haltung erinnert an die besten Zeiten des wieder erwachenden Deutschlands, ehe sich der Einfluß einer verweichlichenden, kränkliche Frühreife fördernden Literatur auf dem Gebiete der Jugendschriften nur allzu sehr eingedrängt.

Barth's dichterische Anlage spricht sich in zahlreichen poetischen Ansprachen in den Jugendblättern, in Missions- und Festliedern, Natur- und Gelegenheitsgedichten aus; mehrere seiner Missionslieder fanden Aufnahme in die neueren evangelischen Gesangbücher. Die sinnreiche Beziehung von Erscheinungen der Natur und des gewöhnlichen Lebens auf die höhere Welt und das Reich des Geistes erinnert nicht selten an Scriver, der gesunde Humor in seinen Erzählungen an Schubert und Hebel. Namentlich aber zog sein persönliches Auftreten auch solche an, die nicht in allen Ansichten und Bestrebungen mit ihm übereinstimmten. Der durch innerlichen Ernst und ruhige Bescheidenheit gemilderte Witz, eine vielseitige, durch immer neue Forschungen und Studien erweiterte Bildung, die ächt schwäbische Herzlichkeit und Offenheit, mit der er Menschen der verschiedensten Standes- und Bildungsstufen begegnete, machten seinen Umgang vor Vielen anziehend, und sein Haus in Calw war zeitenweise eine wahre Wallfahrtstätte für Gäste aus allen Ländern und Gesellschaftskreisen. Oft mußte er in der Nacht Arbeiten hereinbringen, für die ihm der Tag keine Zeit gelassen.

Barth war unverehelicht geblieben; in den ersten Jahren hatte seine Mutter sein Hauswesen besorgt; später konnte er denen, die ihn über seinen Cölibat zur Rede stellten, lächelnd erwiedern: er habe keine Zeit zum Heirathen. Vertrautere wußten, daß eine eigene Lebensschickung, nicht Vorliebe ihn im ehelosen Stande festgehalten.

Fragen wir endlich nach dem Wesentlichen der theologischen Anschauungen Barth's, so weit es sich nicht aus dem Bisherigen ergibt, so nehmen wir wohl mit Recht an, daß Menken (Bd. IX. S. 300 ff.) einen unverkennbaren Einfluß auf sie geübt. Sie waren außer der Versöhnungslehre vorherrschend den prophetischen Lehrstücken, der Vollendung des Ganzen, wie der Einzelnen mit der Wiederkunft Christi zum Gericht, überdieß aber dem in Württemberg ziemlich verbreiteten Theologumenon der ἀποκατάστασις

zugewandt, ohne daß er jedoch die letztere den an der Kirchenlehre Festhaltenden aufzudringen beflissen war. Schon in den „süddeutschen Originalien“ führt er Bengel's Ausspruch an: wer von der ἀποκατάστασις Einsicht habe und es aussage, schwätze Gott aus der Schule; die Augsburg. Confession improbire mit Recht die, welche sie lehren, denn das würde der gefährlichsten Sicherheit Thür und Thor öffnen. Eine schon öfter aufgetauchte Ansicht über den מלאך יי sucht Barth in der 1839 erschienenen, an Schelling gerichteten Schrift: „der Engel des Bundes“, zu vertheidigen; die Engelwerdung des Logos sey als die seiner Menschwerdung vorangehende Offenbarungsphase anzusehen. Eine treffliche kirchengeschichtliche Monographie ist das in der Christoterpe 1838 erschienene Lebensbild des italienischen Protestanten G. Caraccioli (vgl. Bd. II.). Ueberhaupt schloß er sich bei aller praktischen Beschäftigung gegen keine geistige Richtung, gegen keine wichtigere Erscheinung auch auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft ab. Er war und blieb, wie sein Freund W. Hoffmann sagt, ein „Mann gläubiger That“, der aber auch, wie jene Vormänner, die er uns zuerst wieder in's Gedächtniß zurückgerufen, das evangelische Glaubensprincip nach der Seite des Erkennens hin durchzuführen bemüht war. „An der Wiederemporbringung und Verherrlichung des ewigen Wortes Gottes mitzuarbeiten, ist die Aufgabe meines Lebens und Wirkens“, sagt er in der Vorrede zu seinen 1836 erschienenen „christlichen Gedichten“. Die theologische Fakultät zu Tübingen ehrte ihn im J. 1838 durch die Doktorwürde.

Mit seinem 60. Lebensjahre stellte sich für ihn das Bedürfniß einer Erleichterung in den Geschäften ein, und er fand in Missionär Gundert den treuen Mitarbeiter und späteren Nachfolger in der Redaktion namentlich seiner Journale. Nachdem Barth die ethnographische Sammlung an das neuerbaute Missionshaus in Basel abgegeben, seine Bibliothek dem Calwer Verlagsvereine vermacht, und andere Anordnungen getroffen hatte, befiel ihn nach manchen Anstößen seiner Gesundheit in Folge von Atrophie der Herzwandungen am 27. Sept. 1862 eine Lähmung der rechten Seite. Kaum vermochte er noch Weniges zu diktiren und begehrte, daß man ihn in der Stille lasse; das Alte wisse er schon, Neues wolle er nicht mehr hören. Wenn man ihm von der Aussicht auf die Seligkeit von Kronen sagte, wieß er es trocken ab: „Nichts da, aus Gnaden selig werden, ist genug!“ Er gehe ganz arm hinüber; „doch langt's!“ — Am 12. November entschlief er, nachdem ihn ein Schlag gerührt, kampflos. Seinem Wunsche gemäß fand er seine Ruhestätte in Möttlingen im Grabe seiner unvergeßlichen, im J. 1828 daselbst verstorbenen Mutter. So lange die evangelische Kirche in der Verherrlichung des Namens Jesu, in der Rettung und Beseligung der Menschheit ihre Aufgabe und ihr Ziel erkennt und innere und äußere Mission nicht bloß Namen sind, wird Barth's Name von dem besten Klange und sein Gedächtniß im Segen bleiben.

Vgl. Barth's Lebensabriß im Calwer Missionsblatt für 1863. Nr. 1. — Neue evangel. Kirchenztg. 1862. Nr. 48. — Süddeutscher Schulbote. 1863. Nr. 16 u. 19. (Barth's Verdienste um die Schule vom Diak. Rieger). Hartmann.

Baur, Ferd. Christ., siehe am Schlusse dieses Bandes.

Bayern. (Nachtrag.) Es sind seit dem Erscheinen des betreffenden Artikels in der Real-Encyklopädie zwei werthvolle Schriften über die Geschichte der evangelischen Kirche von Bayern erschienen: 1) Lorenz Kraußold, Dr. phil., Consistorialrath und Hauptprediger in Bayreuth, Geschichte der evangelischen Kirche im ehemaligen Fürstenthum Bayreuth. Erlangen 1860; 2) E. F. H. Medicus, evangel.-lutherischer Pfarrer zu Kalbensteinberg bei Gunzenhausen, Geschichte der evangelischen Kirche im Königreich Bayern diesseits des Rheins. Erlangen 1863.

Beck, Jakob Christoph, geboren den 1. März 1711 in Basel, gestorben ebendaselbst den 17. Mai 1785, nimmt in der Gelehrtengeschichte Basel's, die er selbst handschriftlich bearbeitet hat*), eine nicht unbedeutende Stelle ein. Er bekleidete erst

*) Das Manuskript findet sich in der Frey-Grynäischen Bibliothek daselbst.

(seit 1737) die Professur der Geschichte und (seit 1744) die der Dogmatik (locorum communium) auf der Universität seiner Vaterstadt. Seine Synopsis Institutionum universae Theologiae naturalis et revelatae, dogmaticae, polemicae et practicae, in usum auditorii domestici, Bas. 1755)*) bildete ein halbes Jahrhundert das dogmatische Lehrbuch, über welches in Basel docirt und disputirt wurde, und ist für die Geschichte der Dogmatik nicht unbedeutend, insofern es die Uebergangsperiode aus der streng orthodoxen Confessionstheologie in die freiere biblische Lehrweise, im Geiste eines S. Werenfels (s. den Art.) auf würdige Weise repräsentirt**). — Auch sein vollständiges biblisches Wörterbuch oder Real- und Verbalconcordanz" (Basel 1770. 2 Th. in Fol.) hat sich lange Zeit neben dem Büchner'schen Werke im Gebrauch erhalten. Der Verfasser hielt sich dabei an die Luther'sche Uebersetzung, jedoch auch mit Berücksichtigung anderer Uebersetzungen, wie der Zürcher, ging aber überall mit großer Gewissenhaftigkeit auf den Grundtext zurück. — In dem Streite mit den Separatisten trat Beck, aber mit Würde und Mäßigung, denselben entgegen in der Schrift: „Ungrund des Separatismus" (Basel 1753). Von seinen historischen Leistungen sind zu erwähnen die Zusätze zu Iselin's Lexikon, die Bearbeitung von Wurstisen's Basler Chronik (im Auszug) und die Herausgabe eines Compendiums der alttestamentlichen Kirchengeschichte. (Basel 1779). Auch gab er als Lektor des Frey-Grynäischen Institutes eine beträchtliche Anzahl von Dissertationen heraus (vgl. Athen. Raur. p. 64 und das oben citirte Programm). Hagenbach.

Benoit, Elias, bekannt durch seine Geschichte des Edikts von Nantes, wurde geboren zu Paris den 20. Januar 1640. Nachdem er in dieser Stadt Philosophie und dann zu Montauban Theologie studirt hatte, ward er 1665 Pfarrer zu Alençon. Hier stritt er öfters, nicht ohne glücklichen Erfolg, mit mehreren der geschicktesten Vertheidiger des Katholicismus. Einer dieser letzteren, der Jesuit de la Rue, der dem reformirten Prediger bei weitem nicht gewachsen war, regte das katholische Volk gegen die Protestanten auf; die Kirche wurde von diesen Fanatikern erstürmt, jedoch muthig vertheidigt. Die Reformirten verdankten es der Milde des Intendanten der Provinz, daß sie wegen ihres Widerstandes nicht zur Strafe gezogen wurden; einer von ihren Pfarrern jedoch wurde abgesetzt. Bei der Revokation des Edikts von Nantes mußte Benoit Frankreich verlassen und sich nach den Niederlanden zurückziehen; er wurde Pfarrer zu Delft und starb daselbst den 15. Nov. 1728. Er war ein friedfertiger, sanfter, bescheidener Mann, der den Streit nicht suchte, ihn aber auch nicht floh. Unter seinen Schriften ist die wichtigste seine „Histoire de l'édit de Nantes", Delft, 1693 u. 95. 5 Bde. 4°. Sie enthält viel Merkwürdiges, ist mit vieler Genauigkeit abgefaßt, gibt eine Anzahl von Dokumenten und bleibt daher eine der besten Quellen für die Geschichte der reformirten Kirche in Frankreich. Der P. Thomassius vom Oratorium schrieb dagegen ein Werk, in dem er die Handlungsweise Ludwig's XIV. dadurch rechtfertigt, daß er sie mit der der ersten christlichen römischen Kaiser gegen die damaligen Häretiker vergleicht. C. Schmidt.

Bentley, Richard, gehört zu den ausgezeichneten Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts, welche, das Studium der Theologie und Philologie verbindend, sich durch das, was sie leisteten, um beide Wissenschaften große Verdienste erwarben. Bentley war den 27. Januar 1662 zu Oulton, einem Dorfe im westlichen Theile von Yorkshire geboren, wo sein Vater, Thomas Bentley, ein wohlhabender Hufschmidt, in geachteten Verhältnissen lebte. Seine Mutter, eine Frau von klarem Verstande und guten Kenntnissen, war die Tochter eines Majors, Richard Willis, der unter dem Könige Karl I. gedient hatte; ihr und dem mütterlichen Großvater verdankte der Knabe die Bildung seines Karakters und den ersten Unterricht in den Anfangsgründen der engli-

*) Schon früher (1757) waren von ihm Fundamenta Theolog. natur. et revelatae erschienen.

**) S. Schweizer Centraldogmen II. S. 158 und mein Program: „Die theologische Schule Basel's und ihre Lehrer. Basel 1860. 4°. S. 46 ff.

schen sowie der lateinischen Sprache. Da er hierbei vorzügliche Fähigkeiten und große Lernbegierde zeigte, wurde er frühzeitig auf die lateinische Schule der benachbarten Stadt Wakefield gebracht, wo er sich bald durch seine außerordentlichen Fortschritte, besonders in den alten Sprachen, vor allen Mitschülern so sehr auszeichnete, daß er schon im J. 1676, als er kaum das funfzehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte, in das Johanniscollegium (St. John's College) zu Cambridge aufgenommen werden konnte. Indem er hier seine Beschäftigung mit der griechischen und lateinischen Sprache fortsetzte, betrieb er mit dem angestrengtesten Fleiße das Studium der Theologie, namentlich der biblischen Exegese, und erhielt, nachdem er Baccalaureus geworden war, im J. 1683 die Stelle eines Oberlehrers an der kleinen Schule zu Spalding in Lincolnshire. Doch fühlte sich sein höher strebender Geist in diesem engen Wirkungskreise so beschränkt, daß er denselben mit Freuden schon nach wenigen Monaten wieder verließ und der Aufforderung des Dr. Stillingfleet folgte, der ihn zum Begleiter und Aufseher seines Sohnes auf einer der englischen Universitäten, deren Wahl er ihm freistellte, bestimmte. Bentley wählte Oxford, weil er daselbst die literarischen Schätze, hauptsächlich die an Handschriften reiche bodlejanische Bibliothek zu seiner eigenen weiteren Fortbildung zu benutzen wünschte. Die anhaltende Beschäftigung mit den dortigen Handschriften legte den Grund zu seinem ganzen Studienplane und bewirkte, daß er neben der Theologie unter den philologischen Wissenschaften vorzüglich die Kritik in den alten Sprachen zu seiner Lebensaufgabe wählte. Im Jahre 1684 erwarb er sich bei seinem Collegium die Würde eines Master of Arts, worauf er 1689 auch in das Wadham-College der Universität Oxford aufgenommen wurde (vergl. A. Wood in den Fastis Oxon. am Ende des zweiten Buchs, der ihn deshalb als einen vielversprechenden gelehrten Mitbürger aufführt). Schon längst als Familienmitglied seines Gönners Stillingfleet, der mittlerweile Bischof von Worcester geworden war, betrachtet, erhielt er von demselben 1692 die Stelle eines Hauskaplans und eine Präbende bei dessen Kirche. Um diese Zeit machte er sich dem Auslande zuerst als Philolog und Kritiker durch seine Epistola ad Joan. Millium, den berühmten Theologen von Oxford, so rühmlich bekannt, daß man ihn als ein neues, glänzendes Gestirn auf dem Gebiete der philologischen Literatur in England pries. Aber auch als gelehrter Theologe und Kanzelredner erwarb er sich damals großen Ruhm und allgemeine Anerkennung, da er in der vom Ritter Boyle zur Vertheidigung der natürlichen und geoffenbarten Religion gegründeten Stiftung zum ersten Redner gewählt ward und seine Reden sowohl von den Vorstehern der Anstalt sehr gelobt, als auch von den nachfolgenden Rednern als stehende Muster betrachtet wurden. Im Anfange des Jahres 1694 zum Aufseher über die königliche Bibliothek zu St. James (Keeper of the Royal Libraries) ernannt, sorgte er nicht nur gewissenhaft für Ordnung und Bereicherung derselben, sondern widmete auch die ihm verstattete freie Zeit der klassischen Gelehrsamkeit. Vorzüglich waren es unter den griechischen und lateinischen Schriftstellern Philostratus, Hesychius und Manilius, mit denen er sich eifrig beschäftigte. Indessen gab die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er sein Amt als Bibliothekar verwaltete, wider seinen Willen die Veranlassung zu einem literarischen Streite mit einem jungen Gelehrten, Charles Boyle, nachmaligen Grafen Orrery, und dessen zahlreichem Anhange über die den Phalaris und anderen älteren Griechen zugeschriebenen Briefe und über Aesop's Fabeln, deren Unächtheit er in einer mit eben so viel Geist als gründlicher Gelehrsamkeit geschriebenen Abhandlung („A Dissertation upon the Epistels of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides and others, and the Fables of Aesop") bewies.

Nachdem Bentley schon im J. 1696 von der Universität Cambridge rite zum Doktor der Theologie ernannt war, erhielt er 1700 die reichlich besoldete Stelle eines Vorstehers des Dreieinigkeits-Collegiums (Master of Trinity) und wurde 1701 Archidiakonus zu Ely, worauf er sich verheirathete und ein durch Wohlstand gesichertes, glückliches Familienverhältniß begründete. Seitdem nahm sowohl der gesellige Verkehr

mit den Seinigen und mit wenigen auserwählten Freunden, als die vielfach zerstreuende Thätigkeit seiner amtlichen Stellung seine Zeit so sehr in Anspruch, daß er die Beschäftigung mit den alten klassischen Schriftstellern, wie er selbst versichert, nur zur Erholung betreiben konnte. Dazu kam ein verdrießlicher Rechtsstreit, der sich seit 1709 über Verwendung der Gelder des Collegiums und willkürliche Anordnungen, sowie über Beeinträchtigung der akademischen Verfassung von Seiten der jüngeren Mitglieder gegen ihn entspann, welcher zwar nach vielen gewechselten Streitschriften endlich im J. 1731 zu seinen Gunsten entschieden wurde, doch viel dazu beitrug, ihm die zu ausführlicheren wissenschaftlichen Arbeiten nöthige Gemüthsruhe auf einige Zeit zu rauben. Daß er dessenungeachtet während dieser Streitigkeiten im J. 1710 seine kritischen Bemerkungen über zwei Lustspiele des Aristophanes und unter dem Namen Phileleutherus Lipsiensis seine Verbesserungen der Fragmente des Menander und Philemon, sowie im Jahre 1711 die erste Ausgabe seines trefflichen Horaz, zu dem die mit Anmerkungen beschriebenen Blätter einzeln noch naß in die Druckerei gingen, veröffentlicht, ist ein glänzender Beweis seines ausgezeichneten Geistes. Im Jahre 1716 wurde Bentley mit vermehrtem Gehalte endlich zum Professor der Theologie an der Universität zu Cambridge ernannt. Doch gerieth er auch in dieser Stellung schon im nächsten Jahre in einen neuen heftigen Streit, als er bei einer ihm vom Könige Georg I. übertragenen Creation einiger Doktoren der Theologie außer dem gewöhnlichen Honorare von jedem Einzelnen noch ein Goldstück verlangte und trotz der Widerreden auf seiner Forderung hartnäckig bestand. Da er durchaus nicht nachgeben wollte, ward er durch den Vicekanzler seiner akademischen Würden eine Zeit lang beraubt und dann wegen Ungehorsams förmlich entsetzt. Indessen ward er nach einer bündigen Darlegung seines Rechts beim Könige 1728 nicht nur in alle seine Würden wieder eingesetzt, sondern erhielt auch für erlittene Beeinträchtigung einen angemessenen Schadenersatz. Seitdem beschäftigte er sich mit einer auf genaue Vergleichung der ältesten und besten Handschriften gegründeten Ausgabe des Neuen Testaments, gab aber, als ihm dies Unternehmen durch allerlei nichtige Einwendungen seiner Neider und durch scheelsüchtige Verdächtigungen verleidet ward, die theologischen Studien auf und widmete seine Zeit in behaglicher Ruhe der Lektüre des Homer und einiger römischen Dichter, sowie der bisher nur von Einzelnen beachteten Metrik, um die er sich dadurch die größten Verdienste erwarb, daß er sie durch wissenschaftliche Begründung in ihre grammatisch und kritisch viel entscheidenden Rechte einsetzte (vgl. G. Hermanni Dissert. de Rich. Bentleio ejusque editione Terentii. Lips. 1819. 4.). Die späteren Jahre seines Lebens verweilte er, der Vernachlässigung seines Berufes nicht achtend, meistens in London, wo er sich der besonderen Gunst der Königin Karoline erfreute, auf deren Aufforderung er seine letzte kritische Arbeit, die Ausgabe des verlorenen Paradieses von Milton, 1732 unternahm. Jedoch zog ihm dieselbe wegen der oft willkürlichen Behandlung des Textes manchen, zum Theil nicht unverdienten Tadel seiner Landsleute zu.

Bentley starb zu Cambridge im 81. Jahre seines bei fast gleichmäßiger Gesundheit zugebrachten Lebens den 14. Juli 1742 und wurde in der Kapelle von Trinity-College begraben, wo eine einfache Inschrift seine Ruhestätte bezeichnet. Von seinen drei Kindern, welche ihn überlebten, machte sich sein Sohn Richard als Dichter rühmlich bekannt und war seiner ausgebreiteten literarischen Kenntnisse wegen mehrere Jahre lang des Vaters Nachfolger in der Bibliothek von St. James; die jüngere seiner beiden Töchter, Johanna, von dem Dichter Byron in einer beliebten Schäfer-Ballade als Phöbe gefeiert wurde später an einen Cumberland verheirathet, der als Lord Bischof von Kilmor in Irland starb; sie ist die Mutter des gelehrten Literators und bekannten Dramatikers Richard Cumberland, dessen „Denkwürdigkeiten" wir schätzbare Nachrichten aus dem Leben seines Großvaters verdanken.

Bentley's geistige Ueberlegenheit und größtes Verdienst ist ohne Zweifel auf dem philologischen Gebiete zu suchen. „Er ist" — sagt ein gründlicher Kenner der Lite-

ratur — „der großartige Pfleger der höheren Kritik, dazu berufen durch gewaltige Geisteskraft, tief eindringenden natürlichen Scharfsinn, immer regsames Wahrheitsgefühl, ausgebreiteten Kenntnißreichthum und helle und glückliche Ideenverbindung; ein rüstiger Kämpfer, unüberwindlich durch leichte Gewandtheit und feste Beharrlichkeit; einheimisch im klassischen Alterthume, der Sprachen in ihren feinsten Bestimmungen, der Vorstellungen und Ansichten, wie der geschichtlichen Verhältnisse mächtig; in Behandlung dichterischer Werke nicht ohne kühne Willkür, weil reiches Selbstgefühl ihn über die Gerechtsame fremder Eigenthümlichkeit erhob und die Pflicht der ruhig befangenen Entsagung nicht vollständig erkennen ließ; oft rasch und leicht arbeitend, aber selbst in Verirrungen lehrreich und durch folgerichtiges dialektisches Verfahren musterhaft." Doch können wir hier seine Leistungen in der Philologie nicht weiter hervorheben und müssen uns darauf beschränken, nur an die oben schon erwähnte Abhandlung gegen Boyle, an seine kritischen Bemerkungen und Verbesserungen zu dem späteren Chronisten Malelas, zu Aristophanes, Kallimachus, Philostratus, Hesychius, Pollux und zu einigen Schriften des Cicero, sowie an seine Ausgaben des Terentius, Phädrus, P. Syrus, Lucanus, Manilius und vor Allen des Horaz, welche in dritter Auflage zu Amsterdam im Jahre 1728 erschien, zu erinnern. Wie er sich auf dem philologischen Gebiete vorzugsweise der Kritik zuwandte, so folgte er auch in seinen theologischen Arbeiten, auf die ihn sein Beruf zunächst verwies, derselben, seinem Geiste eigenthümlichen Richtung*). Schon von seinem 16. Jahre an scheint er in dem St. John's College, wo er das Studium der Theologie eifrig betrieb, Vorarbeiten zur biblischen Exegese gemacht zu haben. Als er darauf, 24 Jahre alt, 1683 den Sohn des Dr. Stillingfleet als Aufseher nach Oxford begleitete, beschäftigte er sich, wie er selbst erzählt**), eine Zeit lang mit der Anfertigung einer Art von Hexapla, um das Hebräische nicht aus den späteren Rabinern, sondern aus den alten Uebersetzungen zu erlernen, und fügte derselben in einem zweiten Quartbande eine Sammlung von Lesearten und Verbesserungen des Textes hinzu, gleichsam zur Fortsetzung von Capelli Critica sacra. In seinem reiferen Mannesalter, als er den Sechzigern schon nahe war, ging er endlich an die Ausführung seines lange gehegten Vorhabens einer kritischen Ausgabe des Neuen Testaments. Nachdem er mehrere Jahre vorher auf seine eigenen nicht unbedeutenden Kosten in Paris und an anderen Orten die ältesten und bewährtesten Handschriften des Neuen Testaments durch John Walker, ein jüngeres Mitglied von Trinity, und seinen Neffen Thomas Bentley sorgfältig hatte vergleichen lassen, glaubte er aus diesem kritischen Vorrathe den Text nebst der Version des Hieronymus zur ursprünglichen Reinheit wieder herstellen zu können, und kündigte seine neue Ausgabe in einer Schrift unter dem Titel „Proposals for printing a new Edition of the Greek Testament, 1717" (2te Aufl. 1721) an. Indessen traten Conyers Middleton, Zach. Pierce und andere Theologen mit solcher Heftigkeit dagegen auf, daß er sich genöthigt sah, seinen im Jahre 1720 bekannt gemachten Subskriptionsplan wieder zurückzuziehen und alle zum Neuen Testamente mühsam gesammelten Papiere seinem zweiten Brudersohne, dem Pfarrer Dr. Richard Bentley zu Nailstone in Leicestershire, durch testamentarische Verfügung zu hinterlassen***). Aber nicht nur als scharfsinniger Kritiker, sondern auch als bedeutender Kanzelredner hat sich Bentley unter den Theologen seiner Zeit ausgezeichnet. Er trat als solcher zuerst, dazu aufgefordert, in Boyle's Institut auf, und die Reden, welche er da-

*) So wird unter Anderem erzählt, daß er einmal ganz zufällig eine kritische Bedenklichkeit über den Propheten Daniel gegen seine Braut äußerte und darüber in Gefahr kam, ihre Hand zu verlieren.

**) Vergl. Proposals for printing a new Edition of the Greek Test. S. 35 der 2ten Ausgabe vom J. 1721.

***) Vergl. Cumberland's Memoirs p. 72 und eine Stelle in Squire's Vorrede zu Plutarchi Is. et Osir., wo es heißt: „Richardus Bentleius nepos, cui supremae voluntates exsequendae operumque postumorum curam commisit Patruus."

ſelbſt hielt, zeugten eben ſo ſehr von ſelbſtſtändigem Denken, als ſie ſich durch Reinheit der Sprache und Klarheit der Darſtellung empfahlen, weßhalb ſie auch bald allgemein als Muſter galten. Sie erſchienen unter dem Titel „A Confutation of Atheism, or eight Sermons preached at Boyle's Lectures", London 1694. 8°, und wurden nicht nur bis zum Jahre 1739 in fünf ſtarken Auflagen in England verbreitet, ſondern auch gleich nach ihrem erſten Erſcheinen von D. E. Jablonski in's Lateiniſche (Berlin 1696) und ſpäter in's Franzöſiſche und von C. M. Seidel (Hamburg 1715) in's Deutſche überſetzt. Um ſich den Feinden der geoffenbarten wie der natürlichen Religion gegenüber zum Beweiſe des Daſeyns Gottes neben der philoſophiſchen Lehrart auch der mathematiſchen zu bedienen, hatte er ſich vorher mit Iſaak Newton in Briefwechſel geſetzt und ſich dadurch deſſen Achtung und Freundſchaft erworben. Dieß veranlaßte ihn, im J. 1713 als Vertheidiger des wahren Glaubens auch gegen den Freigeiſt Anton Collins in den „Remarks upon a late Discourse of Freethinking in a Letter to F. H. D. D. (Francis Hare, Dr. of Divinity) by Philelautherus Lipsiensis, 1713. 8° aufzutreten, einer Schrift, in welcher er durch Gelehrſamkeit, Gewandtheit des Scharfſinnes und Feinheit des Witzes den für jene Zeit bedeutſamen Kampf mit den ſogenannten Freidenkern für immer entſchied. Mit demſelben Nachdruck, womit er die Atheiſten und Freigeiſter bekämpfte, predigte er aber auch von der Kanzel gegen Katholicismus und römiſche Papiſterei, wodurch er ſelbſt der Hochkirche ſo verdächtig wurde, daß er ſich 1717 öffentlich in: „Reflections on the scandalous Aspersions cast on the Clergy by the Author of the Remarks on Dr. Bentley's Sermons on Popery", vertheidigen mußte.

Eine Auswahl von Briefen Bentley's iſt von Charles Burney unter dem Titel: „Rich. Bentleii et doctorum Virorum Epistolae, partim mutuae. Accedit Rich. Dawerii ad Jo. Taylorum Epistola singularis, London 1807. 4°, jedoch nur in 150 Exemplaren, herausgegeben. Was er übrigens an ſchätzbaren Papieren hinterlaſſen hat, befindet ſich gegenwärtig theils in dem britiſchen Muſeum zu London, theils in der Bibliothek der Univerſität zu Cambridge, und iſt theilweiſe erſt in neueren Zeiten in verſchiedenen Zeitſchriften zum Druck befördert worden.

Literatur. Memoirs of Rich. Cumberland, written by himself. London 1806. — Biographical and literary Anecdotes of Will. Bowyer by John Nichols. London 1782. — Bamberger's biographiſche und literariſche Anekdoten. Bd. II. S. 276. — Biographia Brit. Vol. II. p. 734, nach der 2. Ausgabe von Kippis S. 224 ff. Daraus in der deutſchen Bearbeitung des Niceron Th. IV. S. 391. — Fower's British Biography. Vol. VII. — Herder's Adraſtea. Bd. 5. — F. A. Wolf in den litterariſchen Analekten (Berlin 1816). Nr. I. S. 1 ff. und Zuſätze II. S. 493. — L. Wachler, Handb. der Geſch. der Litteratur (Leipz. 1824.) Th. IV. S. 63 f. — Fr. Hand in Erſch u. Gruber's allgem. Encyklopädie Sekt. I. Th. IX. S. 48—52.

G. H. Klippel.

Bernhard von Menthon. Die Hauptquelle iſt die legenda vitae S. Bernhardi de Menthone von Richard, Archidiakonus von Aoſta, einem nahen Verwandten und Bekannten deſſelben, alſo auch einem Augenzeugen, der aber durch ſeine Brille die Thatſachen anſah und möglichſt viel Wunderglanz erblickte, dann aber auch, nach den Schlußworten nach alten Chroniken und Schriften griff, um ein recht vollſtändiges Leben zu geben. Dieſe vita iſt alſo, wie alle ähnlichen von Freundeshand, mit kritiſcher Umſicht zu gebrauchen. Es iſt keineswegs hinreichend, ein unverfälſcht gebliebenes Exemplar derſelben zur Hand zu nehmen, wie es die Bollandiſten gethan, die ein ſolches, der Johanniskirche von Maurienne angehöriges, durch den Alterthumsforſcher Chifflet erhielten (vgl. Bolland. zum 15. Juni S. 1074), auch nicht hinreichend, einige Stellen als Interpolationen auszumerzen; es muß der ganze Stoff ſichtend durchgearbeitet und vorzüglich das den Chroniken Entlehnte von dem ihm ſelbſt zugänglichen Thatſächlichen wohl getrennt werden. Natürlich wurde dieſe vita des Archidiakonus auch die in der Kirche von Aoſta unter angemeſſenen Modifikationen gebrauchte.

Rolandus Viot hat sie in seinem miroir de toute saintoté en la vie de Saint Bernard de Menthon in dieser kirchlich modificirten Gestalt französisch, Adam Schirmbeck zu München 1652 lateinisch herausgegeben. Außer dieser längeren vita gibt es aber noch eine viel kürzere, die über Bernhard und sein Werk nur das unumgänglich Nöthigste, desto mehr aber über seine Wunder berichtet. Auch sie haben die Bollandisten ex manuscripto coenobii Bodecensis S. 1082 abgedruckt. Sie findet an der ersteren ihre Ergänzung und ihr Kriterium. Eine wahres Lügenprodukt ist eine dritte, dort ebenfalls ex manuscripto Carthusiae Colon. abgedruckte (S. 1080), die vorzüglich um die Wiege Bernhard's größeren Glanz zu verbreiten sucht, ihn zu einem Sohne eines Herzogs von Savoyen, der aber damals noch gar nicht existirte, erhebt und eben so sein Werk durch die Opposition eines der Geschichte ganz unbekannten Herzogs Wilhelm oder vielmehr des ihn leitenden Teufels zu heben sucht. Das Beste der Neuzeit findet sich bei dem die alte Geschichte seines Vaterlandes wohl kennenden und sie in anziehender Form erzählenden Philippe Bridel im Conservateur Suisse Tom. V. p. 231 und bei Laurentius Burgener, Leben des heil. Bernhard, 1856, dem aber eine noch größere kritische Schärfe und Unbefangenheit zu wünschen gewesen wäre.

Bernhard von Menthon, geboren im J. 923, war der Sohn Richard's von Menthon, eines tapferen Ritters, und der Bennolina von Duin (Dovino), einer ächt religiös gesinnten Frau. Seinen Namen erhielt er von seinem Onkel Bernhard, der ihn aus der Taufe hob. Der Seelenzug des Knaben ging unter der Erziehung und Leitung der frommen Mutter von frühester Jugend an dem Religiösen zu; er soll der Familienchronik oder dem ausschmückenden Muttermunde gemäß schon im zweiten und dritten Lebensjahre ihre Gebete Sylbe für Sylbe sich angeeignet, im vierten zu ihrer großen Verwunderung schon förmlich Messe gehalten, im fünften und sechsten wie ein Chorherr gesungen, den Kirchendienst versehen und, nur ein rauhes Hemd tragend, frühzeitig einen ernsten ascetischen Sinn an den Tag gelegt haben. In der Schule, wo er die erfreulichsten Fortschritte machte und zum Doktor und Professor reiste (wohl zu Aosta), gewann er ein ihm besonders ansprechendes Vorbild, den damals viel besprochenen Nikolaus von Myra, einen Mann gewaltiger Kraft, der in Lycien die noch vorhandenen Götzentempel zerstört und die Idole glorreich verscheucht hatte. Er erhob ihn zu seinem Patron.

So lenkte sich aber auch sein Blick von selbst auf die Bergeshöhen vor seinen Augen, auf den mons Jovis (den großen St. Bernhard), den vielbesuchten Paß von Wallis (Martigny) nach Aosta, und die columna Jovis (den benachbarten kleinen Bernhard), auch wohl Jupitersauge genannt, wegen des in der dortigen Statue desselben angebrachten Karfunkels, nämlich deshalb angebrachten Karfunkels, weil man meinte, er sehe so schneller und im weiteren Umkreise die Hülfsbedürftigen. Es lenkte sich sein Blick hierher, denn hier hatte fortdauernd das Heidenthum und der Volksaberglaube ein Bollwerk gefunden. Es waren nämlich in jene Gegenden die Sarazenen eingedrungen, hatten sich in den schwer zugänglichen Bergschluchten niedergelassen und den Berg in eine wahre Räuber- und Mörderhöhle umgewandelt. Der gewissenlose Hugo, König von Italien, hatte sich in seinem Kampfe mit Berengar nicht anders zu helfen gewußt, als daß er diese Räuber und Mörder in seine Dienste nahm und sie in ihrem Besitze bestätigte. In gerechter Entrüstung ruft deshalb der sehr bewegt schreibende Historiker Luitprand aus: „daß dich der Donnerskeil Jupiter's zerschmettere und auf ewig vernichte!“ — Unter solchem Schutze wuchs aber die Frechheit und Kühnheit der Räuber; sie fingen an, sich häuslich einzurichten, die Thäler zu besetzen, die Frauen des Landes zu heirathen, kurz die Herren der ganzen Gegend zu spielen.

Unter dem neuburgundischen Könige Konrad († 993) ward nun zwar die Räuberrotte gewaltig decimirt, indem er die Sarazenen gegen die Ungarn und diese gegen die Sarazenen und beiderlei Räuber übereinander herfallen ließ, um mit den geschwächteren selbst leichteres Spiel zu haben; damit hörten aber doch nicht sofort die Umtriebe des hier

einen zu herrlichen Schlupfwinkel findenden Raubgesindels auf, noch weniger aber verloren sich die Nachwehen der durch solche Eindringlinge neubelebten alten heidnischen Denkungsweise. Hier, wo in der That, wie das Sprüchwort sagt, alle Teufel los sind, sollte wirklich, nach der Volksmeinung, der Teufel in der alten Jupitersstatue und um sie her sein Spiel treiben und die armen Wanderer ängstigen und beunruhigen. Das Vorbild seines Patrons führte nun Bernhard von selbst auf den Gedanken, auch hier das Götzenthum zu stürzen und dann auch noch auf den anderen eng damit verbundenen (denn von alten Zeiten her war auf dem gefährlichen, mit allen Schrecken der Alpennatur bedrohten Passe eine Art Hospiz gewesen), hier ein Heiligthum selbstverläugnenden Liebesgeistes, eine Wohnungsstätte aufopfernder christlicher Bruderliebe zu begründen.

So geschah es nun auch. Bernhard wurde zwar nach beendigten Studien in den schönen Künsten, im Recht und der Theologie, auf das väterliche Schloß Menthon bei Annecy in Savoyen zurückberufen und hier mitten in den Strudel des Lebens, die Lust und Freude desselben, hineingeführt. Es begrüßte ihn gleich bei seinem Kommen eine glänzende Gesellschaft; die ganze Herrschaft der Baronie nebst einer liebenswürdigen, eben so schönen als vornehmen Braut ward ihm entgegengebracht; er ließ sich aber durch den Saus und Braus, Sang und Klang, ja nicht einmal durch die Reize der schönen Braut bestechen. Er zog sich, wie ermüdet, bald in seine Kammer zurück, um sich dort an seinen Gott zu wenden und Hülfe und Kraft zur Besiegung der Welt mit ihren Reizen und Lockungen zu erflehen. Da erschien ihm zur rechten Zeit sein Patron mit dem Befehl, das Schloß und sein weltliches Getümmel zu verlassen und zu dem würdigen Archidiakonus von Aosta, Peter, zur Verfolgung und Erreichung seines eigentlichen Lebenszweckes zu ziehen, mit anderen Worten, die frühzeitig in ihm erwachte und mit Liebe gepflegte ernste religiöse Denkungsweise rief ihn an seinen eigentlichen Bestimmungsort zurück. Bernhard gehorchte der höheren Stimme. Während Alles im tiefsten Schlafe ruhte, machte er sich auf den Weg und eilte mit schnellen Schritten Aosta zu. Er findet hier den freundlichsten Empfang, tritt in das geistliche Amt ein und wird, als Petrus bald darauf stirbt, einstimmig als der Würdigste vom Volk und Klerus an seine Stelle berufen. Er nimmt nun auch auf die mündliche Mahnung seines Patrons, d. h. den lebendigen Gedanken hin, daß ja auch dieser als Archidiakonus seine Siege über die Daimonen errungen habe, die schwere Würde, hier die nächste nach der des Bischofs, auf sich (996). Jetzt dachte er auch ernstlicher daran, nachdem er bisher nur gegen den Götzendienst gepredigt hatte, auch mit muthiger That demselben entgegenzutreten. Mag nun auch die Familienchronik diese Thatsachen etwas modificirt, dieselben, um recht glänzende Contraste zu gewinnen, aneinander gerückt und wo immer möglich, eine himmlische Maschinerie angebracht haben, der Wahrheitskern des Erzählten, der mit Bernhard's Kommen nach Aosta immer unverhüllter hervortritt, läßt sich nicht verkennen.

Der Gedanke des heil. Bernhard wird sofort auch Lebensthat. Auch jetzt tritt wieder der heil. Nikolaus zu ihm als Prediger oder, was diesmal passender war, in Pilgrimsgestalt auf. „Laß uns" — ruft er ihm zu — „die Bergeshöhe ersteigen, die Daimonen verscheuchen, die von ihnen umschwärmte Jupitersstatue und Karfunkelsäule in Stücke zerschmettern und dort ein Hospiz mit einem Chorherrenstift zum Segen und Heile der Menschheit errichten. Du wirst der Eilfte im Haufen seyn (den man nämlich den Daimonen für verfallen hielt); der Daimon soll dir aber nicht schaden. Mit Ketten wirst du die Statue niederreißen und die bösen Geister für immer in die benachbarten Bergschlünde bannen." Gesagt, gethan. Das erste Werk, das Werk der Zerstörung und Bannung, war auch baldigst ohne irgend ein Hinderniß vollbracht, der böse Geist in die unbewohnbaren Abgründe des Mont-Maillet, deshalb aber eine ganz passende Wohnung für ihn, verbannt; nicht so das zweite, der mit großen Kosten und mühevoller Arbeit verbundene Aufbau der zwei Hospize und der Gewinn einer von aufopfernder christlicher Liebe durchglühten Brüderschaft, die sich der Riesenaufgabe un-

terzog. Er begann in begeisternden Predigten für denselben zu wirken, und sein Wort verhallte nicht; er gewann namentlich seine ganze Familie für das Werk. Es wurden die beiden Klöster erbaut und dem heil. Nikolaus von Myra geweiht und auch in den benachbarten Chorherrenstiften Männer gefunden, die hier täglich und stündlich ihr Leben für das Liebeswerk einsetzten.

Das Hospiz liegt ungefähr 7000 Fuß hoch über dem Meeresspiegel, etwas von der Stelle entfernt, wo der alte Jupitertempel stand, in einem Bergkessel oder Thalgrunde, der neun Monate lang mit einer tiefen Schneedecke und, wenn sie endlich schmilzt, mit einer spärlichen Moosdecke bedeckt ist. Nur im höchsten Sommer blühen an dem kleinen, alle Nächte gefrierenden und selten ganz aufthauenden Alpensee ein paar Veilchen. Es war wahrlich keine kleine Aufgabe, mitten in den Felsenthürmen, in der Nähe der Schneeregion, wo es kaum zehn ganz helle Tage gibt und die stärkste Natur bald der Rauhheit des Klima unterliegt, zu verweilen und noch dazu bei dem fürchterlichsten Wetter, unter fortdauernder Lebensgefahr, die Rettungsfahrten nach den verunglückten und erstarrten Wanderern vorzunehmen. Doch das Werk gelang dem alle seine Habe für dasselbe und die Dotation der beiden Hospize aufopfernden und auch Andere für eine gleiche Aufopferung entzündenden Bernhard; es gelang, wie seine vita schön sagt, die Finsterniß in Licht, die Beschwerden in Ruhe, das Gebrüll der Orkane in Gesang, das Sausen und Brausen in Melodie, die Trauer in Freude, die Kälte in Wärme, die Daimonen in rettende Engel, die Hölle in einen Himmel umzuwandeln. Sein Vater Richard und auch sein Onkel suchten ihn auf, freuten sich des Werkes und unterstützten es durch reiche Legate. Als Leo IX. im J. 1049 den großen Bernhard überstieg, fand er nach ausdrücklicher Angabe die begründete Chorherrengemeinschaft hier vor (Herm. contr.); auf dem großen Lateranconcil (1215) wurde ihnen die Augustinerregel vorgeschrieben. Uebrigens behielt Bernhard sein Archidiakonat bei und erfüllte fortdauernd in treuer Weise seine Amtspflichten; im Besonderen sorgte er auch hier, selbst einfach in Kleidung und Nahrung, in reichster Weise für die Armen. Das Werk auf der Höhe war die Frucht seiner christlichen Berufstreue und Liebesbethätigung; von dieser konnte er sich somit mit der Begründung desselben nicht für dispensirt halten. Erst spätere Biographieen lassen ihn nicht still und ruhig in seinem Amte fortwirken; er muß selbst mit in das von ihm neubegründete Hospiz einziehen und mit den zehn genannten Pilgrimen, den Zeugen seiner ersten Wunderthat, als Mitgehülfen kräftigst fortarbeiten. Sie lassen ihn dann eine lange Anzahl von Jahren daselbst verweilen, 19 oder auch 30 Jahre, und selbst ohne Vorwissen seiner Eltern und Verwandten sich daselbst in der Einsamkeit vergraben. So vorzüglich in Biot's Heiligkeitsspiegel, der möglichst viele Abspiegelungen seiner Heiligkeit in vergrößertem Maßstabe anzubringen suchte. Nach der einfachen vita schloß der in seiner Amtsthätigkeit bis an sein Ende Beharrende sein gesegnetes Liebesleben feria sexta post trinitatem, d. h. in jenem Jahre, den 28. Mai 1008, in seinem 85. Lebens- und 42. Amtsjahre. Nach einer Angabe soll er zur Zeit Heinrich's, Königs der Lombardie, gelebt haben. Die von den Bollandisten mitgetheilte kürzere vita bestimmt diesen uns nicht bekannten Lombardenkönig Heinrich näher als Heinrich IV., dem dann der heil. Bernhard scharf in's Gewissen reden und von seinem fluchwürdigen Attentate auf das Oberhaupt der Kirche abmahnen muß; es ist das aber nur ein im kirchlichen Interesse gern aufgenommener Anachronismus. Allerdings lebte und starb Bernhard zur Zeit Heinrich's II. (1002 bis 1024). Das Werk Bernhard's hat übrigens unter manchen Wechselfällen durch die Jahrhunderte hindurch bis auf diesen Tag fortbestanden, fortbestanden mit der aufopferndsten christlichen Bruderliebe, die hier wohl ihre schönsten Kronen und Kränze errungen hat, ein Werk, auf welches der Dichter mit Begeisterung hinblickend mit Recht die Worte ausrufen konnte: „Das ist ein wahres Gotteshaus, hier geht die Liebe ein und aus!“

Dr. E. F. Gelpke.

Berquin, Ludwig von, einer der ersten Märtyrer der reformatorischen Bestrebungen in Frankreich, war im Jahre 1490 geboren; er stammte aus der Provinz Artois. In seiner Jugend war er ein eifriger Beobachter der kirchlichen Vorschriften und Gebräuche; er war offenen und freundlichen Geistes, voller Güte gegen die Armen, von strenger Sittlichkeit. Er kam früh nach Paris, um sich mit den neu erwachenden literarischen Studien zu befassen, und so, wie viele Andere, wurde auch er durch den Humanismus zur religiösen Reform geführt. Er näherte sich Lefèvre d'Etaples und Margaretha, der Schwester des Königs, welche beide eine Reformation wünschten, allein weit entfernt waren, die kirchliche Einheit aufgeben zu wollen. Berquin konnte sich hiermit nicht begnügen: was er suchte, fand er zunächst in den Schriften des Erasmus und dann in denen Luther's und Melanchthon's. Er trat mit Erasmus in Verbindung, übersetzte einige von dessen Traktaten, sowie den Luther's, „de votis monasticis". Es dauerte nicht lange, so wurden die Doktoren der Sorbonne aufmerksam auf ihn und verschrieen ihn als Ketzer. Im Mai 1523 kam die Sache vor das Parlament, zu dessen Befugnissen die Bestrafung der Ketzer gehörte. Die Schriften Berquin's, sowie die Luther's und Melanchthon's, welche bei ihm gefunden worden waren, wurden als ketzerisch verdammt; er selbst sollte als Anhänger Luther's widerrufen. Da er den Widerruf verweigerte, wurde er den 5. August dem Bischof überliefert, damit ihm der Ketzerproceß gemacht werde. Allein der König, der den Gefangenen sehr hoch achtete, und ihn als einen seiner Räthe zu sich gerufen hatte, verwies die Sache an den geheimen Rath; Berquin widerrief einige Sätze, wir wissen nicht welche, und wurde freigelassen. Bald nachher fingen die Verfolgungen von Neuem an, während der König bei der Armee war, mit der er den Feldzug nach Italien unternehmen wollte. Die Regentin, Louise von Savoien, von der fanatischen Partei aufgeregt, begehrte den Rath der Sorbonne über die Unterdrückung der Ketzerei. Den 27. Oktober gab die Fakultät ihr von Beda verfaßtes Gutachten ein; sie verlangte die Verfolgung aller derer, die die Verbreitung der ketzerischen Ideen begünstigten. Den 20. März 1524 setzte das Parlament eine permanente Commission ein, welche sogleich Berquin's Sache vornahm. Der Hauptgegenstand der Klage war die Uebersetzung der Schriften des Erasmus; Berquin vertheidigte sich, indem er sagte, Erasmus wäre noch von Niemand für einen Ketzer gehalten worden, Päbste und Könige ehrten ihn; er verlangte, daß man die angeklagten Schriften unbefangen lese, und weigerte sich, mehrere Sätze anzuerkennen, die man ihm vorhielt. Trotzdem wurden die Schriften verdammt und Berquin, der nichts widerrufen wollte, lief große Gefahr, mit ihnen verbrannt zu werden; schon war er dem weltlichen Arm, dem Parlament, überliefert worden, als, auf Margaretha's Bitten, der König aus Spanien Befehl schickte, alles Verfahren gegen Berquin und andere gelehrte Männer, wie Lefèvre, einzustellen. Bald darauf kam er aus der Gefangenschaft zurück, und nach vielen vergeblichen Bemühungen mußte er Berquin mit Gewalt den Händen der Doktoren entreißen lassen (Nov. 1526). Alsbald versuchte Berquin von Neuem, vor aller Welt das Treiben der Mönche und Doktoren aufzudecken. Obgleich Erasmus Alles that, um ihn zum Schweigen zu ermahnen, und ihm schrieb, er solle bedenken, mit welchen Gegnern er es zu thun habe, so ging er dennoch, fest von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt und auf den Schutz des Königs bauend, unbesorgt der Gefahr entgegen. Er zog aus Beda's Werken zwölf Sätze, die er als gottlos bezeichnete und die der König (10. Juli 1527) an die Sorbonne und die vier Fakultäten absandte, auf daß sie dieselben untersuchten und vor der Bibel rechtfertigten. Das Urtheil ist nicht bekannt; wahrscheinlich wurde die Sache in die Länge gezogen, da die Doktoren hofften, die Umstände würden sich bald ändern. So geschah es auch: der Kanzler Duprat, Erzbischof von Sens, versammelte in Paris (1528) die Synode seiner Provinz; da wurden die Lehren Luther's verdammt und der weltliche Arm gegen die Ketzer angerufen. Berquin wurde nun von Neuem angeklagt und von zwölf Parlamentsräthen verurtheilt, der Verbrennung seiner Schriften zuzusehen, dann mit einem Eisen

die Zunge durchſtochen zu haben und in lebenslänglichem Gefängniß zu verweilen. Er appellirte an den König; dieß aber erbitterte die Richter, die ihn zum Feuer verurtheilten. Der König, trotz der Bitten ſeiner Schweſter, wollte nichts mehr wagen, um ſeinen Freund zu retten. Berquin, der in einem Augenblick von Schwäche ſeinen Freunden verſprochen hatte, zu widerrufen, fand bald ſeinen alten Muth wieder und blieb bei ſeiner Appellation an den König. So war er rettungslos verloren. Den 22. April 1529 wurde er auf dem Grèveplatze verbrannt, ohne einen Augenblick ſein Vertrauen auf Gott verloren zu haben. C. Schmidt.

Berthold, der Franziskaner (ſo und nicht Bertholdt iſt der Name zu ſchreiben). — Unſere Kenntniß des großen Franziskanerpredigers hat neuerdings eine weſentliche Bereicherung und theilweiſe Berichtigung erfahren durch die (leider noch nicht vollendete) erſte vollſtändige Ausgabe ſeiner Predigten von Franz Pfeiffer, 1r Band. Wien 1862; vgl. die Anzeige in den Jahrbb. f. deutſche Theol. 1863. S. 386 und die Abhandlung von C. Schmidt in den Theol. Stud. u. Krit. 1864. Hft. 1. S. 7—82. Wir tragen hieraus zu dem von dem ſel. Dr. Kling, dem erſten Herausgeber der Berthold'ſchen Predigten, bearbeiteten Artikel Bd. II. S. 101 der Real-Encykl. die weſentlichſten Punkte nach.

Die allerdings ſchon im 17. Jahrhundert ſich findende, auf ein altes Regensburger Nekrologium und eine Regensburger Chronik ſich ſtützende Annahme, daß Berthold's Geſchlechtsname Lech oder Lechs gelautet habe, beruht auf einem doppelten Irrthume: für's erſte hieß die im Jahre 1292 verſtorbene Schweſter Berthold's Eliſabeth laut der Grabſchrift nicht Lechſin, ſondern Sächſin, und dann war dieß nicht ihr Geburtsname, ſondern der Name ihres Mannes, Merchlinus Saxo. Berthold's Familienname liegt alſo für uns im Dunklen (Pfeifer S. VIII f.). — Daß Regensburg ſein Geburtsort geweſen, läßt ſich durch kein gleichzeitiges Zeugniß erweiſen, bleibt aber immerhin wahrſcheinlich; jedenfalls hat er den größten Theil ſeines Lebens dort zugebracht. — Sein Geburtsjahr läßt ſich nicht beſtimmen, fällt aber wohl ſicher vor oder ſpäteſtens in das Jahr 1220. Seine Bildung erhielt er vorzugsweiſe in dem 1226 gegründeten Franziskanerkloſter zu Regensburg, in das er wohl in zartem Alter ſchon eintrat, und zwar hauptſächlich durch den dortigen Novizenmeiſter und Profeſſor der Theologie, den gelehrten und frommen Bruder David (von Augsburg), über welchen zu vergl. Pfeiffer, deutſche Myſtiker Bd. 1. S. XXVI ff. Ob Berthold dann ſpäter, wie Schmidt S. 10 zu vermuthen geneigt iſt, ſeine Studien in Paris fortgeſetzt, vielleicht auch Italien beſucht habe, muß dahingeſtellt bleiben. Jedenfalls iſt die Vermuthung Paul Laband's (Beiträge zur Geſchichte des Schwabenſpiegels, Berlin 1861), daß Berthold in Italien Vorleſungen über römiſches und kanoniſches Recht gehört habe, und daß er Verfaſſer des Schwabenſpiegels ſey, aus verſchiedenen Gründen eine unhaltbare Hypotheſe. Ob Pfeiffer's Vermuthung, daß vielmehr David von Augsburg Verfaſſer des genannten Rechtsbuches ſey (ſ. Zeitſch. f. d. Alterth. Bd. 9. Berthold S. XV), beſſer begründet, oder ob die allerdings merkwürdige Thatſache, daß in Berthold's Predigten zahlreiche mit dem Schwabenſpiegel übereinſtimmende Stellen ſich finden, auf andere Weiſe zu erklären ſey, bedarf erſt noch der weiteren Unterſuchung.

Berthold's erſtes öffentliches Auftreten fällt, ſo viel wir wiſſen, in das J. 1246. Damals wurde er von dem päbſtlichen Legaten Philippus von Ferrara zugleich mit dem Bruder David und zwei Regensburger Stiftsherren mit der Viſitation des Frauenkloſters Niedermünſter beauftragt (Pfeiffer S. XII. XX).

Seine Wirkſamkeit als Reiſeprediger begann Berthold, nachdem er wohl früher ſchon zu Regensburg gepredigt hatte, wahrſcheinlich im J. 1250 (nach Anderen 1251 oder 1252), und zwar nicht in Alemannien und Graubündten, wie gewöhnlich angegeben wird, ſondern zuerſt in Niederbayern. Daß er ſchon zu Lebzeiten Kaiſer Friedrich's II., alſo vor dem Jahre 1250, im Kloſter Pfäfers aufgetreten ſey, beruht auf einer irrthümlichen Notiz bei Martin Cruſius. Im Jahre 1253 treffen wir ihn zu

Landshut, 1254 und 1255 am Rhein zu Speier, im Elsaß, dann in der Schweiz, an verschiedenen Orten des Aar- und Thurgau's, in Constanz, 1256 besuchte er, wie es scheint, zum zweiten Male Alemannien und die Schweiz, insbesondere Graubündten; damals oder bei einem dritten Besuche dieser Gegenden im J. 1257 bewog er durch eine gegen den Besitz ungerechten Gutes gerichtete Predigt einen Ritter Albrecht v. Sax zur Rückgabe des Schlosses Wartenstein und der Vogtei an das Kloster Pfäfers (s. Pfeiffer S. XIII f. XXV). In den folgenden Jahren scheint Berthold besonders in Schwaben, namentlich in Augsburg, verweilt zu haben; 1259 war er zu Pforzheim, wo er durch seinen Zuspruch den Ritter Ludwig von Liebenzell vermochte, einen Streit mit der Markgräfin Irmingard von Baden gütlich beizulegen. Von nun an wendete er seine Thätigkeit mehr den östlichen Ländern zu: Oesterreich, Böhmen, Mähren, Schlesien, vielleicht sogar Ungarn, waren in den Jahren 1261 und 1262 der Schauplatz seines Wirkens; wo er der Volkssprache unkundig war, bediente er sich eines Dolmetschers. Vielleicht auf der Rückreise von Böhmen besuchte er auch Thüringen und Franken Er starb 13 Monate nach seinem väterlichen Freunde David von Augsburg († 16. Nov. 1271), dessen Todesstunde ihm nach der Sage geoffenbart wurde, zu Regensburg den 13. Dezember 1272 und wurde dort in der Franziskanerkirche begraben. Noch im 15. und 16. Jahrhundert wurde sein Grab vom Volke aus weiter Ferne besucht, wie das eines Heiligen; noch jetzt werden seine Gebeine angeblich in der Schatzkammer des Domes zu Regensburg verwahrt.

Ueber die große Bedeutung, welche die Berthold'schen Predigten neuerdings für die deutsche Rechtsgeschichte gewonnen haben durch die merkwürdigen, oft wörtlichen Berührungen derselben einerseits mit dem älteren sogenannten Spiegel deutscher Leute, andererseits mit dem jüngeren Schwabenspiegel, s. v. Daniel's de Saxonici speculi origine, Berlin 1852, S. 4. 30. 284; desselben Spiegel der deutschen Leute, Berlin 1858, S. 40 ff. 144 ff.; Ficker, über einen Spiegel deutscher Leute, Wien 1857; derselbe, Entstehungszeit des Sachsenspiegels, Innsbruck 1859, bes. S. 58 ff.; Laband, Beiträge, Berlin 1861, S. 1 ff.; Pfeiffer, Berthold S. XV. Wagenmann.

Bertholdt (Leonhard), wurde am 8. Mai 1774 zu Emskirchen, einem Flecken in dem ehemaligen Bayreuther Unterlande, wo sein Vater Bürgermeister war, geboren, erhielt seine Schulbildung in dem nahen Neustadt an der Aisch, unter dessen Lehrern besonders J. G. Raab sein Interesse dem Hebräischen zuwandte, und widmete sich von Ostern 1792 bis Michaelis 1796 auf der Universität Erlangen theologischen, orientalischen, philologischen und historischen Studien. Ganz besonders schloß er sich an den durch eine verkürzende Bearbeitung von Assemani's Bibliothek bekannten Professor der orientalischen Sprachen A. Fr. Pfeiffer an. Nachdem er zum Dr. ph. promovirt war und sich theils in dem väterlichen Hause, theils seit dem J. 1800 in Erlangen selbst auf die akademische Laufbahn vorbereitet hatte, wurde er im J. 1802 Adjunkt und 1805 außerordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät. Seine Bearbeitung des Buches Daniel („Daniel, aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen histor. und exeget. Excursen". Erlangen 1806—1808. 2 Bde. 8°), welche in der Geschichte dieses von ihm verschiedenen Verfassern beigelegten Buches einen bedeutsamen kritischen Wendepunkt bezeichnet, entschied seine Stellung an der Universität. Er wurde bereits 1806 zum ordentlichen, wenn auch augenblicklich überzähligen Professor der Theologie und Universitätsprediger befördert, 1809 Dr. theol. und im folgenden Jahre wirklicher ordentlicher Professor derselben. Seine Habilitationsschrift war die „christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata" (Erlangen 1811. 8°). Seit dem Jahre 1812 erschien dann sein umfassendstes, durch die das Alte und Neue Testament vermischende Anordnung unbequemes, als eine wenn auch nicht vollständige Sammlung der verschiedenen, besonders rationalistischen Ansichten über die biblischen Bücher immer noch brauchbares Werk: „Historisch-kritische Einleitung in

die ſämmtlichen kanoniſchen und apokryphiſchen Schriften des A. u. N. Teſtaments“ (Bd. I—V. 1. 2. Erlang. 1812—19. 8°). Ohne offenen Sinn für die mächtigen Unterſchiede der geſchichtlichen Entwickelungsſtufen behandelt er nach den allgemeinen beiden erſten Bänden in Band 3 u. 4. die hiſtoriſchen Bücher des A. und N. Teſtaments durcheinander, in Band 4 und 5. die poetiſchen, zu denen auch die prophetiſchen und die Apokalypſe gerechnet werden, alles in einer mehr klaren und momentan anregenden, als wirklich forſchenden Weiſe. Vom Jahre 1814 an nahm die Redaktion des „kritiſchen Journals der neueſten theologiſchen Literatur“, welche er vom 5. bis zum 14. Bande (1822) allein führte, neben den Vorleſungen und der Fortſetzung des Einleitungswerkes ſeine Thätigkeit in Anſpruch. Außer eigenen Beiträgen zu dieſem Journal verdankt man ihm, werthvolle Studien bei den Mitarbeitern veranlaßt zu haben, wie im 14. Bande die leider unvollendet gebliebene Ueberſicht der ſyriſchen Literaturgeſchichte von dem Jenenſer Hoffmann. Auf das bibliſche Einleitungswerk folgte ein zweites von allgemeinerer Anlage, aber bei weitem geringerer Bedeutung, da ihm philoſophiſche Durchdringung und geſchichtlicher Umblick in gleichem Grade abging, die „Theolog. Wiſſenſchaftskunde oder Einleitung in die theolog. Wiſſenſchaften“ (Erlangen 1821—22. 2 Bde. 8°). Seine ſchwächſte Leiſtung war ſein letztes größeres Werk, das „Handbuch der Dogmengeſchichte“ (Erlangen 1822—23. 2 Thle. 8°). Vielleicht wäre er mit größerem Erfolge wieder zu ſeinen gränzläuferiſchen Beſchäftigungen mit orientaliſcher Philologie und altteſtamentlicher Exegeſe zurückgekehrt; aber er ſtarb bereits am 31. März 1822. Bertholdt gehörte durchaus nicht zu den tieferen Forſchern; ſeine philologiſche Methode entbehrt der Schärfe, ſein Rationalismus iſt bisweilen platt. Aber er hatte eine klare, wenn auch breite Vortragsweiſe und einen entſchieden praktiſchen Sinn, ſo daß er auch nach dem Jahre 1816, als er in die zweite theologiſche Profeſſur vorrückte, noch gern die mit der dritten Profeſſur verbundene Leitung des homiletiſchen Seminars und Univerſitätspredigerſtelle beibehielt, wie er auch bis an ſeinen Tod das Amt eines Kreisconſiſtorialrathes verwaltete. Daher war ſeine akademiſche Wirkſamkeit beziehungsreich und nicht arm an ſehr mannichfaltigen Anregungen. Die von ihm vertretenen Fächer wurden zum Theil von dem aus Leipzig berufenen Winer, theils von dem 1826 als Orientaliſt eintretenden Fr. Rückert übernommen; der erſtere hat eine Sammlung der „Opuscula academica“ (Leipzig 1824. 8°) ſeines Vorgängers veranſtaltet. — Man vergl. über Bertholdt außer den der „Christologia Judaeorum“ von 1811 beigegebenen biographiſchen Nachrichten, G. Ph. Chr. Kaiſer's „Gedächtnißpredigt“ und J. G. V. Engelhardt's „Rede vor dem Sarge“ ꝛc. (beide einzeln gedruckt Erlangen 1822. 8°). Goſche.

Berülle, Peter, iſt geboren im J. 1575 auf dem Schloſſe Sevilly bei Troyes in der Champagne. Dieſe Landſchaft ſtand damals unter den Guiſen, den Häuptern der 1576 geſchloſſenen katholiſchen Ligue, welche es ſich zur Aufgabe machte, den Proteſtantismus zunächſt in Frankreich, in den Niederlanden, in Deutſchland und England niederzuwerfen. Dieſes blieb auch das letzte Ziel der mannichfaltigen politiſchen Thätigkeit Berülle's. Zu ſchwärmeriſcher Frömmigkeit geneigt, galt er ſchon in ſeinen Kinderjahren für einen Heiligen. Die Schulen der Jeſuiten entwickelten in ihm den ſcholaſtiſchen Scharfſinn des ſubtilen Diſtinguirens, welchen er beſonders auf die Myſterien der Trinität und auf Bekehrung von Reformirten richtete. Ein Kenner ſagte, wolle man dieſe bloß bekehren, ſo ſey der Biſchof von Genf, Franz von Sales, welcher es immer zuerſt mit liebreicher Ueberredung verſuchte, wolle man aber, daß ein Ketzer zugleich bekehrt und überzeugt werde, ſo ſey Berülle der rechte Mann. Beſondere Ehre erlangte er durch Bekehrung vornehmer Damen. Er ſelbſt war von vornehmer Geburt; ſeine Mutter war eine Seguier. Seine im Miniſterium ſitzenden Verwandten beſtimmten ihn zu hohen Würden; um es mit ihnen nicht zu verderben, wieſen die Jeſuiten und die Kapuziner ſeine Bitte um Aufnahme in den Orden zurück; Biſthümer lehnte er ab und blieb lange einfacher Prieſter.

Durch die Religions- und Bürgerkriege zur Unterdrückung der Hugenotten waren die Klöster wie die Weltgeistlichkeit Frankreichs schrecklich verwildert. Die Einführung eines neuen Ordens in Frankreich erschien thunlicher als die Reform der bestehenden. Berülle machte es sich zur Aufgabe, die spanischen Karmeliterbarfüßerinnen oder Theresianerinnen, einen im Gegensatze gegen die Reformation hervorgetriebenen Nebenzweig der Karmeliter nach Frankreich zu verpflanzen. Ob er gleich zu den Vertrauten der spanischen Partei am Hofe gehörte, hatte er dabei die größten Schwierigkeiten zu überwinden; die spanischen Karmeliter wollten ihm keine Nonnen, nicht einmal ein halbes Dutzend abtreten, und die französischen Karmeliter beanspruchten ausschließlich die Leitung dieses ihres neuen Zwillingsschwesterordens. Dennoch gelang es Berülle, diesen Frauenorden unter seiner Leitung in Frankreich einzuführen, wo er dem Hofe stets nahe blieb und manchem Opfer seiner Sitten, z. B. der de la Valliere, ein Asyl öffnete (s. den Art. „Karmeliter"). Von dieser Operationsbasis aus suchte Berülle auch andere weibliche Orden zu reformiren, z. B. Port-Royal, ehe es in St. Cyran einen Vater fand. Doch für eine Angelika Arnauld hatte er zu wenig Karakter und Mannhaftigkeit.

Berülle trug sich aber auch mit der Aufgabe, den Weltklerus zu reformiren, ihm in Frankreich eine besondere läuternde Heimath zu geben. Die Jesuiten hatten sich ursprünglich eine ähnliche Aufgabe, aber als neuer geistlicher Ritterorden in Gegensatz gegen den Episkopat gestellt, welchem Berülle seine Priester ausschließlich unterordnen wollte. So lange die Jesuiten aus Frankreich verbannt waren, glaubte er mit seinem Plane zurückhalten zu müssen; junge Leute, welche in den Jesuitenorden treten wollten, wurden von ihm dahin befördert. Nachdem die Jesuiten in Frankreich wieder zugelassen waren und sich festgesetzt hatten, bezog Berülle, von mehreren Damen ermuntert und mit Geld unterstützt, mit vier Doktoren der Sorbonne und einem Pfarrer den 10. November 1611 ein Haus im Val de Grace bei Paris. Es sollten keine anderen Gelübde gelten, als die allgemeinen Priesterpflichten; das von dem heiteren, frommen Philipp Neri (s. diesen Artikel) in Rom errichtete Bethaus, die Congregation des Oratoriums, war sein Vorbild. Die Bewohner des Convikts besprachen sich nach der gemeinsamen Mahlzeit über die Bibel, über Beichtfälle und Kirchengeschichte. Wenn in Rom die gallikanische Unterwerfung unter den Episkopat einigen Anstand verursachte, so sah und bekämpfte der scharfe Gallikaner Richer in der Congregation des französischen Oratoriums einen neuen Orden. Und in der That sollten alle Kolonien desselben in den Provinzen Frankreichs unter dem Mutterhause in Paris stehen, während in Italien jedes Haus selbständig war; denn in Frankreich drängte Alles zur Centralisation. Königliche lettres patentes erkannten 1629 die Congregation an. Der Gesang lockte die hohe Welt in ihre Kirche. Dieß zog ihr die entschiedene Feindschaft des Jesuitenordens zu, zumal seit die Oratorianer sich von den Predigten und Katechisationen des Landvolks zurückzogen und Seminarien und Erziehungshäuser für die Söhne des Adels errichteten, wodurch sie den Jesuiten in einem Werke, worauf hauptsächlich ihre Gewalt beruhte, Concurrenz machten. Die Partei der Jesuiten stellte den Bau der Kirche und des Mutterhauses (der jetzigen reformirten Hauptkirche in der Straße St. Honoré) zunächst dem Louvre alle möglichen Hindernisse in den Weg. Um diese sie unausgesetzt verfolgende Eifersucht der Jesuiten nicht zum tödtlichen Haß zu schüren und um Intriguen vorzubeugen, verbot die Congregation im J. 1661 ihren Generalen, Beichtväter oder Gewissensräthe einer Person von Geblüt zu werden. Das Bestreben Berülle's, jene Theresianerinnen der ausschließlichen Seelsorge der Oratorianer zu übergeben, führte zu ärgerlichen Scenen, zur Belagerung des Klosters zu Saintes; ein Theil dieser Nonnen hing fest an den Karmelitermönchen. Da Berülle vom Hofe und vom Erzbischofe unterstützt wurde, wanderte eine Anzahl Theresianerinnen in's Herzogthum Lothringen aus. Den geistigen Enkelinnen der heiß mystischen Santa Theresa war die Berüllische Anbetungsmethode des ausgestellten heil. Sakraments zu mystisch oder zu süßlich. Die Oratorianer lösten später das Band mit diesen Nonnen ganz, um ihre Intriguen bei wichtigen Wahlen in der Congregation abzuschneiden.

Einen gefährlichen Feind hatten Berülle und das Oratorium in dem Kardinal-Miniſter Richelieu. Berülle ſetzte die von Richelieu als Stufe zur Macht benützte Vermittlerrolle zwiſchen der Königin-Wittwe Maria von Medici und ihrem Sohne Ludwig XIII. fort, und zwar in der Abſicht, die Krone Frankreich im Bunde mit Spanien, deſſen Königin eine Tochter Mariens war, in die katholiſche Union hereinzuziehen. Nach dem heißen Wunſche der Königin-Mutter wußte er die Hinderniſſe der Ehe ihrer Tochter, der Prinzeſſin Henriette, mit dem Kronprinzen von England, Karl I., zu entfernen; Berülle trat den gegen die Heirath mit einem Ketzer ſchwierigen Kardinälen in Rom mit der Erklärung entgegen, es bedürfe dazu keines Dispenſes. Dadurch erlangte er ihn. Durch ſeinen Einfluß auf den engliſchen Hof hoffte er, die Reformation in England, welche durch den Trotz der päbſtlichen Kurie veranlaßt worden ſey, mit Freundlichkeit und Liſt zu untergraben. Richelieu haßte in Berülle wie in der Königin-Mutter ſeine politiſchen Gegner, durch welche die Unabhängigkeit und die Machtſtellung der Krone Frankreich erſchwert wurde. Er vermerkte es daher ſehr übel, daß Berülle ihm 1627 zum Collegen im Kardinalat und zum Miniſter erhoben wurde. Dazu kam, daß der große Staatsmann Richelieu auch in der Theologie, im Artikel von der Buße die Lehre von der genügenden Furcht durchzuſetzen ſuchte, während Berülle's Schrift „des grandeurs de Jésus" vom Biſchof Janſen und von dem Abt von St. Cyran gebilligt und verbreitet wurde. Da das Oratorium zum größeren Theil der Lehre dieſer Auguſtinianer huldigte, auch die Philoſophie Des-Cartes', welchen Berülle perſönlich begünſtigt hatte, hegte, ſo wurde dieſe Congregation ein Jahrhundert lang von dem Abſolutismus des von den Jeſuiten berathenen Hofes verfolgt. Im September 1629 vom Hofe in Fontainebleau nach Paris abgereiſt, ſank Berülle, während er die Meſſe las, nieder und ſtarb. Die Sektion glaubte die Zerſtörung aller edlen Theile nur durch Vergiftung erklären zu können, die öffentliche Meinung bezüchtigte Richelieu der ſchwarzen That. Der mit ſeinem Bruder, dem Könige, zerfallene Herzog von Orleans erhob in ſeinem Manifeſte 1631 öffentlich dieſe Anklage gegen Richelieu, ohne daß damit für die Geſchichte irgend etwas bewieſen wäre. Es konnte der Congregation bei Richelieu nicht zur Empfehlung dienen, daß ſie, um ſeiner Einmiſchung zuvorzukommen, ſogleich Condren, den Gewiſſensberather des Herzogs von Orleans, zum General gewählt hatte. Zur Zeit von Berülle's Tode hatte die Congregation 40 Unterrichtsanſtalten; auf der 1631 eröffneten Generalverſammlung waren 66 Häuſer mit 400 Prieſtern von 55 Abgeordneten vertreten. Die weitere Geſchichte des Oratoriums während des 17. Jahrh., die ihres Verhältniſſes zum Hofe und zum Janſenismus hat Schreiber dieſes aus einer Handſchrift Adry's, welche ihm auf die Fürſprache einiger greiſen Oratorianer der hochbetagte Daunon mitgetheilt hatte, in Niedner's Zeitſchrift für hiſtor. Theol, 1859. I. veröffentlicht. Man bekommt dadurch keine große Achtung vor dem Bekennermuth der meiſten Oratorianer. Sie unterſchrieben die ihnen von den Generalen auf Befehl des Hofes vorgelegten antijanſeniſchen Formulare, benutzten aber die demokratiſche Verfaſſung der Congregation, um ihren Generalen durch Intriguen ihre Stellung zu verbittern. Bis zur Revolution hegte die Congregation dieſen Geiſt der verdeckten Oppoſition gegen den Hof, welcher in dem Beitritt ihrer meiſten Glieder zu der constitution civile ſich ausſprach. — Berülle's nicht eben bedeutende Schriften ſind von ſeinem zweiten, von Richelieu 1641 oktroyirten Nachfolger im Generalat, Bourgoing, 1644, 2 Bde. Fol., veröffentlicht worden. Sein Leben und die Geſchichte des Oratoriums ſchrieb Tabaraud, Paris 1817. 2 Bde. Reuchlin.

Bibeltext des N. Teſtaments. Der Artikel des Unterzeichneten über den Bibeltext des Neuen Teſtaments iſt im Laufe der letzten zehn Jahre, vorzugsweiſe durch die eigenen dokumentlichen Entdeckungen und Arbeiten deſſelben, mehrfacher Vervollſtändigung bedürftig geworden. Der Einfachheit der Form halber und zur Vermittelung bequemer Ueberſicht nehmen wir das S. 168 gegebene Verzeichniß der Unzialhandſchriften zur Unterlage für unſere, den geſchriebenen Text betreffenden Nachträge.

Die Zahl der sämmtlichen neutestamentlichen Unzialhandschriften, vom 4. bis zum 10. Jahrhundert verfaßt, ist nunmehr, unter Uebergehung von 6 Psalterien mit dem Texte der Hymnen bei Lukas (O^{abcdef}), von 41 auf 62 gestiegen. Ihrem Alter nach sind sie, auf Grund möglichst strenger paläographischer Prüfung, in folgende Ordnung zu bringen. Aus dem 4. Jahrhundert stammen 2: ℵ mit dem ganzen N. Test. und B Evv. Akt. Kath. Paul. Aus dem 5. Jahrhundert 7: A C $J^{1.2.3.}$ J^{b} Q Evv. Q Paul. T^{a}. Aus dem 6. Jahrhundert 16: die Evangelienhandschriften D $J^{4.7.}$ N P R T^{b} T^{c} Z Θ^{c} Θ^{e} Θ^{f} Θ^{g}, die der Paulinischen Briefe D H O, die der Apostelgeschichte E. Aus dem 7. Jahrhundert 5: F^{a} $J^{5.6.}$ Θ^{a} Θ^{b} und G der Apostelgesch. Aus dem 8. Jahrhundert 8: die Evv. E L W^{a} W^{b} Y Θ^{d} Ξ und B der Apokalypse. Aus dem 9. Jahrhundert 21: die Evv. F K M O V W^{c} W^{d} X Γ Δ Θ^{h} Λ Π, die der Paulinischen Briefe F G N M, der Paulinischen und katholischen Briefe K, der Apostelgeschichte H, der Akt. Paul. Kath. L, der Akt. Paul. Kath. Briefe und der Apokalypse P. Aus dem 10. Jahrhundert 5: die Evv. G H S U und die der Paul. Briefe E. Von allen diesen 62 (64 durch die Theilung des Codex J in seine verschiedenen Bestandtheile aus dem 5., 6. und 7. Jahrh.) umfaßt nur ℵ das ganze N. Test. vollständig, und nur noch 3 andere: A (es fehlen 24 Kapp. Matth. 2 Kapp. Joh. 8 Kapp. 2 Kor.), B (es fehlen 1 und 2 Tim. Tit. Philem. 4½ Kap. Hebr. und die Apokalypse), C (Lücken überall) enthalten den bei weitem größten Theil des ganzen N. Testaments. Außer diesen 4 beziehen sich noch auf die Evangelien 42, darunter 11 mit vollständigem oder fast vollständigem Texte: D E K L M S U V Δ Γ Π; 12 mit umfänglichen Fragmenten: F G H J N P Q R X Z Λ Ξ; 19 mit geringeren, auf mehrere Kapitel oder auch nur auf eine Anzahl Verse beschränkten Fragmenten: F^{a} J^{b} O T^{a} T^{b} T^{c} W^{abcd} Y $\Theta^{abcdefgh}$. Die Apostelgeschichte betreffen außer den genannten 4 noch 8, darunter 4: D E L P mit fast vollständigem Texte, die übrigen mit größeren (H J) oder geringeren Fragmenten (G F^{a}). Für die katholischen Briefe treten zu den 4 noch 3: K L P, an deren Vollständigkeit nichts oder wenig fehlt; für die Paulinischen Briefe noch 14, von denen 7: D E F G K L P vollständig oder fast vollständig sind, 7 andere: F^{a} J H M N O Q nur Fragmente enthalten. Die Apokalypse bieten uns außer ℵ A C noch B und P, der erstere Codex vollständig, der zweite mit nur geringen Lücken.

Die älteste und vorzugsweise alexandrinisch gefärbte Textgestalt, wenn auch mit vielfachen Differenzen, liegt für die Evangelien in folgenden Mss. vor: ℵ A B C D J J^{b} L P Q R T^{abc} X Z Δ Θ^{c} Θ^{g} Ξ; ihnen am nächsten stehen F^{a} N O W^{a} W^{b} W^{c} Y Θ^{abef}. Eine zweite jüngere Gestalt, in der sich die asiatische Färbung vorzugsweise erkennen lassen möchte, bieten die Manuskripte: E F G H K M S U V Γ Δ Π Θ^{h}, unter denen am meisten zur ersteren Reihe hinneigen: E K M Γ Δ Π Θ^{h}. Für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe geben den ältesten Text ℵ A B C, für die erstere auch noch D J, denen E G nahe treten, für die letzteren auch noch (mit Ausnahme von 1 Petr.) P, während H L P für die Apostelgeschichte und K L für die katholischen Briefe der neueren Textfärbung am nächsten kommen. In den paulin. Briefen repräsentiren den ältesten Text ℵ A B C H J O Q, sowie die griechisch-lateinischen D F G; desgleichen annähernd M P, wogegen dem jüngeren Texte am nächsten stehen K L N. Die Apokalypse liegt uns am alterthümlichsten vor in ℵ A C, denen P näher tritt als B.

Zu den einzelnen dieser unsere Forschungen zur Herstellung des ursprünglichen Apostoltextes maßgebend leitenden Dokumenten bemerken wir noch Folgendes:

ℵ: Codex Sinaiticus, vom Unterzeichneten 1844 und 1859 entdeckt und im letzteren Jahre, mit Ausnahme der dem Codex Fridorico-Augustanus angehörigen Bestandtheile, nach St. Petersburg gebracht. Außer 26 Büchern des A. Testam., von denen 5 den Cod. Frid. Aug. bilden, enthält derselbe das ganze Neue Testament ohne die geringste Lücke, vermehrt aber noch durch den Brief des Barnabas und das erste

Drittheil vom Hirten des Hermas. Daß dieſer Handſchrift die Priorität vor allen übrigen griechiſchen Pergamenthandſchriften zukomme, daß ſie alſo namentlich auch die älteſte Handſchrift für den Originaltext des N. Teſtam. ſey, wird durch die paläographiſchen und textkritiſchen Beweiſe für jede unbefangene und ſachvertraute Beurtheilung außer Zweifel geſtellt. Am nächſten ſteht ihr die Vatikaniſche Handſchrift; nur läßt ſich das hohe, auf die erſte Hälfte des 4. Jahrhunderts feſtzuſtellende Alter des Sinaiticus entſchiedener darthun, als das des Vaticanus, obſchon dieſer letztere ſchwerlich um mehr als einige Jahrzehnte jünger iſt. Der alexandriniſche Abſchreiber hat nicht ſelten durch fehlerhafte Abſchrift ſeine Unkenntniß des Griechiſchen bewieſen, worin dem Sinaiticus die Handſchriften B A C nahe genug verwandt ſind; auch tritt die in den drei erſten Jahrhunderten bei dem neuteſtamentlichen Texte geübte Licenz der Behandlung bisweilen noch ſtärker, als bei B A C hervor (viel weniger hingegen als in D, dem Cambridger Codex): nichtsdeſtoweniger wird es durch zahlreiche Stellen, wo die Sinaitiſche Lesart die älteſte Beſtätigung durch die Väter oder Ueberſetzer in überraſchendſter Weiſe für ſich hat, oder auch durch die innere Beglaubigung faſt einzig daſteht, gerechtfertigt, daß dieſer älteſte Codex unter allen kritiſchen Faktoren des neuteſtamentlichen Textes den erſten Rang erhält. Der ohne alle Initialen (wie nur noch B), und größtentheils mit ſehr ſeltener Interpunktion geſchriebene Text iſt in 4 (was ohne Beiſpiel) Columnen, wie der Vatikaniſche in 3, abgetheilt; beide Handſchriften lehnen ſich damit an den Gebrauch der Papyrusrollen an, deren Anwendung vorzugsweiſe ſeit dem Anfange des 4. Jahrhunderts durch das Pergament beſchränkt und ſelten geworden. Auf die 4 Evv. folgen die Paul. Briefe*), unter denen der Hebräerbrief nach dem 2. Theſſalonicherbrief zu ſtehen kommt. Erſt nach den Paul. Briefen hat die Apoſtelgeſchichte mit den katholiſchen Briefen ihre Stelle. An die Apokalypſe aber ſchließt ſich unmittelbar der Brief des Barnabas an, und an dieſen nach einer Lücke von 6 Folioblättern (= 48 Columnen), der Hirte, von welchem der größere Theil mit etwa ſonſt noch angeſchloſſenen Antilegomenen verloren gegangen. Nach vorangegangener Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici auspiciis imperatoris Alexandri II. susceptae, womit der Catalogus codicum nuper ex oriente Petropolin perlatorum und Origenis scholia in proverbia Salomonis verbunden ſind (Lipsiae 1860), ging im Herbſte des Jahres 1862 aus der Leipziger Preſſe ein vierbändiges Foliowerk hervor, unter dem Titel: Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis augustissimis imp. Alexandri II. ex tenebris protraxit, in Europam transtulit, ad iuvandas atque illustrandas sacras litteras edidit C. T. Petropoli, 1862. Es iſt darin durch eine in dieſer Weiſe noch nie verſuchte typographiſche Nachahmung der alten Schrift nach allen ihren Eigenthümlichkeiten die genaueſte Wiedergabe des Originaltextes angeſtrebt worden. Der erſte Band enthält die Prolegomena, den textkritiſchen Commentar über 15,000 größtentheils von den alten Correktoren geänderte Stellen, und 21 Tafeln photolithographiſcher Facſimiles. Der zweite und dritte Band enthalten den Text der altteſtamentlichen Bücher, der vierte Band den des ganzen Neuen Teſtaments. Im J. 1863

*) Die der Mehrzahl (10) dieſer Briefe von ſehr alter Hand beigeſchriebenen *στίχοι* beſtätigen unſere Bd. II, 161 f. angedeutete Anſicht, wornach dieſe Stichenzählung, von der ſich ſchon Spuren bei Origenes und Anderen nachweiſen laſſen, viel älter iſt, als die Bearbeitung der Paulin. und kathol. Briefe, ſowie der Apoſtelgeſchichte durch Euthalius. Uebrigens ſcheint es erſt unbemerkt geblieben zu ſeyn, daß die Euthalianiſchen Stichen, wie ſie uns z. B. im Cod. Claromont. vorliegen, nicht im Geringſten mit der von Euthalius ſelbſt verzeichneten Stichenzahl übereinkommen. So hat der Philipperbrief im Cod. Claromont. zwiſchen 4- und 500, der Galaterbrief über 700, der Epheſerbrief faſt 800, der zweite Korintherbrief über 1400, der Hebräerbrief über 1300 Stichen, während Euthalius für Phil. 208 (Sinait. 200), für Gal. 292 (Sinait. 312), für Epheſ. 312 (Sinait. desgl.), für 2 Kor. 507 (Sinait. 612), für Hebr. 702 (Sinait. 750) aufgezeichnet hat. Was auch hierbei zur genaueren Feſtſtellung und Beurtheilung des Thatbeſtandes noch in Betracht kommen mag, ſo bleibt doch die Verſchiedenheit des *στιχηρὸν γράφαι* des Euthalius von den alten, durch ihn ſelbſt vertretenen Stichenzählungen unverkennbar.

erschien darauf zu Leipzig eine diplomatisch-kritische Handausgabe des neutestamentlichen Theils der Sinaibibel unter dem Titel: Novum Testamentum Sinaiticum, auf welche, da sie sofort vergriffen war, 1864 folgt: Novum Testamentum Graece ex codice Sinaitico, notata lectione Vaticana itemque Elzeviriana.

A: 1860 erschien zu London: N. T. Graece ex antiquissimo codice Alexandrino a C. G. Woide olim descriptum ad fidem ipsius codicis accuratius edidit B. H. Cowper. In dieser Handausgabe sind, wie schon der Titel aussagt, manche Stellen der Woide'schen Ausgabe berichtigt worden.

B: Im Herbste 1857 erschien endlich die schon angedeutete Ausgabe des Vatikanischen Codex in 5 Bänden, nachdem das längst fertige Werk Angelo Mai's nach dessen Tode durch C. Vercellone vermittelst eingefügter Cartons, sowie im gedruckten Texte ausgeführter Correkturen verbessert und mit einem Vorberichte (aber keinen Prolegomenen) ausgestattet worden war. Diese Ausgabe hat nichts mit einer diplomatisch-genauen Facsimile-Ausgabe gemein; sie ist in gewöhnlicher Druckschrift mit Accenten und üblicher Interpunktion ausgeführt; leidet aber überdieß, trotz der unternommenen Verbesserungen, noch an großer Ungenauigkeit, besonders an den vielen Stellen, wo Correkturen im Codex vorliegen. Für diese Stellen ist daher zur Zeit noch von besonderer Wichtigkeit die durch mich im J. 1855 aus den nachgelassenen Papieren Bentley's im Trinity-College zu Cambridge wieder an's Licht gezogene, vom Abbé Rulotta für Bentley besorgte Collation von allen durch spätere Hand veränderten Lesarten. Diese Collation erschien unlängst auch gedruckt in dem durch A. A. Ellis zu Cambridge veröffentlichten Werke: Bentleii critica sacra. Uebrigens hat sich die früher von uns ausgesprochene und von Mai selbst veranlaßte Erwartung in Betreff der Benutzung eines Vatikanischen Palimpsesten für die im Cod. Vat. 1209 fehlenden Briefe nicht bestätigt; Mai hat vielmehr statt dessen eine Minuskelhandschrift des 10. Jahrhunderts zum Abdruck gebracht. Die Apokalypse aber ist dem ehemaligen Basilianer-Codex des Vatikans aus dem 8. Jahrhundert entlehnt. Siehe nachher unter B.

Einen bequemen, aber durch sehr zahlreiche Druckfehler und Ungenauigkeiten entstellten Nachdruck der Mai'schen Ausgabe, so weit sie das N. T. betrifft, veranstalteten zwei Londoner Buchhandlungen (Williams u. Norgate und D. Nutt), 1859. Desgleichen erschien in demselben Jahre zu Rom mit einem Vorwort von Vercellone: N. Test. ex vetustissimo codice Vaticano secundis curis editum studio Angeli Maii, worin sich einige Verbesserungen der vorausgegangenen größeren Quartausgabe vorfinden. Andere Ausgaben „ad fidem codicis Vaticani", aber unter Geltendmachung eigener Principien veröffentlichten 1860 Kuenen und Cobet zu Leyden, Philipp Buttmann 1862 zu Berlin. Auch wurde die S. 169 in der Note angeführte Muralt'sche Ausgabe mit einem Recensus der differirenden Mai'schen Lesarten vermehrt, welcher an Fehlerhaftigkeit mit der Ausgabe selbst wetteifert.

B: der Apokalypse. Die soeben erwähnte Publikation Mai's von dieser Handschrift weicht vom Texte in meinen Monumentis sacris ineditis 1846 an mehreren Stellen ab. Ein Verzeichniß der Stellen, wo die eine dieser Ausgaben aus der anderen zu verbessern ist, wobei nur wenige noch zweifelhaft bleiben, enthält mein Nov. Test. Graec. ed. VII. critica maior, pag. CXCII sq.

C: codex Ephraemi. Beabsichtigt wird von mir eine Handausgabe dieser Fragmente.

D: codex Bezae. Von F. H. Scrivener ist eine Handausgabe dieser griechisch-lateinischen Handschrift der Evv. und Apostelgeschichte für 1864 angekündigt worden, wodurch die große Kipling'sche Ausgabe mehrfache Berichtigungen erfahren wird.

D: codex Claromontanus der Pauliniſchen Briefe. E: die Basler Evangelienhandschrift.

E: codex Laudianus der Apostelgeschichte. Eine neuverbesserte Ausgabe ist als Anhang zu meinen Monumentis sacris ineditis, nova collectio, angekündigt worden und soll 1865 erscheinen.

E: codex Sangermanensis der Pauliniſchen Briefe. Der Schriftkarakter weiſt dieſer Abſchrift des codex Claromont. mit D der Evv., ſowie mit F und G der Paul-Briefe daſſelbe Vaterland und wohl auch gleiches Alter (Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts) zu.

F: codex Boreeli der Evv. F^a: die Randnoten des Coislin'ſchen Octateuchs.

F: codex Augiensis der Pauliniſchen Briefe, griechiſch und lateiniſch, von Richard Bentley, dem Neffen des berühmten Philologen deſſelben Namens, 1786 dem Trinity-College zu Cambridge vermacht. Der doppelte Text dieſer Handſchrift wurde 1859 genau edirt von F. H. Scrivener.

G und H: die Seidel'ſchen Evangeliencodd. Zu beiden kommen 2 Fragmente aus Bentley's Nachlaß.

G: codex Boernerianus der Paulin. Briefe.

H: der Modeneſer Codex der Apoſtelgeſchichte.

G: in der Apoſtelgeſchichte. Ein Blatt aus dem 7. Jahrhundert mit 2, 45 bis 3, 8. Von mir 1859 aus dem Oriente nach Petersburg gebracht.

H: in den Pauliniſchen Briefen. Zu den 12 Pariſer und 2 Petersburger Blättern kommen noch 2 Moskauer mit jenen durch Matthäi zuerſt bekannt gewordenen Fragmenten des Hebräerbriefs (im N. T. ed. VII. crit. mai. N^c der Paulin. Briefe genannt), die ſich nunmehr als Reſte derſelben Athos-Handſchrift von der Euthalianiſchen Ausgabe der Paulin. Briefe ausgewieſen haben. Es kommt dazu aber auch noch ein 17. Blatt, deſſen Text aus dem 3. Kap. des Koloſſerbriefs ich den dokumentlichen Sammlungen des ruſſiſchen Archimandr. Porfiri Uspenski verdanke.

J: dieſe 28 Palimpſeſtblätter von 7 verſchiedenen Handſchriften des 5. 6. 7. Jahrhunderts ſind nicht armeniſch, ſondern georgiſch überſchrieben worden, und zwar zu S. Saba im 10. Jahrhundert. Vergl. meine Notitia ed. cod. Bibl. Sinaitici S. 49. Der Text dieſer jetzt zu Petersburg befindlichen Fragmente erſchien in meinen Monumentis sacr. ineditis, nova collectio, vol. I. (Das 7. Facſimile dazu ſteht in meinen Anecdotis sacr. et prof. auf tab. III. Nr. 6.)

J^b: dieſes Zeichen wird nunmehr (N. Test. ed. VII. ſteht dafür N^b) den wenigen Johanneiſchen Fragmenten aus dem 5. Jahrhundert angehören, die ſich, doppelt ſyriſch überſchrieben, in einer aus der Nitriſchen Wüſte in's britiſche Muſeum gelangten Handſchrift vorgefunden haben. Edirt in meinen Monumentis sacr. ined. nov. coll. vol. II., wozu ſpäter ein Nachtrag kommen wird.

K: codex Cyprius der Evv. K: der Moskauer Codex der Paulin. und katholiſchen Briefe.

L: der Pariſer Evangeliencodex. L: der codex Angelicus mit der Apoſtelgeſch., den Paulin. und katholiſchen Briefen. M: der Pariſer Evangeliencodex.

M: bezeichnet in den Paulin. Briefen Fragmente aus den Korintherbriefen und dem Hebräerbrief, die erſteren im britiſchen Muſeum, die letzteren in der Hamburger Stadtbibliothek, die in meinen Anecdotis sacr. et prof. 1855 (nicht zu überſehen die 4 Verbeſſerungen in der ed. repetita 1861, S. XVI) abgedruckt erſchienen. Dieſe ausgezeichneten, durchgängig rothgeſchriebenen Fragmente gehören dem 9. Jahrhund. an.

N: dieſe Ueberreſte einer auf Purpurpergament mit Silber und Gold geſchriebenen Evangelienhandſchrift des 6. Jahrhunderts, abgedruckt 1846 in meinen Monumentis sacr. ineditis, erfahren eine bedeutende Vermehrung. Außer einigen Verſen nämlich, die aus den Sammlungen des Archimandr. Porfiri hinzukommen, ſind neuerdings im Johanniskloſter auf der Inſel Patmos noch zahlreiche Fragmente aus dem Evangelium des Markus (die früheren Fragmente ſind aus den 3 übrigen Evv.) gefunden worden. Nach einer Abſchrift des gelehrten dortigen Bibliothekars Joh. Sakkelion werden dieſe Fragmente demnächſt in meinen Monumentis sacris eine Stelle finden.

N: in den Paulin. Briefen. Hiermit ſollen zwei Petersburger Fragmente aus dem Hebräerbriefe (Kapp. 5 u. 6.) und aus dem Galaterbriefe (Kapp. 5 u. 6.), muth-

maßlich im 9. Jahrhundert geſchrieben und mit Randgloſſen ausgeſtattet, bezeichnet werden.

O: die Moskauer Fragmente des Johann. Evangeliums.

O: in den Paulin. Briefen. Ein Doppelblatt mit 1 Kor. 1, 20—2, 12. aus einem Codex des 6. Jahrhunderts. Aus meinen orientaliſchen Sammlungen für die kaiſerliche Bibliothek zu Petersburg.

O^{abcdef}: unter dieſen Zeichen habe ich den Text der Lukas-Hymnen berückſichtigt, wie er ſich in den Unzialpſalterien zu Oxford, Verona, Zürich, in einer Wolfenbütteler und einer Sangallener Handſchrift und in dem Pſalter der Noroff'ſchen Bibliothek zu Petersburg vorgefunden hat. Die älteſten darunter ſind die Handſchriften zu Verona und zu Zürich, während die übrigen nicht über das 9. Jahrhundert hinaufreichen.

P: dieſe Evangelienfragmente des Wolfenbüttler Palimpſeſten werden weit genauer und umfänglicher, als es von Knittel geſchehen iſt, im 5. Bande meiner Monumenta sacr. ined. nov. coll. herausgegeb.. werden.

P: unter dieſem Zeichen wird dem kritiſchen Apparate des N. Teſt. für alle Theile deſſelben, mit Ausnahme der Evv., der Text eines Palimpſeſten einverleibt werden, den ich ſo glücklich war, im Jahre 1862 in den wiederholt genannten Sammlungen des Archimandr. Porfiri zu erkennen und nach meiner mit demſelben getroffenen Uebereinkunft in Leipzig zu entziffern. Für die Apoſtelgeſchichte liegt darin der größte Theil des Textes vor; von demjenigen der katholiſchen und Pauliniſchen Briefe, ſowie von der Apokalypſe, fehlen nur wenig Blätter. Während der Text in der Apoſtelgeſchichte und in 1 Petr. ſich unſeren jüngſten Unzialen anſchließt, gewinnen alle übrigen Bücher, namentlich die Apokalypſe, durch dieſen Palimpſeſten einen ihrer beſten Zeugen, obgleich die Handſchrift ſchwerlich früher als im 9. Jahrhundert verfaßt worden iſt. Das Reſultat meiner faſt gänzlich gelungenen Entzifferung wird einen neuen Band meiner Monumenta sacra ausfüllen.

Q: dieſe Fragmente aus Lukas und Johannes im Wolfenbütteler Palimpſeſten, die ich um ein Jahrhundert höher als P, alſo in's 6. Jahrhundert ſetzen zu müſſen glaube, erſchienen beträchtlich erweitert und vielfach verbeſſert im 3. Bande meiner Monumenta sacra inedita.

Q: dieſes Zeichen habe ich den Fragmenten einer Papyrushandſchrift der Paulin. Briefe in den Sammlungen des Archimandr. Porfiri zugedacht. Was ich davon geleſen, iſt aus dem 1. Briefe an die Korinther, Kapp. 1. 6. 7. Das Alter dieſer Papyrusfragmente ſcheint auf's 5. Jahrhundert zu beſchränken.

R: dieſe umfänglichen Fragmente aus dem Ev. des Lukas im Londoner Palimpſeſten erſchienen im 2. Bande meiner Monumenta sacra, wozu ſpäter ein Nachtrag kommen wird.

S: die Vatikaniſche Evangelienhandſchrift.

T^a: zu den früher ſchon bekannten und durch Georgi edirten griechiſch-ſahidiſchen Fragmenten aus dem Johann. Evangelium kamen neuerdings noch aus Woide's Sammlung der ſahidiſchen Textreſte, wo ſie überſehen worden waren, Fragmente aus Lukas und Johannes. Vergl. mein N. Test. ed. VII. crit. maj. S. CLXVII. Desgleichen Luk. 22—23., von B. H. Alford in Rom verglichen.

T^b: dieſes Zeichen wird den von mir neuerdings aufgefundenen und nach Petersburg gebrachten Fragmenten der 4 erſten Kapp. des Johannes gegeben werden, welche in ihrem Textkarakter ſowohl als in ihrer Schrift mit den borgianiſchen Fragmenten verwandt ſind. Wohl aus dem 6. Jahrhundert.

T^c: ähnliche Fragmente wie unter T^b aus Matth. 14 u. 15. Aus den Sammlungen des Archimandr. Porfiri.

U und V: die Evangelienhandſchriften zu Venedig und zu Moskau.

W^a und W^b: die Evangelienfragmente zu Paris und zu Neapel, die letzteren palimpſeſtiſch.

W^c: ſo habe ich Fragmente des 9. Jahrhunderts aus Matthäus und Markus bezeichnet, die ſich in einer Sangallener Handſchrift vorgefunden haben und von mir im 3. Bande der Monumenta veröffentlicht wurden.

W^d: dieſes Zeichen ſoll einigen Fragmenten des 9. Jahrhunderts Mark. 7. 8. 9. gegeben werden, die unlängſt im Trinity-College zu Cambridge durch den dortigen Bibliothekar Bradſhaw (in altem Einbande) gefunden worden ſind.

X: die Münchener Evangelienhandſchrift mit Scholien. Y: die Vatikaniſchen Fragmente aus dem Johann. Evang.

Z: dieſe Palimpſeſtfragmente aus Matthäus wurden neuerdings durch Tregelles genauer geleſen, als es von Barrett geſchehen war. Eine neue Herausgabe deſſelben hat Dr. Todd, der Bibliothekar des Trinity-College zu Dublin, unternommen.

Γ: zu den ſchon angegebenen Stücken der Evangelien, die aus meinen Händen an die Bodlejana zu Oxford übergegangen ſind, kommen noch die meiſten der an dem vollſtändigen Evangelientext fehlenden Stücke. Sie wurden 1859 von mir nach Petersburg gebracht. Das am Ende des Ev. Johannis nach den Indiktionen beigeſchriebene Datum ſcheint das Jahr 844 zu bezeichnen.

Δ: die Sangallener Evangelienhandſchrift.

Θ^a: zu den 1846 edirten Fragmenten aus dem Ev. Matth. ſind noch die wenigen Verſe aus Matth. 12. hinzuzurechnen, die im 2. Bande der neuen Sammlung der Monumenta erſchienen.

Θ^b: 6 Blätter aus dem 7. Jahrhundert mit Fragmenten aus Matthäus und Markus. Durch mich 1859 nach Petersburg gebracht.

Θ^c: 2 Folioblätter mit Matth. 21, 19—24. und Joh. 18, 29—35. aus dem 6. Jahrhundert. Das erſtere durch mich, das zweite durch den Archimandriten Porfiri nach Petersburg gebracht.

Θ^d: ein Lukasfragment aus dem 8. Jahrhundert. Durch mich nach Petersburg gebracht.

Θ^e: Ein Matthäusfragment aus dem 6. Jahrhundert. Θ^f: Fragmente einer Handſchrift deſſelben Jahrhunderts aus Matthäus und Markus. Θ^g: ein Fragment aus dem Johann. Evang., ähnlich den unter O verzeichneten Paulin. Fragmenten. Θ^h: zwei Bruchſtücke einer griechiſch-arabiſchen Evangelienhandſchrift des 9. Jahrhunderts. Alle dieſe unter $\Theta^{e\,f\,g\,h}$ verzeichneten Stücke habe ich aus den Sammlungen des Archimandriten Porfiri geſchöpft.

Λ: dieſe Handſchrift mit den vollſtändigen Evv. des Lukas und des Johannes, die von mir an die Bodlejana abgetreten wurden, wird richtiger in's 9. als in's 8. Jahrhundert geſetzt. Eine in den älteſten Minuskeln verfaßte Handſchrift des Matthäus und des Markus, im erſteren durch einige Citate aus dem Hebräerevangelium ausgezeichnet, verräth durch mehrere Eigenthümlichkeiten ihre urſprüngliche Zuſammengehörigkeit mit Λ. Vergl. darüber meine Notitia editionis codicis bibl. Sinaitici S. 58 f.

Ξ: Palimpſeſtfragmente aus den erſten 11 Kapiteln des Ev. Lucä, die ſich in einem von der Inſel Zante in die Bibliothek der British and Foreign Bible Society zu London gelangten Evangeliſtarium neuerdings vorgefunden haben. Von S. P. Tregelles geleſen und 1861 veröffentlicht unter dem Titel: Codex Zacynthius. Dieſe Fragmente gehen zwar nicht über das 8. Jahrhundert zurück, zeichnen ſich aber durch die älteſte alexandriniſche Textfärbung aus.

Π: eine aus Smyrna durch mich an die kaiſ. öffentl. Bibliothek zu Petersburg gelangte, faſt vollſtändige Handſchrift der 4 Evv. aus dem 9. Jahrhundert. Dem urſprünglichen Texte ſind an vielen Stellen die Lesarten einer anderen Handſchrift, theilweiſe alterthümlicher als der Text ſelbſt, beigeſchrieben worden.

Zur Geſchichte des gedruckten Textes, S. 173 ff. — Die S. 183 in Ausſicht geſtellte kritiſche Ausgabe des N. Teſtam. von Tregelles (zu Plymouth) iſt, ſoweit ſie den Text der 4 Evangelien betrifft, 1857 und 1861 erſchienen. Nach vor-

ausgegangenen sorgfältigen Quellenstudien und unter mehrfacher Ausdehnung des Zeugenapparats hat Tregelles darin die Lachmann'schen Grundsätze in vervollkommneter Weise geltend gemacht. Von dem Unterzeichneten erschien Ende 1858: N. T. Graece. Ad antiquos testes denuo recensuit, apparatum criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexuit C. T. Editio septima critica maior (2 Theile), woneben gleichzeitig eine aus Beschränkungen der ed. maior hervorgegangene ed. critica minor ausgegeben ward. In dieser Ausgabe wurden die ausgedehntesten, über alle früheren weit hinausgehenden Quellenforschungen in Betreff der griechischen Handschriften, der alten Versionen und der Kirchenväter niedergelegt. Dabei erfuhr der kritische Apparat dadurch eine Neugestaltung, daß sowohl die aufgenommenen als auch die verworfenen Lesarten eine möglichst vollständige Zeugenangabe erhielten; er wurde zugleich noch dadurch erweitert, daß viele für die Kritik interessante Belege und Urtheile der Kirchenväter nebst Stellen der alten Grammatiker über kritische Objekte, ferner alle apokryphischen Zusätze in den alten Dokumenten und anderwärts gefundene apokryphische Parallelen, wie die des Hebräerevangeliums und der Clementina, beigeschrieben, sehr oft auch zur Förderung des textkritischen Urtheils die befolgten Entscheidungsgründe angedeutet wurden. In der Textconstituirung ging der besonderen Geltendmachung unserer ältesten Urkunden, über welche sämmtlich die Vielgestaltigkeit des neutestamentlichen Textes nachweislich hinaufreicht, die Anwendung gewisser, durch unläugbare Thatsachen getragenen Grundsätze der sogenannten inneren Kritik zur Seite. Das ganze Sprachkolorit wurde unseren ältesten Handschriften angepaßt, indem die ägyptische Färbung derselben mit dem Gebrauche der durch die LXX gebildeten Apostel selbst vereinbar erschien. In umfänglichen Prolegomenen (280 S. 8°) wurde eine Rechtfertigung des befolgten Verfahrens versucht, über die wichtigsten Ausgaben des N. Testam. gehandelt, und nach Exkursen über einzelne einschlagende Materien von den kritischen Faktoren des Textes genauer als je zuvor berichtet. Diese Ausgabe ist jedoch bereits vergriffen und die editio octava critica unter der Presse, welche die erste Verarbeitung der außerordentlichen, durch die neuesten dokumentlichen Entdeckungen gewonnenen Bereicherungen des Apparats enthält, in der Textbearbeitung selbst aber die objectiv durch die älteste Bezeugung gegebene Autorität mit möglichster Consequenz dem subjektiven Ermessen voranstellt *), da nur auf diesem Wege ein Normaltext als solide, für jeglichen wissenschaftlichen Gebrauch auf die Dauer gültige Grundlage erreichbar scheint.

Wir übergehen die verschiedenen, im letzten Jahrzehnt in Deutschland und England erschienenen Handausgaben, von denen die der Triglotte entlehnte editio academica des Unterzeichneten seit 1855 unter wiederholter Erneuerung der Prolegomena bis zur 4. Auflage fortgeschritten, und erwähnen nur noch, daß außer den schon im Verzeichnisse der Unzialcodd. angeführten dokumentlichen Publikationen von Mai, Scrivener, Tregelles und von mir, mehrere auf Berichtigung und Erweiterung des kritischen Apparats abzielende Arbeiten ausgeführt worden sind. Von Scrivener erschienen zwei reichhaltige Sammlungen von Text-Collationen, besonders den in England vorhandenen Minuskelcodd. aller Theile des N. Testam. entnommen, die erste im Jahre 1853, die zweite als Anhang zum Codex Augiensis 1861. Orlando Dobbin gab 1854 eine genaue Collation des Codex Montfortianus (aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts) heraus, jenes „Codex Britannicus", dessen vermeintliche Autorität Erasmus zur Aufnahme der sogenannten Dreizeugenstelle 1 Joh. 5, 7. in seine 3. Ausgabe von 1522 benutzte. Mehrere neutestamentlich kritische Stoffe und Vergleichungen enthalten auch des Unterzeichneten Anecdota sacra et profana, 1861 (ed. repetita, emendata, aucta; 1. ed. 1855). Von Bedeutung sind ferner: Samuel Davidson's Treatise of Biblical Criticism, 1852 ff., Tregelles, an introd. to the textual criticism of the N. Test., 1856 (1854: an account of the printed text of the N. Testam.)

*) Einen vorläufigen Versuch desselben Verfahrens enthält die 1864 in neuer Auflage erschienene Synopsis evangelica.

und Scrivener, a plain introduction to the criticism of the N. Testam. 1861. F. Delitzsch gab 1861 und 1862 „Handschriftliche Funde heraus, worin er, nebst anderen auf den handschriftlichen Text der Apokalypse bezüglichen Studien, den von ihm wieder aufgefundenen codex Rouchlini, die Erasmus'sche Grundlage des Textes der Apokalypse, zu genauer Kenntniß brachte. Tischendorf.

Bickell (Johann Wilhelm), längere Zeit hindurch eine der einflußreichsten Persönlichkeiten in Kurhessen, war am 2. Nov. 1799 als Sohn des Oberförsters Bickell zu Marburg geboren. Schon in seiner frühesten, glücklichen Jugend trat in ihm eine entschiedene „Liebe zu den Büchern" hervor, die sich mehr und mehr zu einer vorwiegenden Neigung zu „Literärgeschichtlichem" gestaltete. Indessen schwanden die heiteren Tage der Jugend bald dahin; von seinem zehnten Lebensjahre an mußte es Bickell erfahren, wie in rascher Folge ein großer Theil der Familienglieder durch den Tod ihm entrissen wurde. Diese so oft wiederkehrenden Schläge hatten auf die Ausprägung seines Karakters den bedeutendsten Einfluß. „Die frühere lebensfrohe Heiterkeit machte einem befangenen, eingeschüchterten Wesen Platz, welches durch eingeschränkte und beengende äußere Verhältnisse, noch mehr aber durch innere, leider nicht kräftig niedergedrückte, leidenschaftliche Kämpfe vermehrt wurde." Doch hatten diese Leiden und Kämpfe auch ihre wohlthätigen Folgen, indem sie in Bickell „bei aller Empfindlichkeit für äußere Anerkennung ein aufrichtiges Gefühl der Unvollkommenheit seiner Leistungen" erweckten und förderten.

Im Jahre 1815 bezog Bickell, nachdem er die Gymnasialstudien auf dem Pädagogium zu Marburg absolvirt hatte, als studiosus juris die dasige Universität, auf welcher er gerade an seinem Geburtstage die erste Vorlesung hörte. Noch jung und unerfahren und von dem engen trauten Familienkreise gefesselt, kam Bickell in das eigentliche Studentenleben wenig hinein. Das gerade damals von ganz neuen Idealen aufgeregte Burschentreiben blieb ihm fremd. Freilich wurde Bickell durch diese fesselnden Verhältnisse auch vor dem excentrischen Treiben mancher sonst ehrenwerther junger Leute bewahrt, welche in ihrem 17. Jahre glaubten, den Staat nach ihren selbstgemachten oder von Anderen erlernten hohlen Theorieen construiren zu können. Kräftiger noch schützte ihn hiervor der Gang seiner Studien. Durch die seit den Befreiungskriegen hervorgetretene neue Bewegung in der Jurisprudenz war insbesondere das genaueste Quellenstudium als erste Bedingung eines ächt wissenschaftlichen Strebens hervorgehoben worden, und namentlich war es das eifrige Lesen der Schriften von Hugo und Savigny, welches ihn gleich anfangs vor leeren Spekulationen bewahrte und ihn mit dem Wesen des Rechts, seiner Entstehung und seinem Zusammenhange mit Sitte und Religion näher bekannt machte. Für das Studium des Kirchenrechts fühlte Bickell damals noch gar keinen inneren Beruf. Dagegen hörte derselbe Vorlesungen über Philologie, Philosophie, selbst über Chemie sowie Haushaltungskunst, — über die letztere vielleicht nur darum, weil Bickell wußte, „daß der Vielen angeborene Takt, mit Sicherheit und Schmiegsamkeit die mannichfachen Verwickelungen des gemeinen Lebens zu überschauen und sie zu eigenem Vortheil zu lenken, sowie eigentliche mechanische Fertigkeiten ihm nur sehr spärlich von der Natur zugemessen waren."

Im Herbste des Jahres 1818 bezog Bickell die Universität Göttingen, was für die künftige Richtung desselben vollends entscheidend wurde. Hier war es namentlich Gust. Hugo, welcher auf Bickell den bedeutendsten Einfluß ausübte. — Von Göttingen nach Marburg zurückgekehrt, ließ sich Bickell, der sich längst dem akademischen Leben gewidmet hatte, im Januar 1820 zur Erlangung der juristischen Doktorwürde prüfen, verband jedoch mit dem Doktorexamen, um sich eventuell die Aussicht auf eine Anstellung im praktischen Staatsdienste offen zu erhalten, zugleich die gewöhnliche öffentliche Staatsprüfung. Indessen ging Alles nach Wunsch. Am 2. Nov. 1820 (an seinem Geburtstage) hielt er seine erste Vorlesung. Bickell las in diesem seinem ersten Semester über die Lehre von den Klagen und Einreden, sowie über die juristische Literärgeschichte

Im folgenden Semester docirte derselbe Kirchenrecht, — lediglich darum, weil dasselbe eine Zeit lang in Marburg nicht gelesen worden war —, ohne zu ahnen, daß er gerade in diesem Zweige der Wissenschaft späterhin seinen eigentlichen Lebensberuf finden würde. Seitdem trug Bickell noch insbesondere juristische Encyklopädie, Institutionen und Pandekten, deutsches Privatrecht und andere Rechtszweige vor. — Die deutsche Rechtswissenschaft war ihm namentlich durch die Gebrüder Grimm, zu denen er in persönlichen Beziehungen stand, lieb geworden.

Die literärische Thätigkeit Bickell's wurde damals durch einen Zufall fixirt. Auf der Marburger Universitätsbibliothek befinden sich drei Manuskripte des kanonischen Rechts, welche Bickell näher betrachtete; eins derselben wurde die Veranlassung, daß er über einige Sammlungen des corpus juris canonici, deren Entstehung noch unbekannt war, genauere Nachforschungen anstellte. Diese führten ihn in seinem Eifer immer weiter. Bickell besuchte daher die Bibliotheken zu Fulda, Kassel und Frankfurt, und reiste zuletzt in derselben Absicht nach Paris, wodurch seine Neigung zu literärgeschichtlichen Untersuchungen auf das Lebhafteste angeregt ward. Die unmittelbare Anschauung so vieler alter, zum Theil noch ganz unbekannter Handschriften machte ihm das Quellenstudium des damals fast ganz vernachlässigten kanonischen Rechts zu einer Lieblingsbeschäftigung, der er sich mit aller Energie widmete. Die auf den genannten Bibliotheken bereits gesammelten, reichen Materialien erweckten in ihm den Gedanken, eine ausführliche Geschichte sowohl der Quellen als der einzelnen Lehren des Kirchenrechts zu schreiben. Seit dem Jahre 1823 war dann Bickell mit diesem Unternehmen auch wirklich auf das Ernstlichste beschäftigt, weßhalb er die Ferien benutzte, um außer den genannten Bibliotheken auch die zu München, Stuttgart, Tübingen, Würzburg, Bamberg, Wien, Göttingen ꝛc. zu untersuchen und seine Sammlungen zu vervollständigen. — Die nächste Frucht dieser Studien war Bickell's im Jahre 1825 herausgegebene klassische Schrift: „Ueber die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici."

Während dieser literärischen Beschäftigungen traten in den äußeren Lebensverhältnissen Bickell's mannichfache Veränderungen ein. Nachdem er drei Jahre lang Privatdocent gewesen war, wurde er im J. 1824 außerordentlicher Professor an der Universität zu Marburg, erhielt später einen Gehalt von 200 Rthlr. und im J. 1826 eine ordentliche Professur der Rechtswissenschaft, vorerst ohne Theilnahme am Spruchcollegium. Zugleich verheirathete sich Bickell in demselben Jahre.

Da kam das Jahr 1830, welches mit den nächstfolgenden Jahren in dem gesammten politischen und kirchlichen Leben Kurhessens der Anfang einer neuen Aera war. Damals gab es in Hessen viele sittlich-ernste Karaktere, welche bis dahin dem kirchlich-religiösen Interesse ganz fremd gewesen waren und über christliche Dinge nur in der Weise des Rationalismus zu denken vermochten, — die aber plötzlich von dem Odem eines ihnen bis dahin unbekannten Geistes angeweht, die Rückkehr zu dem vergessenen Glauben der Väter und die Erneuerung des Lebens in Buße und Glauben als die erste Bedingung der Wohlfahrt des Einzelnen wie aller Gemeinschaften und öffentlichen Lebensverhältnisse erkannten. Zu ihnen gehörte auch Bickell, der damals mit dem Prof. der Theol. Dr. Hupfeld und mit dem Gymnasialdirektor Dr. Vilmar zu Marburg in den innigsten und vertrautesten Verkehr trat. Von dem gehässigen Parteitreiben, welches späterhin in Kurhessen das religiöse Interesse in frevelhaftester Weise zu politischen Zwecken gemißbraucht hat, war damals in den engen und trauten Kreisen der Evangelischen noch nichts vorhanden. Insbesondere war Bickell von diesen Tendenzen auch nicht im Entferntesten inficirt. Sein damaliges kirchliches Wirken würde jetzt in Kurhessen gerade von denen, welche vor Jahr und Tag mit ihm auf das Innigste vereint waren, als revolutionärer Unfug denuncirt werden. Bickell war nämlich ganz entschieden der Ansicht, daß der evangelischen Kirche nur durch Herstellung solcher presbyterialer und synodaler Institutionen, welche eine lebendige Betheiligung der Gemeinde an den

Interessen der Kirche ermöglichten, geholfen werden könnte. In diesem Sinne trat Bickell im J. 1831 mit einer Broschüre hervor: „Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Nebst einem Nachwort von H. Hupfeld", worauf derselbe späterhin in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde die Abhandlung folgen ließ: „Die Presbyterial- und Synodal-Verfassung der evangelischen Kirche in ihrem Ursprunge und in ihrem Einflusse auf Hessen." In seiner Selbstbiographie, welche Bickell in Justi's Grundlage zu einer hess. Gelehrten- ꝛc. Geschichte veröffentlichte, sprach sich derselbe entschieden gegen jedes Streben aus, „vermittelst einer Reaktion gegen die Tendenz der neueren Zeit veraltete Einrichtungen und Ansprüche vertheidigen oder wiederbeleben" zu wollen.

Von da an gehörte Bickell zu den Säulen des wiedererwachten und mehr und mehr erstarkenden kirchlichen Lebens in Kurhessen, dessen Vereinigungspunkt der kurhessische Missionsverein war. Sein Einfluß stieg, als er im J. 1834 zum Mitgliede des Oberappellationsgerichts zu Kassel ernannt wurde, in welcher Stellung er bis zum Jahre 1841 blieb.

Das damals vielfach sehr heilsam wirkende Hassenpflug'sche Regiment ließ sich wesentlich von Bickell inspiriren. Als Hassenpflug seine Ministerien niedergelegt hatte und ein anderes, im Kirchenregiment mehr rationalistisch verfahrendes System an's Ruder kam, welches in der Verpflichtung der Geistlichen auf die kirchlichen Symbole Erleichterungen eintreten lassen zu müssen glaubte, war es Bickell, der mit seiner im J. 1839 veröffentlichten Schrift „Ueber die Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften mit besonderer Beziehung auf das kurhessische Kirchenrecht" das Zeichen zum Beginn des kurhessischen „Symbolstreites" gab. Das Resultat dieses Kampfes, der zugleich einen Sturm des „lichtfreundlichen" Unglaubens gegen das historische Christenthum hervorrief, war eine neue Befestigung der Auktorität des kirchlichen Dogma's in der Ueberzeugung Vieler, die bis dahin um „Kirchenlehre" sich wenig bekümmert hatten.

In seiner Stellung als Oberappellationsgerichtsrath war Bickell von 1834—1841 zugleich Mitglied der juristischen Prüfungscommission und von 1834—1846 kurhessischer Spruchmann bei dem Bundesschiedsgericht. Am 7. Oktober 1841 wurde er als Direktor des oberhessischen Obergerichts nach Marburg versetzt, in welcher Stellung er bis zum Ende des J. 1845 wirksam war. Als ihn der Ruf des Kurfürsten am 17. Dezember 1845 von da nach Kassel berief, wo er in die Stellung eines Vicepräsidenten des Oberappellationsgerichts eintrat, ahnte er noch nicht, daß der Abend seines Lebens schon gekommen war. Am 6. Juli 1846 zum Staatsrath und Vorstand des Justizministeriums ernannt, starb Bickell am 23. Januar 1848, von einem Fieber schnell dahingerafft.

In seiner äußeren Erscheinung stellte sich Bickell als ein Mann von tiefem Gemüth und ächtem Adel der Seele dar. Er war ein treuer Gatte und Familienvater und ein Freund, auf welchen Verlaß war. In seinem Gefühl leicht (mitunter leidenschaftlich) erregbar, hielt Bickell an dem, was er als Pflicht, als Ziel und Beruf seines Lebens erkannt hatte, mit unerschütterlicher Treue und Hingebung fest. Die ihm im Leben näher standen, haben es indessen oft beklagt, daß er die akademische Thätigkeit aufgeben konnte. Denn im praktischen Berufsleben, in den Mühseligkeiten und Verwickelungen des höheren Staatsdienstes hat sich Bickell zu Tode gearbeitet, ohne sein eigentliches Lebensziel erreicht zu haben. Bickell hatte sich die Bearbeitung der „Geschichte des Kirchenrechts" zur besonderen Lebensaufgabe gemacht und hatte auch eine erste Abtheilung desselben im J. 1843 erscheinen lassen. Zur Fortsetzung des begonnenen Werkes (welche nach seinem Tode Prof. Dr. Röstell zu Marburg übernahm), ist Bickell indessen nicht gelangt.

Ausführlichere Nachrichten über Bickell's Leben finden sich in Justi's Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- ꝛc. Geschichte von 1806—1830 und in Gerland's Fortsetzung derselben S. 37—38.

Heppe.

Bilderbibel. Der Name „Bilderbibel“ umfaßt verſchiedene Arten, die bildende, näher die zeichnende Kunſt zur Veranſchaulichung der Erzählungen und Beſchreibungen unſerer heiligen Schrift zu verwenden. Die eigentliche Bilderbibel ſetzt die Illuſtrationen unmittelbar in den Text, den ſie darſtellen und erläutern ſollen. Die Kupferbibel („neuerdings auch öfters „Prachtbibel“) genannte legt Bilder zwiſchen die Blätter der Bibel, um eine Geſchichte oder Perſönlichkeit oder Oertlichkeit u. ſ. w. zur Anſchauung zu bringen. Die Bibel in Bildern endlich iſt eine Reihenfolge von bibliſchen Darſtellungen aus der ganzen Bibel oder nur aus einem Teſtamente, ja nur aus einem Buche, wobei der Bibeltext völlig zurücktritt oder nur andeutungsweiſe verwendet iſt, ſo daß die Bilder zuſammen eben ein bibliſches Bilderbuch, groß oder klein, ausmachen. In all dieſen drei Formen hat die Bibel der Kunſt und wiederum die Kunſt der Bibel die unſchätzbarſten Dienſte gethan von älteſter Zeit bis heute.

Bilderbibeln ſind nämlich ſo alt als die chriſtliche Kunſt ſelber. Der chriſtliche Künſtler und das chriſtliche Volk begegneten einander in dem Bedürfniß, das vor Augen zu ſtellen und vor Augen zu haben, weß das Herz voll war oder werden ſollte. Während für die Aermeren, welche die heiligen Schriften weder kaufen noch leſen konnten, die öffentlich in den Kirchen aufgeſtellten oder angebrachten Gemälde als „eine Bibel der Laien“ gelten mußten, wie Pabſt Gregor der Große ſchreibt, konnten ſich die Reichen bald nicht nur die Bibel, ſondern auch das Bild in die Bibel verſchaffen. War doch die heidniſche Kunſt ſchon darin geübt, ihren Homer und Virgil mit Zeichnungen und Gemälden ſo zu ſchmücken als zu erläutern. Nach einer von Dr. Piper in der vatikaniſchen Bibliothek zu Rom gemachten neueren Entdeckung iſt gewiß, daß ſchon im vierten Jahrhundert ganze Reihen von bibliſchen Büchern durch eine Fülle von Kleingemälden illuſtrirt worden ſind. („Miniaturen“ wurden ſolche ſpäter von der rothen Minium, Mennigfarbe genannt, womit die Anfangsbuchſtaben künſtlich ausgemalt wurden). In den älteſten Pergamentrollen der Bücher Moſis, Joſua, Richter, Ruth ſehen wir die früheſte und ausführlichſte Bilderbibel. (Vergl. „Der älteſte chriſtliche Bilderkreis“, von Dr. Piper in der deutſchen Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft und chriſtl. Leben. 1856. S. 149 ff.). Weiterhin vereinigten ſich gern auch die Erklärungen der Theologen und die Darſtellungen der Maler, um in den Katenen eine Art erklärter Bilderbibeln herzuſtellen. Durch das ganze Mittelalter war die Fertigung ſolcher Bilderhandſchriften eine Hauptthätigkeit klöſterlicher Künſtler. Welch eine Pracht und Herrlichkeit die chriſtliche Kunſt in dieſen zahlloſen Miniaturen entfaltet hat, iſt bekannt.

Doch von dieſen Herrlichkeiten war das gemeine Volk ausgeſchloſſen, ſie waren ihm unbezahlbar. Da wurde im Ausgange des Mittelalters die Buchdruckerkunſt mit ſammt dem Holzſchnitt und Kupferſtich erfunden, um vor Allem der Kirche und der Bibel zu dienen. Die heil. Schrift und die heil. Kunſt ſollte von nun an allem Volke allenthalben, namentlich in der Familie und Schule gehören. Noch vor der Reformation erſchienen die herrlichen Kupferſtiche von Martin Schön in Colmar mit Darſtellungen aus dem Leben und Leiden Jeſu als eine Reihenfolge von Bibelbildern, als ein Stück, und zwar ein Hauptſtück, Bilderbibel Neuen Teſtaments für das chriſtliche Haus. Der Holzſchnitt aber beeilte ſich, gleich in den erſten deutſchen Bibeldrucken ſein Licht leuchten zu laſſen. Die im Jahre 1417 bei Ant. Sorg in Augsburg gedruckte Bibel hat bereits Holzſchnitte zu bibliſchen Geſchichten, ebenſo die von Zainer in demſelben Jahre gedruckte. In die bei Koburger in Nürnberg im J. 1483 gedruckte deutſche Bibel kamen die Holzſchnitte aus der älteſten Kölniſchen deutſchen Bibel, welche noch 1522 in die Halberſtädter aufgenommen wurden. Auch außerhalb Deutſchlands verband ſich die Holzſchneidekunſt mit der Buchdruckerkunſt zur Herſtellung von Bilderbibeln. Zu Paris erſchien im Jahre 1487 der erſte Band „de la Bible historiée“ mit Holzſchnitten.

Während der ganzen zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert erſchienen verſchiedene Volksbilderbücher mit Darſtellungen der Offenbarung Johannis und des hohen Liedes;

auch eine Armenbibel, eine Art kurzen Bibelauszugs mit ganz einfachen, roh umrissenen Holzschnitten kam heraus. An jene Offenbarungsbilder, welche besonders dem phantastischen Geschmacke der Zeit zusagten, schloß sich der größte deutsche Künstler, Albrecht Dürer in Nürnberg an, indem er 1498 seine herrlichen, in ihrer Art unübertrefflichen, grandios gezeichneten Holzschnittbilder zur Offenbarung herausgab. In den Jahren 1507—1513 ließ er eine in Kupfer gestochene Reihe von Blättern zu der Leidensgeschichte ausgehen. Im Jahre 1511 veröffentlichte er auf einmal drei große Reihenfolgen von Holzschnitten: das Leben der Maria, die sogen. große und die kleine Passion. Neben diesem großen Meister versuchten sich auch geringere Kräfte in Darreichung von größeren oder kleineren Stücken der Bibel in Bildern. Im Jahre 1507 erschien zu Straßburg eine Passion mit 15 Figuren, zu Nürnberg ein speculum passionis mit Text von Ulr. Pinder und Holzschnitten von Hans Scheuffelin. In demselben Jahre kam eine ganz deutsche Bibel mit Holzschnitten heraus. Im J. 1508 druckte Knobloch in Straßburg das Leben Jesu mit Holzschnitten von Gamperlen und das Leiden Jesu mit Holzschnitten von Urs Graf. Im Jahre 1509 kam Lukas Cranach, der Maler und Bürgermeister von Wittenberg, mit seiner Passion Jesu in Holzschnitt. Im J. 1513 erschienen die Evangelien und Episteln des Kirchenjahrs mit Holzschnitten bei Grüninger in Straßburg. Im J. 1516 verwendete Anselm in Hagenau die Holzschnittbilder des Malers Hans Scheuffelin von Nördlingen zu einem deutschen Evangelien- und Epistelbuch, nachdem er schon 1507 ein Rationarium Evangelistarum mit Bildern herausgegeben hatte (wieder aufgelegt 1522). — Indessen war auch der erste Band der „Evangel. Bibel" durch Fr. Regnault in Paris mit Holzschnitten erschienen. Lefevre d'Estaples aber ließ 1530 eine katholische Bibel mit Bildern bei Lempereur in Antwerpen erscheinen.

Die deutschen Bibeln vor Luther vermochten indessen trotz der Bilder nicht in's Volk zu dringen, denn sie waren zu mangelhaft übersetzt. Da erschien im Jahre 1522 Luther's Uebersetzung des Neuen Testaments, zu Wittenberg bei Lother, dessen Pressen täglich 16000 Bogen druckten und der gewaltigen Nachfrage kaum genügen konnten. Gleich diese erste Ausgabe der Luther-Uebersetzung war mit Holzschnittbildern namentlich zur Apokalypse und sonst zu den Anfängen der Bücher und Kapitel aus der kunstreichen Hand Freund Cranach's geschmückt. Die Erfindung dieser Bilder gehört übrigens schon der Bibel von 1483 an: auch da — vor der Reformation — ist die babylonische Hure bereits mit der dreifachen Krone geziert.

Mit L. Cranach und Wittenberg in die Wette arbeitete Augsburg und sein Hans Burgkmaier, Dürer's Schüler. Im J. 1523 kam bei Otmar in Augsburg die ganze (nichtlutherische) Bibel mit Holzschnitten von Scheuffelin und Burgkmaier, zugleich das deutsche Alte Testament mit Holzschnitten von Burgkmaier allein heraus. In demselben Jahre druckte Schönsperger in Augsburg das lutherische Neue Testament mit Holzschnittbildern von Scheuffelin. Im J. 1524 kam bei Friedrich Peipus in Nürnberg das A. und N. Testament in einem Prachtdruck heraus mit vielen Holzschnitten von Erhard Schöns, die Mehrzahl gehörte zum A. Testament. Das Titelblatt, Christus am Kreuz, ist von Dürer 1516 gezeichnet. Im J. 1524 gab Knobloch in Straßburg das N. Test. mit zwölf Figuren, 1525 mit zwanzig Figuren zur Apokalypse heraus; Stainer in Augsburg druckte es 1527 mit 21 apokalyptischen Bildern.

Auch die Römischen ließen sich die von den Lutherischen hiemit gewonnenen Erfolge nicht entgehen. In den Jahren 1526 und 1527 gab der bischöfliche Vikar Jak. Beringer das lutherische Neue Testament selber mit nur einigen Aenderungen unter Zusatz von 65 Figuren heraus. Auch Emser ließ Luther's N. Testament 1527 mit Holzschnitten versehen und unter Herzog Georg's Privilegium in Druck ausgehen zu gerechtem Zorn des Mannes, der seine Uebersetzung durch solche ungewaschene Hände verschlechtert sehen mußte. — Im Jahre 1529 wurde die Wormser Bibel durch P.

Schöffer nach der 1531 in zweiter Auflage, ebenfalls mit kleineren Holzschnitten, herausgekommenen Züricher Bibel mit Holzschnitten herausgegeben. Ein Hagenauer Altes Testament kam 1529 mit 23 Figuren an's Licht. Unterdessen hatte Luther das alte Passional mit dem Betbüchlein in gereinigter Gestalt ebenfalls sammt zehn Holzschnitten herausgegeben und in den seit 1529 sich folgenden lateinischen und deutschen Ausgaben ließ er ein halbes Hundert solcher biblischer, mit Sprüchen versehener Holzschnittbilder mitgehen.

Im Jahre 1534 erschien endlich auch „das A. Testam. mit Fleiß verteutscht von Mart. Luther, Doktor" bei Hans Lufft in Wittenberg mit Holzschnitten. Zum Neuen Testament komen jetzt noch mehr Bilder, als in den vorigen Ausgaben, zur Apokalypse allein 26. Sie waren theilweise nach Martin Schön's alten Kupferstichen geschnitten. Uebrigens sagt Hans Lufft's Correktor, Christof Walther, „Luther selbst habe die Figuren zum Theil erdacht." Und so sehen wir auch hierin die beiden Reformatoren gleichen Sinnes und Werkes, indem Melanchthon seinem Freunde Stigel (20. Sept. 1544) schrieb, daß er sich zuweilen mit Entwürfen biblischer Bilder beschäftigt habe, deren Umrisse er dann dem Maler Lukas Cranach zu weiterer Ausführung für die Bibeln übergeben habe.

Mit Luther's A. Testament kam 1534 eine verbesserte katholische Bibelübersetzung von Dietenberger bei Jordan zu Mainz mit vielen Holzschnitten heraus; die zur Genesis sind dieselben, wie in der Wormser Bibel und in der Kölner lateinischen vom Jahre 1527. Aber diese katholische Concurrenz wurde trotz mehrfacher Auflagen Dietenberger's weit übertroffen von der evangelischen Bibelverbreitung. — Im Jahre 1534 druckte Egenolf in Frankfurt die Bibel mit kleinen Holzschnitten, von denen diesmal keiner zur Apokalypse kam. Im J. 1535 erschienen bei Lufft in Wittenberg, bei Stainer in Augsburg, bei Wendel in Straßburg neue Bibeldrucke mit älteren Holzschnitten. Wolf Köfl in Straßburg aber fügte 200 Figuren „mehr denn vorher" hinzu, nur wenige davon galten dem N. Testament; die zum A. Testament stellen bald die Verfasser der Bücher, bald die biblischen Geschichten dar. Ganz besonders schöne und große Holzschnitte enthalten Hans Lufft's Ausgaben des N. Testaments von den Jahren 1538 und 1539. Die von 1540 und 1541 bringt ganz neugeschnittene Bilder von einem Künstler „G. L". Von Lukas Cranach sind die Figuren in dem Drucke von Nik. Wolrab zu Leipzig 1542, in dem von Hans Lufft 1543 und 1545 und in dem von Johann vom Berg in Nürnberg 1550. In Wittenberg tritt Hans Kraft 1572 und 1574 mit einer neuen Ausgabe, 1576 und 1584 aber mit einer solchen hervor, welche die Prachtausgabe des 16. Jahrhunderts genannt werden darf. Der Kurfürst von Sachsen ließ in seinem auf Pergament gedruckten Exemplare sich die Holzschnitte durch einen kunstreichen „Briefmaler" bunt ausmalen und erhielt da wieder etwas Aehnliches wie die mittelalterlichen Miniaturbibeln. Im J. 1580 gab der berühmte Buchdrucker Sigmund Feyerabend in Frankfurt eine Bibel mit 144 Figuren, gleich denen der obenerwähnten Krafft'schen von 1574 heraus. Im J. 1599 wurde durch Veit Dieterich bei Egenolf in Frankfurt eine Ausgabe „mit schönen Figuren geziert" und mit dem Bilde des Herzogs Christoph von Württemberg besorgt.

Mit dem Ende des Jahrhunderts war auch das Ende des Holzschnittes gekommen. Derselbe hatte sich nach glänzender Blüthe und unermeßlicher Fruchtbarkeit schnell überlebt. Nur eine steigende und blühende, nicht eine sinkende Kunst konnte ihn halten. Die letztere ließ ihn erst rasch verwildern, dann durch den Kupferstich langsam tödten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, nachdem derselbe durch Hans v. Culmbach, Heinrich Aldegrever, Barthol. und Hans Beham, Albrecht Altdorfer (der den Sündenfall und die Erlösung in 40 Holzschnittblättern schilderte) und von anderen Schülern und Nachfolgern A. Dürer's so vorzüglich zur deutschen Volksbibel benützt worden war.

Von dem obengenannten Hans Beham erschienen 1537 und öfter Biblicae hi-

storiae magna arte depictae in einer Reihe von Holzschnittblättern. Mich. Graff gab 1536—1553 eine biblische Historie, figürlich fürgebildet, ebenfalls in Holzschnitt heraus. In den Jahren 1541 und 1542 erschien bei Wendel in Straßburg eine „Laienbibel", in der fleißig zusammengebracht sind die fürnehmeren Historien beider Testamente." Von Aemilius Georgius ist eine imaginum in Apocal. Joh. descriptio zu Frankfurt 1540 veröffentlicht. Die biblischen Bilder aus dem N. Testam. von Scheuffelin wurden auch in besonderem Abdruck verbreitet. Alle diese Werke überstrahlt Hans Holbein mit seinen unvergleichlichen kleinen Holzschnittbildern zum A. Testament. Sie kamen 1538 erstmals unter dem Titel Historiarum Vet. Instrumenti Icones ad vivum expr.; dann 1543 und 1547 zu Lyon mit einem lateinischen, 1549 mit einem englischen und 1550 mit französischem Texte heraus. — Bei Herm. Gelferich zu Frankfurt erschien 1552 eine Biblia Vet. Test. artificiosis picturis effigiata, d. i. biblische Historien künstlich fürgemalet; 1553 ebendaselbst N. Test. historia effigiata, zu den schon 1551 erschienenen Illustrationen zur Apokalypse. Diese Bilder in kleinem Format waren von Hans Brosamer, der zu der von Hans Lufft 1550 und 1553 gedruckten Lutherbibel mehrere Holzschnitte geliefert hatte. Seine Manier ist gegenüber von Holbein gar trocken und mager. Im Jahre 1556 gab Rudolf Gualther biblische Summarien zu Frankfurt heraus, „mit schönen Figuren geziert und in Reime verfaßt von Burkhard Waldis." Besonders thätig war Virgilius Solis, der Kupferstecher und Holzschneider zu Nürnberg. Im J. 1562 gab er heraus: „Biblische Figuren des A. und N. Testaments, ganz künstlich gerissen"; und im J. 1565: „Newe Figuren des N. Test." Mit diesem Meister wetteifert Hans Bocksperger von Salzburg. Zu der von Feyerabend in Frankfurt 1565 gedruckten Bilderbibel zeichnete er 122 Blätter. Zu derselben lieferte der fruchtbare Jost Amann von Zürich († 1591 in Nürnberg) eine große Anzahl Holzschnittzeichnungen. Bocksperger's „Neue biblische Figuren des A. und N. Test., nachgerissen durch Jost Amann, kamen 1564 und öfter bei Sigm. Feyerabend als besonderes Werk heraus. Amann's Icones N. T. erschienen bei demselben 1571; ebenso seine „Künstliche und wohlgerissene Figuren der fürnehmsten Evangelien durch's ganze Jahr, nebst den 12 Aposteln, 1587. Die „Neuen biblischen Figuren, künstlich und artig gerissen durch Jost Amann von Zürich, gestellt durch Herrn Heinrich Peter Rebenstock, Pfarrherrn zu Ischersheim", Frankfurt bei Feyerabend 1571 — bilden ein handliches Büchlein, das von der Schöpfung bis zur Offenbarung in 200 kleinen, durch lateinische Verse erklärten Holzschnitten nicht bloß die wichtigsten biblischen Geschichten, sondern auch biblische Alterthümer schildert, jedes Bild von einem Ovalrahmen im Renaissancestyl eingefaßt. Diese Holzschnitte sind freilich flüchtig und manierirt, bereits Zeugnisse des Verfalls dieser Kunst nach der Mitte des 16. Jahrhunderts.

Im J. 1573 gab Lauterbach zu Frankfurt ein enchiridion V. et N. Testam. cum iconibus, — auch in deutscher Uebersetzung: „Handbüchlein des A. und N. T.", mit einer Vorrede von Joh. Brenz heraus. Tobias Stimmer's „neue künstliche Figuren biblischer Historien zu gotsförchtiger Ergötzung andächtiger Herzen" hat Joh. Fischart (Basel 1576) „mit artigen Reimen" versehen, Ein gleiches Werk gab Andr. Olz heraus unter dem Titel: „Periocha d. i. kurzer summarischer Inhalt aller Kap. der A. Testamentl. Historienbücher beneben dem ganzen N. Testam." Magdeb. 1595.

Auch in den Niederlanden und in Frankreich entstand eine Reihe solcher biblischer Bilderwerke bis gegen das Ende des Jahrhunderts. Wilhelm van Branteghem gab zu Antwerpen 1537 und öfter eine illustrirte Vita J. Christi juxta 4 evang. heraus. Ein Leben Hiob's erschien von Mart. Hemskerk im J. 1563 in acht Kupfern. Arius Bened. Montanus gab humanae salutis monumenta, Antw. 1571 an's Licht. Aus dem Lateinischen übersetzt erschien Antw. 1535 ein Manuel contenant plusieurs matiéres traitées de l'ancien Test. exprimées par figures. Im Jahre 1552 erschienen zu Paris Les figures de l'Apocalypse und 1556. 1559 zu Lyon Figures du V. T.

par Tournes. Mehrmals wurde aufgelegt und auch in's Spaniſche und Italieniſche überſetzt: Quadrins historiques de la Bible par Claude Paradin, Lyon 1553. Von Guil. Vorluyt iſt Historiarum memorabilium ex Exodo sequent. descriptio, Lugduni, Jo. Tournes 1558. Gueroult, figures de la Bible, illustrées de huictains françoys, Lyon 1565. Chappuis, Gabr., figures de la Bible — augmentées de grand nombre de fig. aux actes des Ap. Lyon chez Michel 1582.

Im 17. Jahrhundert war nur der Kupferſtich (und zwar in weit geringerem Maße als der Holzſchnitt im 16. Jahrhundert) mit der Illuſtration der Bibel beſchäftigt. Das herrlichſte Werk war die erſtmals 1607 durch Bodalocchio und Lanfranco in 23 Kupferplatten geſtochene „Bibel Raffael's“ d. h. der von dieſem größten aller Maler für die Logen des Vatikans gezeichnete Kreis von (52) meiſt altteſtamentlichen Bildern. Was dagegen die italieniſchen, franzöſiſchen und deutſchen Künſtler aus eigener Hand ſchufen, tritt tief in's Dunkel des fortſchreitenden Kunſtverfalls zurück. Dennoch erwarb ſich ein unſchätzbares Verdienſt um das evangeliſche Volk der Basler Kupferſtecher Matthäus Merian in Frankfurt durch ſeine „Icones biblicae“ und „Historiae sacrae“, welche von 1625—1627 an in verſchiedenen Ausgaben und Auflagen, mit lateiniſchem, deutſchem und holländiſchem Texte, ein äußerſt verbreiteter und tief wirkender chriſtlicher Hausſchatz wurden. Nächſt dieſer „Kupferbibel“ oder Bibel in Bildern iſt als ein unſchätzbares, bis heute viel in Ehren gehaltenes Familienſtück zu nennen die von Herzog Ernſt von Sachſen veranlaßte, mit Anmerkungen und Kupferſtichen reich verſehene „Erneſtiniſche Bibel, nach den Reſidenzen des Herzogs auch die Weimariſche und die Gothaiſche, nach dem Wohnort der Herausgeber die Jenaiſche und nach dem Druckort die Nürnbergiſche Bibel genannt. Gleichzeitig ließ Herzog Ernſt eine „chriſtlich-gottſelige Bilderſchule“ für die Jugend, — eine Kinderbibel in Bildern (Jena 1636) beſorgen.

Zu dieſen Werken kam die große Nürnberger Bilderbibel, welche der fromme Pfarrer zu St. Sebald, Dilherr, 1656 und öfter herausgab und noch heute eine koſtbares Erbſtück vieler evangeliſcher Familien iſt. Eine kleinere Bilderbibel aus vielen Kupfern erſchien zu Nürnberg 1692. Was ſonſt in Verbildlichung der Bibel geleiſtet wurde, ſey in der Kürze noch angeführt: Im Jahre 1643 erſchien das theatrum biblicum von Piscator; von Dan. Sundermann wurden die fürnehmſten Sprüche des hohen Liedes „mit ſchönen Figuren geziert“ Frankf. 1622. Spizel veröffentlichte eine Vetus academia J. Chr. iconibus illustr., Ausgabe 1641; Melch. Kyſel, Icones biblicae V. et N. Test., Ausgabe 1679; Joh. Ulr. Krauß, bibliſches Engel- und Kunſtwerk, Ausgabe 1691. Ebendaſelbſt gab 1693 Chriſtoph Weigel das Leben und Leiden Chriſti in Kupfern heraus; und 1695 eine Biblia Ectypa d. i. „Bildnuße aus h. Schrift deß A. und N. T.“ in größern und kleinern Kupferſtichen.

In den Niederlanden erſchienen von Gallaeus geſtochen: Icones illustrium femin. V. et N. Test. und des Stradanus Passio, mors et resurrectio J. Chr. iconibus artificiosissimis delineata; von Paſſäus geſtochen: liber Genesis aereis formis expressus per Salzmannum, Arnheim 1616; Bourgheſius: vitae, passionis et mortis Jesu Chr. Mysteria figuris aeneis expr. per Boethium, Antwerpen 1622; Borcht, Peter van, die denkwürdigſten Hiſtorien des A. und N. Teſtaments; Schabaelie, Joh. Phil., bibeliſche Figuren — Spiegel des Evangeliums, Amſterdam und Lyon 1648; Engelgrave, lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita, Ed. II., Amſterdam 1651; Sichem, Chriſtoph van, Bibels Tresoor, Amſterdam 1646.

Der berühmte franzöſiſche Maler und Kupferſtecher Jacques Callot gab 1635 la vie de l'enfant prodigue — die Geſchichte des verlornen Sohns heraus. Zu Paris erſchienen 1655 figures des histoires de la Bible bei Le Bé; Antoine Girard gab das Werk „les peintures sacrées sur la Bible zu Paris in 3 Auflagen 1665 heraus. Zu Genf erſchienen 1680 von Chappuzeau, Icones historiae V. et N. Test. — Von italieniſchen Künſtlern dieſes Jahrhunderts ſey noch erwähnt Tempeſta, Imagines

acierum et preliorum Vet. Test., Rom 1613 und die in Bologna 1681 erſchienenen Figuren, beſonders zur Geneſis und zum Exodus.

Das 18. Jahrhundert brachte (1770) das große Bibelwerk des Kanzlers Pfaff in Tübingen und zuvor 1714 die bibliſchen Hiſtorien des Rektors Hübner in Hamburg, künſtleriſch unter aller Kritik und doch von unendlichem Segen für die evangeliſche Familie und Schule Deutſchlands. Von 1700 an erſchien in wiederholten Auflagen die Augsburger hiſtoriſche Bilderbibel in 5 Theilen von Joh. Ulrich Kraus; derſelbe gab eine Hiſtorie des Leidens und Sterbens Jeſu Chriſti und 1706 eine „heilige Augen- und Gemüthsluſt, vorſtellend alle ſonn-, feſt- und feiertäglichen Evangelien und Epiſteln. Seine Frau, Johanne Sibylle Kraus, geb. Küsler, ſtach einen „Simſoniſchen Lebenslauf" in Kupfer. Von Joh. Chriſt. Kolb erſchien Augsburg 1711 Pinacotheca Davidica, d. i. Davidiſcher Bilderſaal. Konr. Ferd. Feuerlein gab das Leben, Leiden, Auferſtehen und Himmelfahrt Jeſu in 63 Kupfern 1737 zu Nürnberg heraus. Der Augsburger Kupferſtecher Phil. Andr. Kilian veröffentlichte 1758 ſeine Picturae chalcograph. hist. V. et N. Test. Alle dieſe Werke ſtehen künſtleriſch auf der niedrigen Stufe ihres Jahrhunderts.

Auch die niederländiſchen, franzöſiſchen, engliſchen und italieniſchen Bilderbibelwerke zeigen mehr gutes Wollen als Vollbringen; aber ſie ſind doch Zeugen davon, wie auch im größten Sinken die Kunſt von der Bibel und die Bibel von der Kunſt nicht laſſen kann. Zu Dortrecht und Amſterdam erſchienen 1702 „bybeliſche Hiſtorien des A. und N. Teſtaments". Zu Amſterdam gab Juſt. Danckerts 1700 Histor. V. et N. Test. heraus. Ebendaſelbſt Kornel. Zwaarts 150 Kupfer zum Pſalter; Luyker, Joh. die bibliſche Geſchichte in mehr denn 400 Kupferſtichen. Zu Amſterdam erſchienen 1729 Afbeeldingen der merkwordigsten Geschiedenissen van het oude en nieuwe Test; zu Rotterdam Afbeeldingen von de heil. Historien durch Nik. Viſcher. Von Tafereelen ſind die 215 bybeliſche Figuren des A. und N. Teſt. Amſterdam 1740; von Peter Schots 336 Abbildungen zur bibeliſchen Geſchichte Rotterdam 1749. Auch eine ſchwediſche „Figur-Bibel" erſchien zu Stockholm 1793.

Das Werk von Jacque Basnage: histoire du vieux et du nouv. Test enrichie de plusieures fig. en taille-douce, Amſterdam 1705 hat die Kupferſtiche in den Text gedruckt. Der Franzoſe Martin gab 1724 in Amſterdam eine Histoire de la Bible mit mehr als 350 Bildern heraus. Von Le Maire ſind les traits de l'histoire univers. sacrée et profane d'après les plus grands pointres, Paris 1771. Zu Rom erſchien 1751 von Barth. Gajus Epitome hist. chronol. gestorum omnium patriarch. duc. judic. reg. et pontif. populi Hebr. ab Adamo usque ad Agrippam II. mit Bildern. — Royaumont gab 1705 zu London the history of the O. et N. Test. mit Bildern heraus; 1737 erſchien von Lawrence Clarke A complete hist. of the holy Bible; 1769 von John Fleetwood „A new and complete hist. of the Bible". Sieben Auflagen erlebte das in London erſchienene Werk: A compendious history of the O. et N. Test. mit 120 Kupfern.

Ein Werk des deutſchen Rationalismus iſt die Moraliſche Bilderbibel von Loſſius, 1805—15, künſtleriſch ohne Werth. Mit ganz anderen Mitteln des in England ſeit dem Ausgange des 18. Jahrhunderts neubelebten Kupferſtichs wurde ein Bilderbibelwerk 1800 zu London in 7 Rieſenbänden begonnen: The holy Bible embellished with engravings from pictures and designs by the most eminent artists. Dieſes Werk mit ſeinen großen Kupfern im klaſſiſch-phantaſtiſchen Styl der neuern engliſchen Kunſt iſt ein Vorgänger all der engliſchen Bibelbilder und Bilderbibeln, welche in ihrer durchaus excentriſchen Haltung und Ausführung an wahrhaft religiöſer und ächt klaſſiſcher Kunſt keinen Antheil haben. Die romantiſche Phantaſterei und Effekthaſcherei, die im engliſchen Kupfer- und Stahlſtich ſchon ſo widerlich iſt, wurde im Holzſchnitt vollends unleidlich. An die Stelle der alten einfach nüchternen, biedern und kraftvollen Holzſchnittbilder hat dieſe neuere Holzſchneidekunſt wahre Zerrbilder in die Bibeln geliefert in

gemeiner Natürlichkeit und theatraliſcher Aufgeſpreiztheit. Die Abklatſche ſolcher loſer Waare wurden auch in Deutſchland zur Verunzierung der Bibel verwendet, wie denn die 1835—1840 bei Metzler in Stuttgart herausgekommene Bilderbibel 309 Holzſchnitte von franzöſiſchen und engliſchen Händen enthält, welche ohne alle religiöſe Weihe und ohne alles künſtleriſche Styl- und Schönheitsgefühl ſind. Aehnliche ſchlechte kleinere Holzſchnitte bezog ſeit 1832 der Calwer Verlagsverein aus England für ſeine 104 bibliſchen Geſchichten, welche erſt ſeit ihrer hundertſten (Jubiläums-) Ausgabe 1854 begonnen haben, die elenden engliſch-franzöſiſchen Holzſchnitte und Abklatſche mit würdigen und edeln Bildern zu erſetzen.

Das moderne Touriſtenweſen und der neuere realiſtiſche Trieb hat der Bibel nicht bloß geſchichtliche, ſondern auch geographiſche, topographiſche, archäologiſche und ſonſt natur- und volkskundliche Veranſchaulichungen beibringen heißen. Der Art iſt die „ſich ſelbſt erklärende Familienbibel“ von Browns (London und New-York) mit modernen Städte-Anſichten und Landſchaftsbildern in Stahlſtich neben den bibliſchen Geſchichtsbildern, welche nach ältern und neuern Meiſtern geſtochen und willkürlich mit eingelegt ſind, wie ſie eben zu haben waren. Dieſe Art von Bilderbibeln wurde eine beliebte Waare für den deutſchen Markt. Spekulative Buchhändler wußten und wiſſen mit ſogenannten Pracht- oder Familienbibeln lange her die beſten Geſchäfte zu machen. „Der prachtvolle engliſche Stahlſtich“ mußte der Lockvogel für das unverſtändige deutſche Publikum ſeyn. Solche Bibeln mit elenden, durchaus willkürlich und äußerlich zuſammengewürfelten Stahlſtichen waren die 1836 in Karlsruhe und Leipzig erſchienene „Prachtbibel“ mit Hüffel's Vorrede; ferner die Hildburghauſer „Pracht-Hausbibel“, von denen ſeit 1836 über eine Million Exemplare abgeſetzt wurden. Auch die „neueſte Prachtausgabe der ächten Lutherbibel“, ſowie die neue „Altarbibel in Folio mit 50 wirklichen Meiſterwerken der Stahlſtechkunſt geſchmückt“ iſt ſolche nichtige Marktwaare. Die von Guſt. Mayer zu ihrem 300jährigen Jubiläum 1845 neu herausgegebene „Lutherbibel“ hat zwar beſſere Stiche, iſt aber doch im Princip nicht beſſer als die ſonſtigen „Prachtbibeln“ oder „illuſtrirten Familienbibeln“, in welchen beſonders „die engliſche Kunſtanſtalt von Payne in Leipzig fortwährend buchhändleriſch beſte, für die Bibel, die Kunſt und das deutſche evangeliſche Haus geringſte Erfolge erzielt. Denn was dieſe „Kunſtwerke“ der Bibel zu verdanken haben, und was die Bibel dieſen Kunſtwerken verdanken ſoll, iſt nicht abzuſehen. — Die neue „deutſche Künſtlerbibel“, welche Guſt. Mayer in Leipzig — ſtatt der Prachtbibel mit ihren meiſt auf den Effekt berechneten Stahlſtichen aus allen Schulen und Zeiten — mit zwölf Stahlſtichen nach Entwürfen, Zeichnungen und Bildern von neuern deutſchen Künſtlern herausgab, enthält zwar in dieſem Dutzend Stichen eine ſchöne künſtleriſche Beilage, kann ſich damit aber weder unter die rechten Bilderbibeln ſtellen, welche die Kunſt weſentlich in den Dienſt des Schriftwortes ziehen, noch von den verwerflichen Prachtbibeln losmachen, welche nur einen künſtlichen Reiz für das Auge bieten. Auch die von Wiegand und Grieben in Berlin 1851 begonnene „Bilderbibel für das chriſtliche Volk oder genauer: das A. und N. Teſtament in Bildern“, gezeichnet nach Meiſterwerken älterer und neuerer Zeiten von L. Burger, in Holz geſchnitten von Unzelmann, mit kurzem Text verſehen von Prediger Beyer hat bei aller Trefflichkeit der Nachbildungen im Holzſchnitt ſchon um der gewählten Stücke willen, welche auch weit nicht alle bedeutendſten bibliſchen Geſchichten vor Augen führen, keine tiefere bibliſche oder künſtleriſche Bedeutung. Wenn dagegen die evangeliſche Geſellſchaft in Stuttgart durch Maler Renz die ganze bibliſche Geſchichte in kleinen kolorirten lithographiſchen Kreuzerbildchen nach den beſten Originalen der neuern Kunſt darſtellen läßt und damit der Jugend und der Miſſion eine kleine vollſtändige Bilderbibel in die Hand zu liefern ſucht, ſo iſt das ein ſehr anerkennenswerthes Unternehmen, zumal in Bezug auf den praktiſchen Zweck, die ſchlechten Bildchen aus den Büchern und Händen der Schuljugend zu verdrängen. Aber die Zeichnung und Färbung jener Bildchen iſt ohne Werth und Karakter, und weder die

äſthetiſche noch die religiöſe Jugend- oder Volks-Erziehung wird durch die ſüßlich ſentimentalen, aller individuellen Kraft entbehrenden Figuren, und die bunten grellen Farben gefördert. Ebenſo künſtleriſch werthlos ſind die meiſten der 41 Lithographien der Kaiſerswerther und alle die 60 lithographirten und kolorirten Blätter der Eßlinger (bei Schreiber und Schill erſchienenen) Bilderbibel.

In das rechte und würdige Verhältniß zur Bibel iſt denn doch glücklicherweiſe die deutſche Kunſt unſerer Zeit zurückgekehrt in einer kleinen aber koſtbaren Reihe von Bilderbibeln und Bibelbildern, welche ein Schmuck des Jahrhunderts und eine Ehre Deutſchlands bilden. Im Jahre 1850 erſchien bei Cotta in Stuttgart und München „die Bibel mit Holzſchnitten nach Zeichnungen der erſten Künſtler Deutſchlands.“ Die 175 Bilder ſind faſt alle im klaſſiſch-chriſtlichen Style italieniſcher Schule gezeichnet und vortrefflich geſchnitten. Die alte Einfalt und Kraft der alten Holzſchnittbibeln iſt allerdings in dieſen modernen Bildern nicht zu ſuchen, dafür iſt mehr Formvollendung und Schönheit erzielt. Eben jene alten Tugenden hat der Berliner Bücherverein zuerſt in ſeinem illuſtrirten Evangelien- und Epiſtelbuch durch Nachbildung von 54 alten Bildern und durch 30 ſtylgleich hinzugefügte neue Darſtellungen mittelſt des Holzſchnittes dem deutſchen evangeliſchen Volk wieder darzubieten verſucht. In noch größerem Umfang geſchah das in der 1855 begonnenen Bilderbibel mit 327 Bildern, welche meiſt nach altdeutſchen, theilweiſe auch nach älteren italieniſchen Meiſterwerken, im Uebrigen nach neuern Entwürfen ähnlichen Styls in Holz geſchnitten wurden. Prof. Huber in Wernigerode hat das Verdienſt, durch richtige Auswahl und Leitung in dieſer Bilderbibel dem deutſchen Volke, ſoweit es noch für gute alte Art empfänglich iſt, einen unſchätzbaren Erſatz für die alten treuen Bilderbibeln des Reformations-Jahrhunderts zu unglaublich billigem Preis geliefert zu haben.

Neben dieſen zwei Bilderbibeln, welche jede in ihrer Art vortrefflich ſind und wirken, hat die neueſte Zeit noch vier Bibelbilderwerke hervorgebracht, die unſere Freude und unſer Stolz ſeyn können. Zuerſt kam der ſinnige und fromme Olivier mit ſeiner „Bilderbibel“ d. h. mit ſeinen 56 bibliſchen Bildern zum N. Teſtament, erläutert von dem edeln Gotthilf von Schubert, Gotha bei Perthes 1834. Dann veröffentlichte Friedr. Overbeck 1841 ſeine Bibel N. Teſtaments in 40 Originalzeichnungen durch den Kupferſtich. Der Verleger Schulgen in Düſſeldorf hat auch angefangen, das herrliche Werk in Form kleinſter mit Farben gedruckten Bildchen in die Hände der Jugend zu bringen. — Dieſem Meiſterwerke ſchließt ſich das Werk eines andern Altmeiſters unſerer jetzigen deutſchen Kunſt an: Die Bibel in Bildern von Jul. Schnorr von Carolsfeld, mit erläuterndem Text von Dr. H. Merz. Dieſe 240 großen, meiſt ausgezeichnet gelungenen Holzſchnitte nach Originalzeichnungen eines Meiſters bilden ein unvergleichlich ſchönes und erhabenes bibliſches Bilderbuch für Schule und Haus. — Der Schule und der Jugend endlich wendet ſich Guſtav König zu in ſeiner von Jul. Thäter in Kupfer geſtochenen „Volksbibel“, einer vollſtändigen Bibel in Bildchen kleinſten Formats und edelſter Form, wie ſeit H. Holbein nichts Schöneres und Beſſeres für die Jugend geſchaffen worden iſt*). — Dr. H. Merz.

Bleek, Friedrich, einer der ausgezeichnetſten Schriftforſcher der deutſchen evangeliſchen Kirche, wurde am 4. Juli 1793 zu Ahrensbök in Holſtein, einem Flecken zwiſchen Lübeck und Eutin, geboren. Sein Vater, der aus Geſundheitsrückſichten das Amt eines Notars aufgegeben und ein kaufmänniſches Geſchäft begründet hatte, erkannte bald die ungewöhnliche Begabung des Knaben, deſſen Scharfſinn in der Elementarſchule beſonders beim Rechnen hervorgetreten war, und wollte ihn lieber für die gelehrte Laufbahn als für die Fortführung des Geſchäftes beſtimmen. Seit 1807 nahm daher Bleek Theil an dem Unterrichte, welchen die Söhne eines benachbarten Dorfpfarrers im Lateiniſchen und Griechiſchen erhielten, und machte ſolche Fortſchritte, daß er ſchon 1809 in

*) Eingehendere Karakteriſtik dieſer neuern Bibelbilder und Bilderbibeln hat das Stuttgarter chriſtliche Kunſtblatt 1860 Nr. 11 ff. und 1864 Nr. 6 aus der Feder des Verf. d. Art. gebracht.

die erste Klasse des Lübecker Gymnasiums eintreten konnte. In Lübeck, wo er auch das Studium des Hebräischen begann, blieb Bleek auf seinen Wunsch volle drei Jahre und faßte unter der Leitung des gelehrten und frommen Direktors Mosche solche Neigung zu dem Alterthume und seinen Sprachen, daß er den Gedanken an eine juristische Laufbahn völlig aufgab und Ostern 1812 als Studiosus der Theologie und Philologie die Universität zu Kiel bezog. Hier lag Bleek vorzüglich dem philologischen Theile des theologischen Studiums, der ihn zunächst am meisten anzog, mit rastlosem Fleiße ob; erst zu Berlin, wo Bleek 1814—1817 drei Jahre zubrachte, die für sein ganzes Leben entscheidend wurden, gewann er durch de Wette und Neander, besonders aber durch Schleiermacher, die rechte Liebe zum vollen Studium der Theologie. Hatte er bisher das System des Rationalismus für unerschütterlich gehalten, so überzeugte er sich jetzt mehr und mehr von der geschichtlichen Wahrheit der biblischen Offenbarung und gelangte zu einem festen, lebendigen christlichen Glauben. Nach Ablauf der Studienzeit nahm Bleek eine Hauslehrerstelle in Lübeck an, um sich für eine Anstellung im Predigtamte vorzubereiten; so bestand er im Mai 1818 das theologische Tentamen zu Schleswig und im Oktober das examen pro ministerio zu Glückstadt, folgte aber noch im Herbste 1818 dem Rufe der Berliner theologischen Fakultät, die ihm durch Uebertragung einer Repetentenstelle den Weg zum akademischen Lehramte öffnete.

Diesen Ruf verdankte Bleek nicht nur dem persönlichen Wohlwollen seiner Lehrer, die an ihm das ernste wissenschaftliche Streben, die Wahrhaftigkeit des Karakters, überhaupt die eben so gediegene als schlichte Art des ganzen Wesens hochschätzten, sondern vor Allem der Tüchtigkeit seiner gelehrten Leistungen, namentlich mehreren Arbeiten für das theologische Seminar, aus denen die später in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke (3 Hefte. Berlin 1819. 20. 22) gedruckten Abhandlungen: „Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der Sibyllinischen Orakel" — und „Ueber Verfasser und Zweck des Buches Daniel", hervorgegangen sind. Weil seine wissenschaftliche Begabung die für das praktische Predigtamt weit überwog, betrachtete Bleek es als eine freundliche Fügung Gottes, daß er sich in der akademischen Lehrthätigkeit versuchen durfte; für den Besitz eines bedeutenden Lehrtalents bürgten aber die günstigen Erfolge, welche Bleek gleich durch sein erstes Wirken erzielte. Die sprachlichen und exegetischen Uebungen, die der Erklärung alttestamentlicher Stellen galten, zogen durch ihre Gründlichkeit und Klarheit die Studirenden an und bahnten dem jungen Lehrer den Weg zu den bald begonnenen exegetischen und kritischen Vorlesungen über das A. und N. Testament. Da nämlich Bleek die Gabe eines schönen, freien Vortrags so wenig besaß als das, was man gewöhnlich geistreiches Wesen zu nennen pflegt, so konnte er nur durch die innere Tüchtigkeit der mit der größten Gewissenhaftigkeit ausgearbeiteten Vorlesungen die Zuhörer fesseln; sein guter Ruf als Lehrer war durch den gediegenen Inhalt der Vorträge bald fest gegründet. Auch das Ministerium erkannte Bleek's große Befähigung zum akademischen Berufe an, indem es ihm das Repetentengehalt für ein drittes Jahr bewilligte und nach geschehener Promotion und Habilitation Beförderung verhieß; obgleich aber Bleek im Januar 1821 von Breslau die Licentiatenwürde erlangte und kurz darauf Privatdocent der Berliner theologischen Fakultät wurde, unterblieb die Anstellung am Ende des dritten Jahres, so daß der Enttäuschte mit schwerem Herzen Berlin verlassen mußte, um sich in seiner Heimath eine Stelle zu suchen. Doch es gelang der Berliner Fakultät, dem bewährten jungen Gelehrten die Besoldung eines außerordentlichen Professors zu erwirken und ihn dadurch der Universität zu erhalten. Die unglückliche Demagogenriecherei, welche dem Freunde von de Wette und Schleiermacher nicht trauen wollte, hatte zwar noch eine peinliche Wartezeit zur Folge, da Bleek vor wie nach Privatdocent blieb; als er aber endlich den grundlosen Verdacht des Polizeiministeriums erfuhr und nun das sonderbare Mißverständniß seiner Verwechselung mit einem gewissen Baucleven Blech an den Tag kam, empfing er Ende des Jahres 1823 die amtliche Anzeige seiner Ernennung zum

Professor, die schon im Jahre 1821 vom Minister Altenstein unterzeichnet und bisher zurückgehalten worden war.

Nachdem Bleek's äußere Stellung gesichert war, schloß er 1826 den durch seinen Tod 1859 gelösten Ehebund mit einer Tochter des Präsidenten Sethe, die nun mit zahlreichen Kindern den besten Gatten und Vater schmerzlich vermißt. Zweimal lehnte Bleek in Berlin eine Berufung zum ordentlichen Professor ab, nämlich nach Greifswald und nach Königsberg; aber mit Freuden wurde er der Nachfolger Lücke's an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität und begann im Sommersemester 1829, nachdem ihn die Breslauer Fakultät zum Doktor der Theologie ernannt hatte, seine 30jährige gesegnete Wirksamkeit an der Bonner Hochschule. Von 1839 an bis zu seinem Ende nahm Bleek an den westphälischen Candidatenprüfungen Theil, indem er jährlich zweimal zu Münster examinirte, nachdem er die schriftlichen Arbeiten vorher zu Bonn gewissenhaft untersucht hatte. Im Jahre 1843 erhielt er den Titel eines Consistorialraths, der ihm übrigens stets geringer galt, als der des Professors, und bekleidete als Rektor der Bonner Universität ein Ehrenamt, das seitdem von einem evangelischen Theologen nicht mehr verwaltet worden ist. Dieselben Eigenschaften, die Bleek zu einem vorzüglichen Examinator machten, bewährte er in der Leitung des alttestamentlichen Seminars, die er stets als einen sehr wichtigen Theil seiner Wirksamkeit betrachtete. Seine Hauptthätigkeit wandte er fortwährend den Vorlesungen*) zu, die er bis zu seinem plötzlichen Ende fortsetzen durfte. Am Morgen des 27. Februar 1859, an einem Sonntage, verschied er in Folge eines Schlaganfalls, nachdem er noch am Samstage Vorlesungen gehalten und den Abend im traulichen Familienkreise heiter zugebracht hatte. Der Tod traf ihn indeß, da er bereits vier Wochen vorher einen Anfall gehabt hatte, keineswegs unerwartet und noch viel weniger unvorbereitet. Bleek verschied im festen Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo, in dessen Dienst er mit dem ihm anvertrauten Pfunde so treu gewuchert hat.

Gehen wir jetzt auf Bleek's schriftstellerische Thätigkeit über, durch welche er unter den Pflegern der biblischen Wissenschaft für alle Zeiten eine sehr hervorragende Stellung einnimmt, so erschien von ihm außer den schon erwähnten großen Aufsätzen über die Sibyllinischen Orakel und über das Buch Daniel 1820 in der Berliner Zeitschrift eine dritte wichtige Abhandlung unter dem Titel: „Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis." In Rosenmüller's Repertorium (1r Band. 1822) lieferte er „Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch" und weniger wichtige „Bemerkungen über Stellen der Psalmen." Veranlaßt durch die Weise, wie namentlich in Breslau die Streitigkeiten über das heilige Abendmahl und die Union geführt wurden, gab Bleek 1823 aus der Schrift des Jakob Böhme „Von Christi Testamenten" Einiges heraus unter dem Titel: „J. Böhme, Von Zank und Streit der Gelehrten um Christi Testamente", indem er selbst ein längeres Vorwort dazu schrieb, ein schönes Denkmal seiner christlichen Milde und evangelischen Klarheit und seines regen Eifers für eine gesunde Entwickelung unserer Kirche. Im J. 1828 erschien zu Berlin die erste Abtheilung des großen Werkes von Bleek über den Hebräerbrief, der „Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer." Nachdem der Verfasser Moses Stuart's Einleitung in den Hebräerbrief in der Hall. Allgem. Lit.-Ztg. 1830. Ergänz.-Bl. Nr. 1—4 angezeigt hatte, folgte in zwei weiteren Bänden 1836 und 1840 die noch bedeutendere zweite Abtheilung, die Uebersetzung und den Commentar enthaltend. De Wette nennt Bleek's Hebräerbrief „ein durch umfassende Gelehrsamkeit und gründlichen, unermüdlichen Fleiß, wie durch reine, klare Wahrheitsliebe und gediegene theologische Gesinnung gleich ausgezeichnetes Werk, welches unter den exegetischen Arbeiten unseres Zeitalters eine der ersten Stellen, wo nicht die erste, einnimmt", und Delitzsch erklärt mit Recht, daß jeder Kenner diesem Urtheile

*) Ein vollständiges Verzeichniß derselben habe ich in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung (1859 Nr. 17. Col. 530 f.) gegeben.

de Wette's beipflichten werde. Außer zwei Bonner Programmen: „Emendatio loci Gen. 49, 19. 20., falsa verborum distinctione corrupti (1831)" und „De libri Geneseos origine atque indole historica observationes contra Bohlenium (1836)" verfaßte Bleek zahlreiche Abhandlungen; die von Ullmann und Umbreit herausgegebenen Theologischen Studien und Kritiken enthalten die meisten dieser Arbeiten, nämlich folgende zehn: 1) Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche, 1829, I. 1830, I. — 2) Erörterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Korinther, 1830. III. — 3) Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch, 1831. III. — 4) Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, 1833. II. — 5) Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im Neuen Testament und deren normative Bedeutung für den christlichen Ausleger, mit besonderer Beziehung auf Hebr. 1, 5—13, 1833. II. — 6) Recension von Mayerhoff's historisch-kritischer Einleitung in die Petrinischen Schriften, 1836. IV. — 7) Ueber das Zeitalter von Sacharja Kapp. 9—14, nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche, 1852. II. — 8) Ueber die Stellung der Apokryphen des Alten Testam. im christl. Kanon, 1853. II. — 9) Recension von Lücke's „Versuch einer vollst. Einleitung in die Offenbarung des Johannes", 1854. IV. 1855. I. — 10) Recension von „Horne's biblischem Einleitungswerk. 10. Ausgabe", 1858. II. u. III. — Die letzte Abhandlung, welche Bleek kurz vor dem Tode seinem Freunde Dorner einsandte, ward von diesem 1860 mit einem Vorworte in den Jahrbb. für Deutsche Theologie (5. Band, S. 45—101: Die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlen's Schrift) zum Druck befördert. Dorner sagt hier von dieser Arbeit treffend: „Sie zeugt wieder ganz von dem bekannten zarten, keuschen Wahrheitssinn, der ihn in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen und Debatten leitete, wie von der Umsicht und Gründlichkeit seines Urtheils. Sie trägt formell ganz jenen Karakter besonderer Durchsichtigkeit und Leichtigkeit der gelehrten Erörterung, bei der man die Last des Apparates und der nothwendigen verwickelten Gänge gar nicht fühlt, und welche ihm, dem Meister der alt- und der neutestamentlichen Kritik, in so einzigem Maße eigen war. Nicht minder darf auf den würdigen, humanen Ton hingewiesen werden, in dem er mit entgegenstehenden Ansichten verkehrt, sowie auf die ausdauernde Geduld, mit der er, auch wenn sie seinem gewissenhaft gewonnenen Standpunkte noch so entgegengesetzt waren, auf sie eingeht, um sie zu überzeugen, daß wichtige Data noch außer Rechnung gelassen waren." Aus einer Anzeige von Ebrard's „wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte", welche Bleek in den Jahrbb. der Berliner Societät für wissenschaftliche Kritik hatte erscheinen lassen, gingen seine „Beiträge zur Evangelien-Kritik" (Berlin 1846. XXXII und 284 Seiten 8°) hervor, eine von Gelehrten der verschiedensten Richtungen als ausgezeichnet anerkannte Leistung und zugleich die einzige größere Schrift, die Bleek außer seinem Hauptwerke über den Hebräerbrief veröffentlicht hat.

Bleek theilte bei seinen Lebzeiten das Geschick mancher tüchtiger Forscher, die sich mit ihren Schriften fast ausschließlich an die eigentlichen Gelehrten wenden. Der Name solcher Forscher hat zwar weithin einen guten Klang; da aber ihre Schriften nur der im engeren Sinne sogenannten wissenschaftlichen Welt leicht zugänglich sind, werden sie in weiteren Kreisen fast gar nicht gelesen und gewinnen nur durch die nicht immer sehr glückliche Vermittelung Anderer einen Einfluß auf die größere Menge. Wie wenig aber Bleek einer solchen Vermittelung bedurfte, zeigen Jedermann seine mit Recht zum Druck gekommenen Vorlesungen, die sich schon durch ihre außerordentliche Klarheit einem weiteren Leserkreise empfehlen, abgesehen davon, daß sie auch den Gelehrten noch mannichfaltige Belehrung und Anregung bieten. Bis jetzt sind folgende vier Werke erschienen: 1) Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Joh. Friedr. Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch. Berlin 1860 (XX und 834 Seiten 8°). — 2) Einleitung in das Neue Testament von Fried-

rich Bleek. Herausgeg. von Johannes Friedr. Bleek, Cand. min. Berlin 1862 (XIV und 800 Seiten 8°). — 3) Synoptiſche Erklärung der drei erſten Evangelien von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Lic. Heinrich Holtzmann, außerordentlichem Profeſſor der Theologie. Leipz. 1862. 2 Bde. (VIII und 540, VIII und 524 Seiten 8°). — 4) Dr. Friedr. Bleek's Vorleſungen über die Apokalypſe. Herausgeg. von Lic. Theodor Hoßbach, Prediger in Berlin. Berlin 1862 (VI und 366 Seiten 8°). Auch von der Art und Weiſe, wie Bleek die altteſtamentliche Exegeſe in ſeinen Vorleſungen behandelte, liegt eine Probe vor, da ſein Sohn Johannes, jetzt Pfarrer zu Winterburg in der Synode Sobernheim, die Erklärung von Jeſ. 52, 13—53, 12 in den Theologiſchen Studien und Kritiken (1861. S. 177—218) zum Abdrucke gebracht hat. Was Holtzmann von der Bearbeitung der drei erſten Evangelien ſagt, das Ganze ſey ein tüchtiges, redliches Stück Arbeit ohne falſchen Prunk, gleichmäßig behandelt in allen ſeinen Theilen, durchdrungen von chriſtlichem Glaubensſinn, wie von klarem, nüchternem Urtheil — das gilt weſentlich von allen dieſen Vorleſungen, die nun wahrſcheinlich einem größeren Kreiſe nützlich werden, als bei Lebzeiten des Verfaſſers möglich war. Von der altteſtamentlichen Einleitung, welche die Apokryphen nicht mitbehandelt, hat der Druck einer zweiten Auflage zu Anfang des Jahres 1864 begonnen; die Vorrede zu derſelben gibt für Solche, die über Bleek's Leben und Wirken noch Genaueres zu erfahren wünſchen, die nöthigen Nachweiſe.

Nur bei ſolchen Ergebniſſen und Annahmen, die ihm hinreichend verbürgt und glaublich erſchienen, konnte Bleek ſich beruhigen; aber mit größter Gewiſſenhaftigkeit war er darauf bedacht, ſich der wirklichen Schranken des Wiſſens ſtets bewußt zu bleiben. Noch kürzlich hat ein achtungswerther Gelehrter für ſeine altteſtamentliche Wortkritik ſich auf den Ausſpruch Kant's berufen: „daß, wenn die Wahl iſt zwiſchen dem bloßen Stillſtand in der Wiſſenſchaft und dem Weiterkommen in derſelben, dann ſelbſt die wildeſte Hypotheſe vorzuziehen iſt der ſtumpfſinnigen Indolenz, gar nichts erklären zu wollen.“ Die Berechtigung und Unentbehrlichkeit der wiſſenſchaftlichen Hypotheſe hat nun auch Bleek immer anerkannt, aber — wie Nitzſch treffend ſagt — „niemals ſchraubt er Hypotheſen wider die Natur zu Theſen hinauf. Er will nicht weiter führen, als die wirkliche Wiſſenſchaft reicht. Die den kühnen Helden ſo verhaßte Kategorie des Wahrſcheinlichen behauptet in vielen Graden, neben den verneinenden oder bejahenden Gewißheiten, welche ihm nicht fehlen, eine weite Haushaltung.“ Es unterliegt keinem Zweifel, daß Bleek durch dieſe Beſonnenheit, die mit ſeiner lauteren Wahrheitsliebe und ungeheuchelten Demuth eng zuſammenhing, der Wiſſenſchaft mehr genutzt hat, als es ein dreiſtes Zufahren und orakelndes Reden je vermocht hätte. Dennoch darf man keineswegs den Unterſuchungen Bleek's eine ſkeptiſche Haltung zum Vorwurf machen; es wäre z. B. für Bleek ſchlechterdings unmöglich geweſen, bei einer ſo wichtigen Frage, wie die von der Authentie des vierten Evangeliums, ohne Entſcheidung hin- und herzuſchwanken. Er pflegte jede Unterſuchung ſo lange unermüdlich fortzuführen, bis ſich die Schale nach der einen Seite ſenkte, ohne nun aber über das wirkliche Gewicht der für und wider ſprechenden Gründe ſich täuſchen zu wollen. Bleek hat — wie Dorner ſchön ſagt — in ſeinen Schriften wie in ſeinem Leben das Bild eines klaren und feſten, wahrhaft theologiſchen Karakters ausgeprägt.

Schon weil es hier an Raum gebricht, darf ich den Verſuch nicht wagen, was Bleek in ſeinen zahlreichen Arbeiten Bleibendes für die Wiſſenſchaft geleiſtet und was er verfehlt hat, im Einzelnen darzulegen. Meinte bereits Schleiermacher, daß ſeinem Freunde das Charisma der Einleitung in die heiligen Schriften verliehen ſey, ſo liegt die volle Berechtigung dieſes Urtheils jetzt noch viel klarer zu Tage. Bleek hat ſich auf das Gebiet der bibliſchen Kritik und Exegeſe beſchränkt. Die ſyſtematiſche Theologie war nicht ſein Fach; und da er nach dieſer Seite hin ſich nichts zutraute, las er auch nie über bibliſche Theologie. Obgleich ſeine exegetiſchen Leiſtungen auf dem neuteſtamentlichen Gebiete unverkennbar bedeutender ſind, als auf dem des Alten Teſtaments,

lag es doch weniger in seiner Art, durch scharfe Entwickelung von Begriffen der Dogmatik unmittelbar vorzuarbeiten. Wer aber nicht von dem sogenannten Hunger nach Fleisch getrieben wird, sondern an der einfachen Wahrheit sein Genüge findet, kann in Bleek's Arbeiten ein tiefes Eindringen in den geistigen Gehalt der Bibel nicht ganz vermissen; so würde z. B. seine Darstellung des alttestamentlichen Prophetismus eine Zierde jeder biblischen Theologie seyn. Mag man es als einen Mangel betrachten, daß Bleek nie ein bis in's Einzelnste durchgebildetes dogmatisches System besaß: seine Schriftauslegung blieb dadurch um so freier von jedem dogmatischen Zwange. Mit vollem Rechte behauptet Nitzsch: „Seine innige Ehrfurcht vor der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den Urkunden seines Reiches und Geistes nöthigte ihn nicht, der kritischen Rechnung die betreffende Aussage der Tradition als ein unvermeidliches Facit vorzuzeichnen, hinderte ihn nicht, Bücher und Büchertheile des Kanons einander unterzuordnen und Geistesauthentie zu erkennen, wo zeitlich-persönliche nicht zu halten war."

So legen denn Bleek's Leben und Wirken ein lautes Zeugniß dafür ab, daß der positive Glaube und die historische Kritik sich keineswegs ausschließen. Auch Solche, die vor der Wahrheit, daß z. B. das Deuteronomium lange nach Moses und das Buch Daniel im makkabäischen Zeitalter verfaßt ist, scheu zurückweichen, mußten der persönlichen Frömmigkeit des Mannes Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er gehörte selbst (vgl. das köstliche Vorwort zu den Beiträgen ꝛc. 1846. S. XVI) zu den „Theologen, welche von Liebe zu dem Herrn und seiner Kirche erfüllt, zur Sicherung und Läuterung des christlichen Glaubens eine immer gründlichere Erforschung der normativen Anfänge wie der Vorbereitungen desselben in der heiligen Schrift und der biblischen Geschichte für nothwendig erkennen, welche, empfänglich für die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, in deren Erforschung sich durch kein anderes Gesetz als das der Wahrheit leiten lassen, und statt von vorne herein auf eine durchaus ungeschichtliche und unhaltbare Weise Wort Gottes und heilige Schrift zu identificiren, Das vor Allem als die Aufgabe betrachten, das Wort Gottes in der heiligen Schrift zu erkennen." In diesem Sinne wirkte Bleek bis zu seinem Ende geräuschlos und unverdrossen fort, und er hat damit zu der wahren Vermittelung der Gegensätze, die jetzt unsere evangelische Kirche zerreißen, an seinem Theile treulich beigetragen. Darum schließe ich mit den Worten Dorner's: „Dank dem Herrn, der ihm diesen tapferen, unsere Kirche zierenden Glauben, und uns durch seine seltenen Gaben so reichen, bleibenden Segen geschenkt hat! Dank aber auch und Friede dieser anima pia et candida!" Adolf Kamphausen.

Blumhardt, Christian Gottlieb, Mitgründer und erster Inspektor der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel. — Es gibt Persönlichkeiten, die von Gott berufen und reichlich dazu angethan sind, irgend einen ihrer Zeit innewohnenden Gestaltungstrieb lebenskräftig und mit klarem Bewußtseyn in sich zu repräsentiren und demselben nicht nur zu seiner Verwirklichung zu verhelfen, sondern ihm auch die rechte Richtung und auf lange Zeit hinaus den eigenthümlichen Typus zu geben. Eine solche Persönlichkeit war Blumhardt, und deshalb wird er, obwohl sonst nicht mit außerordentlichen Gaben ausgerüstet, für immer eine geschichtliche Bedeutung behalten.

Der Familienstamm, aus welchem Blumhardt hervorgewachsen, war äußerlich sehr unansehnlich und ärmlich; es wohnten demselben aber verborgene göttliche Lebenssäfte inne, die fast in allen seinen Zweigen mehr oder weniger, am reichsten aber in unsrem Gottlieb, zur Erscheinung kamen. Sein Großvater väterlicherseits war erst ordinärer Fuhrmann in Stuttgart (Würtemberg), dann Kutscher am herzoglich-würtembergischen Hofe, der damals in Ludwigsburg residirte. Mütterlicherseits hatte er den ehrsamen Schuhmachermeister Völker, gleichfalls von Stuttgart, zum Großvater. Beide Männer, durch ehrbare Dürftigkeit einander nach Außen gleichgestellt, standen sich nach Innen durch frommen christgläubigen Sinn nahe, und lebten fast von Jugend auf mit einander in herzlicher Freundschaft. Daß nun der gottesfürchtige Sohn des alten Blumhardt (Namens Johann Matthäus, der Vater Gottlieb's) die fromme und tugendsame Tochter des

wackern Schuhmachers Völker (Gottliebin) liebgewann und zur Frau begehrte, war kaum zu verwundern; denn die beiden Familien ſtanden ja in täglichem Verkehr, die jungen Leute fühlten ſich innerlich verwandt, und überdies hatte Matthäus, der gleichfalls das Schuſterhandwerk ergriffen, bei ſeinem künftigen Schwiegervater die Lehre gemacht. Beiden Eltern konnte dieſe Verbindung auch nur zu Freude und Troſt gereichen. Noch vor der Hochzeit aber geſchah es an einem ſchönen Sommerabend, daß die beiden alternden Väter, in ernſte Geſpräche über ihrer Kinder Zukunft vertieft, mit einander im Felde ſich ergingen. Die Unterredung aber ſollte in einem gemeinſchaftlichen Gebet ihren Abſchluß und ihr Siegel finden. So knieten ſie in den Furchen eines Kornfeldes nieder, und rangen in heißem Flehen mit ihrem Gott, daß Er von ihren Kindern und Kindeskindern „auch nicht eine Klaue wolle dahinten laſſen“. Dieſer Gebetsſegen begleitete das junge Paar in den neuen Hausſtand, der im Spätjahr 1776 ſeinen Anfang nahm.

Nachdem zuvörderſt eine Tochter das Licht der Welt erblickt hatte, folgte am 29. April 1779, zu nicht geringer Freude der jungen Eltern, der erſtgeborene Sohn, eben unſer Chriſtian Gottlieb. Später wurde die Ehe mit noch fünf weiteren Kindern — lauter Knaben — geſegnet. Mit dieſem Kinderhäuflein wuchs natürlich auch die häusliche Sorge. Zwar der redliche Fleiß, mit welchem beide Eltern um das tägliche Brod ſich mühten, die bewährte Gewiſſenhaftigkeit und Treue, durch welche ſie ſich die Liebe und Achtung ihrer Kunden ſicherten, und vor allem der Segen Gottes, der auf ihrer Hände Arbeit ruhte, verhalf ihnen zu einem ehrlichen und anſtändigen Auskommen. Aber ſchwere Prüfungen ſollten nicht ausbleiben. Indeß wurde die wackere Schuſterfamilie zuerſt nach Innen durch mancherlei geiſtliche Stärkung geſtählt, ehe die Trübſalsſtürme hereinbrechen durften. Stuttgart war damals, wie das Würtemberger Land überhaupt, einer geiſtlichen Oaſe gleich, inmitten der weit verbreiteten ſittlichen und religiöſen Verwüſtung, welche der vulgäre Rationalismus und die geiſtentleerte Aufklärerei faſt über das ganze übrige Deutſchland herbeigeführt hatte. Was ſchon von der Reformationszeit her (namentlich durch Herzog Chriſtoph) von geſunder Lehre und chriſtlichem Leben in den empfänglichen Boden des würtembergiſchen Volksgeiſtes gepflanzt war, das iſt nachmals insbeſondere durch den großen Joh. Albr. Bengel und ſeine Schüler (Oetinger, Georg Conrad und Karl Heinrich Rieger, Steinhofer, Roos, Hiller ꝛc.) gepflegt, geſtärkt und vertieft worden. Und wenn im Ganzen und Allgemeinen von der Univerſität Tübingen aus, wo der alte Typus der geſunden Rechtgläubigkeit damals noch unbeeinträchtigt bewahrt wurde, die würtembergiſche Landeskirche faſt nur bibelgläubige, zum Theil reich begabte und gewaltige Prediger erhielt, ſo diente die althergebrachte, durch Bengel begünſtigte und durch Aug. Herm. Francke belebte Sitte der „Verſammlungen“ oder Privat-Erbauungsſtunden dazu, im Volke ein lebendiges Intereſſe an der Wahrheit zur Gottſeligkeit wach zu erhalten und einen geſunden, lebenskräftigen Kern chriſtlicher Männer aus der Mitte des Volks zu erziehen. Wenn aus dieſen „Verſammlungen“ da und dort Sektenſtifter ſich herausbildeten, welche mehr oder weniger mit dem beſtehenden Kirchenweſen in Oppoſition traten, ſo war dies zwar einerſeits eine bedauerliche Verirrung, anderntheils aber ein Zeichen des vorhandenen Lebens und ein heilſames Zucht- und Weckmittel für die Kirche. — Stuttgart ſelbſt war, wie das politiſche Haupt, ſo auch das geſund und kräftig ſchlagende Herz des Landes. Die verſchiedenen Kirchen der Stadt waren am Schluß des vorigen Jahrhunderts von frommen, gelehrten und zum Theil wahrhaft geſalbten Männern bedient und immer gefüllt. Oberhofprediger Storr, (früher Profeſſor in Tübingen, ſeit 1797 in Stuttgart), Karl Heinrich Rieger, (ſeit 1757 in Stuttgart, geſtorben 1791), deſſen Sohn Gottlieb Heinrich (Dekan und Hospitalprediger, geſtorben 1814), und der gemüthvolle, geiſtreiche und gediegene Garniſonsprediger Moſer gehörten zu den Säulen der chriſtlichen Gemeinde in der Hauptſtadt. Mehrere von ihnen waren in dem Haus des Schuhmachers Blumhardt nicht ſeltene Erſcheinungen, zumal Karl Heinrich Rieger, der Verfaſſer der trefflichen „Betrachtungen über das Neue Teſtament“; gehörten doch die beiden Eheleute zu ſeinen fleißigſten Zu-

hörern, und die einfache, sonst wenig gebildete Hausfrau hatte ja vermöge ihres ungewöhnlichen Gedächtnisses und ihres feinen geistlichen Sensoriums einen großen Theil der später im Druck erschienenen Predigten Rieger's zu Hause nachgeschrieben. — Neben diesen Männern der Kirche standen um jene Zeit auch mehrere Laien von Stuttgart, ausgezeichnet durch ihren gottseligen Wandel, ihre geistliche Lebenserfahrung und ihre körnige, gesalbte Rede, in großem Ansehen bei den lebendigen Christen der Stadt. Wir nennen nur die drei Schullehrer Gundert, Schweizerbart und Jeremias Flatt, welche nicht nur in den Privat-Erbauungsstunden die Hauptsprecher und für viele Seelen geistliche Führer waren, sondern auch im Blumhardt'schen Hause als Hausfreunde regelmäßig ab- und zugingen. Selbst der edle, kindlich fromme und leutselige Minister von Seckendorf liebte es, bei den Schustersleuten je und je einzukehren und mit ihnen über die großen Hauptsachen des Menschenlebens sich zu unterhalten. Daß aber dergleichen Besuche im Hause gerne sich einfanden, ist nicht zu verwundern; denn während unser Matthäus Blumhardt nach Erkenntniß und Leben immer gediegener ausreifte, wurde doch seine feinsinnige, zarte, und ebenso gemüthreiche als verständige Ehefrau immer mehr die Seele des Hauses. Doch diese auserwählte Pflanze sollte ihr volles Gedeihen nur unter dem Schatten des Kreuzes finden. In Folge der zahlreichen und zum Theil schweren Geburten, sowie der Anstrengungen des großen Haushalts, fing sie frühe zu kränkeln an. Ihr Leiden bestand in Ueberreizung des Nervensystems, wodurch Leib und Seele unter stetem Druck erhalten wurden. Dennoch war sie unermüdlich im Hauswesen, in der Pflege der zärtlich geliebten Kinder, in der Unterstützung ihres wackern Mannes, in der Arbeit an sich selbst und im Dienste der von ihr stets hochgeachteten christlichen Brüder, die in ihrem Hause sich einfanden. Und da ihr vermöge ihres ungewöhnlichen Gedächtnisses immer Bibelsprüche, Liederverse und Stellen aus gehörten Predigten in reichem Maße zu Gebot standen, so war ihre Rede — sey es mit ihrer eigenen Familie, namentlich mit den Kindern, sey es mit Freunden — immer „lieblich und mit Salz gewürzt".

Dieß war die Atmosphäre, in welcher unser Gottlieb aufwuchs. Nach Innen und Außen das Ebenbild seiner Mutter, war er leiblich zart und schmächtig, hatte etwas Aengstliches und Nervöses in seinem Wesen, trug aber dabei ein überaus zartes Gewissen, eine tiefe kindliche Scheu vor allem Heiligen, eine leidenschaftliche Liebe zu seiner Mutter in sich, und besaß schon als Knabe einen so regen und lebhaften Lern- und Bildungstrieb, zugleich ein so leichtes Auffassungsvermögen, daß unter der mütterlichen Anleitung die ersten Elemente wie im Fluge gelernt waren und die Bücher dann immer schon in der frühesten Morgenstunde zur Hand genommen wurden. Freilich als Gottlieb nun in die öffentliche Volksschule eintrat und er einerseits an die „gewaltige und strenge Gestalt" des Schulmeisters, andernseits an die bisher fast ganz entbehrte Gemeinschaft mit andern zum Theil weit ältern Knaben sich gewöhnen sollte, da schien nicht sowohl sein Lerntrieb, als vielmehr seine Fähigkeit, das Gelernte wiederzugeben und so mit den übrigen Schulgenossen glücklich zu concurriren, unter der Wucht seiner übergroßen Aengstlichkeit und nervösen Befangenheit völlig zu unterliegen. Nicht die Klagen des Lehrers, nicht der Spott seiner Mitschüler, nicht die liebevollen Vorwürfe der Eltern vermochten ihn über diesen Bann hinwegzuheben; erst eine auffallende, obwohl unverdiente Demüthigung, die er vom Lehrer vor allen Mitschülern erfuhr, rüttelte ihn auf, weckte die schlummernde Kraft der Selbstüberwindung und ließ ihn von da an Meister über alle Befangenheit werden. Blumhardt hat nachmals in Kirchen und andern großen Versammlungslokalen vor Tausenden reden, mit hohen und höchsten Personen verkehren, in kitzlichen und bedeutenden Angelegenheiten das Wort nehmen müssen: es werden Wenige den bittern Kampf wahrgenommen haben, den er da bis in seine spätesten Jahre hinein jedesmal mit seiner angeborenen Schüchternheit und Aengstlichkeit zu bestehen hatte; aber jener erste Sieg, den er in der Volksschule zu Stuttgart als zehnjähriger Knabe davon getragen, ist der wirksame, karakterbildende Anfang gewesen, der unter Gottes Hülfe bis an sein Ende nachgewirkt hat.

Damit aber die Fortschritte, welche Gottlieb von nun an nicht bloß im Lernen, sondern auch in der beifälligen Anerkennung seiner Lehrer machte, nicht die böse Wurzel der Selbstüberschätzung aufkommen ließen, bereitete der Herr ihm innerhalb seiner eigenen Familie ein Kreuz, das oft ihn erdrücken zu wollen schien. Seine viel geprüfte Mutter, an der seine ganze Seele hing, wurde in Folge des wachsenden Nervenleidens von einer Wolke tiefster Schwermuth überschattet, welche durch keine ärztliche Kunst, durch keine liebende Pflege zu lichten war. Ebendamit aber erlosch auch alles Freudenlicht in dem bisher so glücklichen Hause. Dem großen Hauswesen fehlte die ordnende und sicher waltende Hand, dem wackern Hausherrn die Alles erleichternde Gehülfin, den Kindern die mütterliche Pflege. Gottlieb aber sagt von jener Zeit: „Ich habe Alles, Alles verloren, was mir auf dieser Erde Freude gewährte. Wie jemand noch lachen könne, war mir damals unbegreiflich. Gleichwohl freue ich mich im Innersten meiner Seele, daß ich diese Leidensschule durchlebt und den Frühling meines Lebens beinahe durchseufzt habe.“ — Die schwersten Stürme jener Zeit scheint Gottlieb allein ausgehalten zu haben. Die Mutter konnte fast nur ihn um sich leiden. Selbst vor Schritten äußerster Verzweiflung und Gemüthszerrüttung vermochte nur er sie zurückzuhalten. Die Frucht dieser Kreuzesschule aber war für ihn um so reicher und gesegneter. Die Welt verlor für ihn von jener Zeit her, obwohl er, wie er selbst sagt, „eine zur Heiterkeit, ja Lustigkeit geschaffenes Temperament“ hatte, den verführerischen Glanz und Reiz, der für die Jugend oft so gefährlich ist. Er ward vertraut mit den Dornen und Disteln, welche die Erde um der Sünde willen trägt. Die Noth trieb ihn aus selbsterfahrenem Bedürfniß zu dem unsichtbaren und doch nahen Helfer, der allein Trost und Kraft in's Herz gießen kann, und die unsichtbaren Dinge überhaupt gewannen für ihn in dem Maße mehr Realität, als die sichtbaren sich vor seinen Augen in Nacht und Trauer hüllten. Später sind diese Eindrücke zeitweise zurückgetreten, aber nie verschwunden, und ein scharfes Gepräge davon ist seinem eigensten Wesen geblieben.

Die Zeit der Trübsal dauerte drei Jahre (1789—1792); allmälich ward es wieder heller. Die Mutter genaß von ihrer Schwermuth, nicht durch ärztliche Kunst, sondern augenscheinlich durch die allmächtige Kraft des himmlischen Arztes. Die Kränklichkeit aber blieb. Wie über dem ganzen Hause, so ging insbesondere über Gottlieb ein neuer fröhlicher Tag auf, in dessen belebendem Schein nun auch in dem jungen Gemüth mit Macht die lang zurückgehaltenen Triebe nach geistiger Entfaltung erwachten. Er war 13 Jahre alt und hatte bis dahin nur die Elementar-Volksschule besucht. Die höheren Bildungsanstalten seiner Vaterstadt, in welche mehrere seiner nächsten Bekannten längst übergegangen waren, erschienen ihm wie ein Eldorado, in das er um den Preis selbst der höchsten Anstrengungen und Entbehrungen kaum vorzudringen hoffen mochte. Ein kleiner, aber bezeichnender Vorfall schlug alle seine Hoffnungen vollends nieder. Der Vater brachte vom Jahrmarkt jedem der Kinder ein kleines Geschenk mit. Gottlieb empfing ein kleines Schusterschurzfell, zum Zeichen, was der Vater von seinem heranwachsenden Sohne erwarte. Statt freudigen Dankes malte sich auf Gottlieb's Angesicht Schrecken und Bestürzung. Das entging dem guten Alten nicht, und nun folgten bittere Vorwürfe, die dem armen Jungen, dem es unerträglich war, den lieben Vater zu betrüben, doppelt in's Herz schnitten. Am folgenden Tag setzte sich Gottlieb geduldig auf die „Schusterbrücke“ zum Vater, legte seinen neuen Lederlappen um und schickte sich an, an der dargebotenen Arbeit seine Kunst zu versuchen. Aber sein Ungeschick in Allem was praktische Fertigkeit erfordert — ein Mangel, der ihm bis in's Alter blieb — ward noch vermehrt durch den jetzt erst zu Tage tretenden Umstand, daß er links war, und trotz alles Abmühens gelang ihm nichts. Der Vater nahm ihm in ärgerlicher Erregung die Arbeit weg, hieß ihn von der „Brücke“ steigen und überschüttete ihn mit Vorwürfen: er sey ein Taugenichts, der dem Elternhause nur Noth und Schande bereiten werde. In seinem Jammer fand Gottlieb nur bei der einsichtsvollen Mutter einigen Trost, und auch der Vater wurde durch sie begütigt und auf den Herrn gewiesen,

der für ihren Sohn einen Weg zeigen werde. Uebrigens war dieſe Erfahrung für Gottlieb's innere Entwickelung von geſegneten Folgen. „Ich fing nun erſt an", ſchreibt er, „mich von der Welt und die Welt von mir zu unterſcheiden, und mich als ein ſelbſtſtändiges, meines Daſeyns und Zieles bewußtes Weſen zu erkennen."

Daß er nicht zu irgend einer Handarbeit, ſondern zu geiſtiger Bethätigung berufen ſey, war ihm nun gewiß. Deshalb ging ſein ganzes Ringen und Streben auf den Erwerb von höheren Kenntniſſen. Ein Altersgenoſſe lieh ihm eine lateiniſche Grammatik, die nun unter dem Dachſtuhl mit brennendem Eifer durchgearbeitet ward. Ohne Anleitung aber zu ihrem rechten Gebrauch war ſie ihm nur ein dichter Wald, in welchem er weder Weg noch Spur fand. Da ſchickte es ſich, daß ein junger Verwandter nach Stuttgart kam, der als Privatlehrer Unterricht im Lateiniſchen und Griechiſchen gab. Gottlieb, der in ihm einen Engel, vom Himmel geſandt, erblickte, machte ſich an die Mutter, daß ſie beim Vater die Erlaubniß ihm auswirke, Privatſtunden bei dieſem Vetter zu nehmen. Ueber alles Erwarten gab der Vater ſeine Zuſtimmung. „Nun ſchien mir", ſagt Blumhardt, „in der Welt nichts mehr unmöglich, da dieſes möglich geworden". Ein halbes Jahr lang ward mit eiſernem Fleiß gearbeitet. Da geſchah es, daß jener „Engel vom Himmel" in eine ſchwere Sünde fiel, in's Ausland fliehen mußte und nach wenigen Wochen in Verzweiflung ſtarb. Gottlieb erſchrak vor der menſchlichen Natur, erſchrak vor ſich ſelbſt, erſchrak vor der Wiſſenſchaft, die den Menſchen vor der Sünde nicht zu bewahren vermöge. Es war ein heilſamer Schrecken, der unter Gottes Gnade durch ſein ganzes Leben nachwirkte und namentlich ſeine Jugend unbefleckt erhielt.

In jene Zeit fiel ſeine Confirmation, die weniger durch die Vermittelung des kalt orthodoxen Geiſtlichen, der den Unterricht ertheilte, als durch den häuslichen Einfluß und andere Umſtände ihm zum Segen ward. Aber der Faden des Studirens war leider abgebrochen, und die Zukunft lag dunkler als je vor ihm. Wohl nahm ihn der fromme Schullehrer Schweizerbart, dieſer Hausfreund der Blumhardt'ſchen Familie, zu ſich in ſeine Schule, um aus ihm einen Volksſchullehrer zu bilden; aber das genügte bald dem jungen ſtrebſamen Geiſte nicht mehr. Einige lateiniſche Privatſtunden reizten mehr die Begierde nach Wiſſen, als daß ſie ſie ſtillten. Dabei ging die koſtbare Jugendzeit faſt wie ungenutzt vorüber. In einer der troſtloſen Stunden, deren es damals für ihn ſo viele gab, fiel ihm wie ein Lichtſtrahl vom Himmel der Gedanke in die Seele, daß ja in dem fünf Stunden von Stuttgart entlegenen Städtchen Nürtingen Onkel Ettenſperger Reallehrer ſey und nicht nur eine vielbeſuchte Schule, ſondern auch ein warmes liebendes Herz für Andere habe. Wie von einer Inſpiration getrieben, ſchrieb Gottlieb unverzüglich an ihn um Rath und Hülfe. Nach wenigen Tagen war die Antwort da. „Ich war wie ein Trunkener", ſchreibt Blumhardt, „als ich dieſen Brief las." Ettenſperger erbot ſich, ſeinen ſtrebſamen Neffen um ein äußerſt mäßiges Koſtgeld bei ſich aufzunehmen und ihn nach Kräften durch Unterricht vorwärts zu bringen. Gottlieb eilte mit dem Schreiben zur Mutter. Sie ſchüttelte den Kopf: „was wird der Vater dazu ſagen?" Etwas heruntergeſtimmt ſammelt ſich Gottlieb erſt im Kämmerlein vor Gott und legt dann lebhaft und ausführlich dem ernſten Vater die Sache vor. Der hört ihn ruhig an, während er mit Pfrieme und Nadel emſig fortarbeitet, und läßt ihn ganz ausreden. Dann ſieht er den ängſtlich Harrenden lange ſchweigend an und ruft endlich kurz, beſtimmt und trocken: „Das kann nicht ſeyn! Das kann nimmermehr ſeyn!" —

Am folgenden Morgen tritt Gottlieb gelaſſen zum Vater und bittet ihn um Arbeit beim Handwerk: er ſey nun feſt entſchloſſen, Schuſter zu werden, und Gott werde ihm helfen, daß er dem Vater eine treue Stütze ſeyn könne. Wieder ſieht ihn der Vater lange und ſchweigend an. Allmählich treten dem guten Manne die Thränen in die Augen, und auch Gottlieb kann ſich des Weinens nicht erwehren. „Mutter!" rief endlich der bewegte Alte, „mach' dem Gottlieb ſeine Sachen zurecht! Er geht nach Nürtingen!" Von nun an ſchwankte der würdige Mann keinen Augenblick mehr und war zu allen Opfern entſchloſſen, um ſeines Sohnes — oder wie er glaube, um „Gottes Weg zu

fördern". Am 23. April 1792 fuhren Vater und Sohn auf einem Wägelein dem ersehnten Ziele entgegen.

Die wahrhaft elterliche Liebe, die unserm Gottlieb in den neuen Verhältnissen entgegenkam, Ettensperger's trefflicher Unterricht und der aufmunternde Einfluß gemeinsamen Zusammenarbeitens mit andern meist vorgerückteren Schülern, übten auf ihn den wohlthätigsten Einfluß. „Ich fühlte mich", schreibt er selbst, „bei meiner Arbeit glückselig. Dabei dachte ich mehr, als daß ich empfand, und hatte nach Freunden wenig Bedürfniß." Latein, Griechisch, Französisch, daneben Geschichte, Geographie und Mathematik waren die Hauptlehrfächer. Ettensperger bezeugte, daß Blumhardt, obwohl anfangs hinter allen andern Schülern zurück, bald sie alle überholt habe und der fähigste unter ihnen gewesen sey. Bei einem Besuch, den die damals regierende fein gebildete Herzogin Sophie Albertine in der Schule machte, war es Gottlieb, dem sie unter huldvollen Worten eine silberne Preismedaille mit eigener Hand überreichte.

Ein einziger Schatten lag auf seinem Aufenthalt in Nürtingen: es war das unbezwingbare Heimweh nach seiner edlen Mutter. „Jeder Jüngling", sagt er selbst, „ist in seiner Art ein Schwärmer. Der Gegenstand meiner schwärmerischen Liebe war meine Mutter. Sie füllte meine ganze Seele, und der Gedanke an die süße Wonne, ein würdiger Sohn meiner Mutter zu werden, machte mich zu jeder Anstrengung, zu jedem Opfer fähig." — Jede Woche kam von ihr zweimal ein Brief. „Ich küßte diese Briefe", sagt der Sohn, „und netzte sie mit Thränen". Aber reichlicher flossen diese Thränen nie, als bei dem Briefe, der am zweiten Weihnachtsfeiertag 1793 ankam. Es war das letzte Schreiben der sterbenden Mutter, die ihren geliebten Sohn bat, „beim Heiland zu bleiben", der Trost des Vaters und die Stütze der Geschwister zu seyn, nun aber eilend zu kommen, um ihr die Augen zuzudrücken. Wie ein Träumender eilt Gottlieb nach Stuttgart, und schon am folgenden Tag entschlummert die Mutter sanft in des Sohnes Armen. „Ich gelobte es auf ihrem Grabe", schreibt er sieben Jahre später als Student, „und gelobe es heute auf's Neue, unter Gottes Gnade ein würdiger Sohn meiner Mutter zu werden und gleich ihr mein ganzes Leben Dem zu opfern, für den sie mich erzogen hat, und den sie mich lieben lehrte."

Noch vier Monate verweilte Blumhardt in Nürtingen und kehrte dann (Frühling 1794) mit den besten Zeugnissen versehen, in's Vaterhaus zurück. Aber was nun thun? Der Vater, mehr als je aller Mittel entblößt, konnte ihn nun nicht mehr unterstützen, sondern forderte von Gottlieb, der nun alt genug sey, sein eigen Brod zu essen, Entschädigung für Kost und Logis. Ein solches Kostgeld konnte nur durch den kärglichen Ertrag von einigen Unterrichtsstunden, welche er in zwei oder drei wohlhabenden Familien geben durfte, bestritten werden. Zum Weiterstudiren fand sich weder Rath, noch Aussicht. Doch wankte Gottlieb's Gottvertrauen keinen Augenblick. Und die Hülfe kam auf eben so unerwartete, als glaubenstärkende Weise. Ein junger Freund, der das Gymnasium besuchte und Blumhardt's Rathlosigkeit kannte, lud ihn ein, mit ihm einem wohlwollenden und geachteten Professor jener Anstalt einen Besuch zu machen. Dieser edle Mann war das Werkzeug in Gottes Hand, daß endlich die Bahn eines regelmäßigen, geordneten Studiums vor Blumhardt sich aufthat. Des jungen Menschen Begabung und Wissensdurst erkennend, bot er ihm nicht nur die freie Benutzung seiner Bibliothek und persönlichen Unterricht in den alten Sprachen an, sondern verschaffte ihm auch einträglichere und für ihn selbst förderlichere Privatlektionen, welche Blumhardt geben sollte, und bot ihm endlich die Hand zur förmlichen Aufnahme in's Gymnasium. Diese Erfüllung seiner höchsten Wünsche gab auch seinem Eifer eine neue nachhaltige Spannkraft. Und es bedurfte auch wirklich eines ehernen Willens, um alle Schwierigkeiten zu bewältigen. Alle freien Stunden von früh 5 bis Nachts 8 Uhr waren mit Privatlektionen ausgefüllt, um dadurch die nöthigen Mittel zum Durchkommen zu gewinnen, und erst gegen 9 Uhr, wenn alle Andern Feierabend machten, gings an die eigenen Studien. Es war aber nicht bloß die Gewalt der Noth oder der heiße Wissensdurst, was ihm dazu die ausharrende

Kraft gab, ſondern dieſe Kraft kam ihm auch noch aus einer Quelle, die nicht von Unten war. „Je mehr meine Zeit," ſchreibt er ſelbſt über dieſe Periode ſeines Lebens, „von bloßen Beſchäftigungen des Kopfes ausgefüllt war, deſto lebendiger fing ich jetzt an, das Bedürfniß nach Nahrung des Herzens zu empfinden. Bei meinen Alters- und Schulgenoſſen fand ich nirgends eine ernſtere und höhere Richtung oder ein edleres Streben. Deshalb entſchloß ich mich, ältere und erfahrene Männer aufzuſuchen, in deren Umgang ich wahre Weisheit lernen und Nahrung für meinen Geiſt finden könnte". — Dieſe Männer brauchte er nicht lange zu ſuchen, es waren die altvertrauten und verehrten Freunde ſeines Elternhauſes, — der muntere, geiſtesfriſche und glaubensſtarke Schullehrer Gundert, der ſinnige, zartfühlende, kindlichreine Hauslehrer Jeremias Flatt und einige andere Männer ähnlichen Schlages. Doch war der innigere Anſchluß an ſie für unſern Blumhardt nunmehr ein Akt wirklicher Selbſtverläugnung und glaubensmuthigen Entſchluſſes. Denn jene Männer waren ja „Pietiſten", und der zum ſelbſtbewußten Gymnaſiaſten gewordene Blumhardt wußte gar wohl, daß auf dieſem Namen, der auch auf ihn übergehen müßte, mannigfache Schmach liege. Daß er dennoch mit vollem Bewußtſeyn dieſen Schritt that, ja daß er ſich bald als regelmäßiger Gaſt in den ſonntäglichen Privatverſammlungen einfand, konnte für ihn nur die Folge haben, daß ſein chriſtlicher Karakter an Kraft und Entſchiedenheit immer ſichtbarer reifte. Soviel geiſtliches Verſtändniß aber hatte Blumhardt ſchon damals, daß er die „ſeligen Gefühle", die in gehobenen Momenten ſich auch bei ihm einſtellten, wohl zu unterſcheiden wußte von der wirklichen „Kraft der Gottſeligkeit", die ſich in allen Lebensmomenten erweiſt; und indem er während dieſer Zeit ſich ſtets ein helles, nicht durch Gefühlseindrücke beſtochenes Selbſtbewußtſeyn zu bewahren wußte, trug ihm jener fleißige Umgang mit den erfahrenſten Pietiſten ſeiner Vaterſtadt ein ſtets wachſendes Maß chriſtlicher Erfahrung und Selbſtkenntniß aus. Auch auf eine damals noch verhüllte, aber hernachmals überaus wichtige Bedeutung dieſer Verbindung Blumhardt's mit jenen frommen Kreiſen müſſen wir aufmerkſam machen. Als nämlich Blumhardt ſpäter zur Leitung der Basler Miſſion berufen ward, — eines Werks, das (zumal im Anfang) vorzugsweiſe durch das Vertrauen der gläubigen Kreiſe Würtembergs getragen wurde — da hatte er dieſes Vertrauen nicht erſt zu erwerben: er beſaß es ſchon längſt in vollem Maße.

In dieſer Zeit gewann Blumhardt in der Perſon eines jungen Schulgenoſſen auch einen alters- und ſinnesgleichen Freund, mit dem er bis an ſein Lebensende unzertrennlich und feſt verbunden war, ja der ſpäter in der Miſſion ihm (für eine Zeitlang unmittelbar, ſpäter wenigſtens mittelbar) ein geſegneter Mitarbeiter wurde. Es war J. Fr. Handel, geb. 1777 zu Nürtingen, hernachmals Reallehrer in ſeiner Vaterſtadt, dann Miſſionslehrer in Baſel, und endlich nach dreißigjähriger geſegneter Amtsführung in Stammheim (bei Calw) am 20. Juni 1856 daſelbſt entſchlafen. Mit ihm verflocht ſich nun Blumhardt's inneres und äußeres Leben und Streben ſo feſt und innig, daß beiden Alles gemeinſam wurde. „Indem wir aber", ſagt Blumhardt, „mit einander immer feſter verbunden wurden, kamen wir zugleich in immer innigere Verbindung mit unſerm Heiland." — Handel aber gab noch als 70jähriger Greis das Zeugniß: „Blumhardt war in jener Zeit recht eigentlich mein Mentor. Der Umgang mit ihm gehört unter die theuerſten Segnungen, die mir der Herr damals für mein ewiges Heil zufließen ließ."

Daß das geiſtliche Amt das Ziel ſey, dem er entgegen zu ringen habe, darüber war Blumhardt nach den bisherigen innern und äußern Erlebniſſen keinen Augenblick mehr im Zweifel. Konnte er durch eine glücklich beſtandene Maturitätsprüfung die Aufnahme in das theologiſche Seminar zu Tübingen erringen, ſo machten ihm, da er dort freie Station und viele andere Vortheile fand, die übrigen Koſten für ein fünfjähriges Univerſitätsleben keine weitere Sorge. Dem Rigorismus jener Maturitätsprüfung aber glaubte er ſich gewachſen halten zu dürfen. Im Herbſt 1798 ſollte dieſelbe ſtattfinden. Aber wie Blumhardt in ſeinem ganzen Leben zu ſeines Glaubens Prüfung und Stär-

lung „per contraria“ zu gehen hatte, so auch jetzt. Zwei unübersteiglich scheinende Hindernisse — eines hinter dem andern — stellten sich ihm in den Weg. Im Frühling 1798 erschien neben andern, den würtembergischen Bürgerstand drückenden und tief verletzenden Gesetzen die herzogliche Verordnung (im Dezember 1797 war der willenskräftige, ganz absolutistisch gesinnte Friedrich — nachmals der erste König von Würtemberg — zur Regierung gekommen), daß hinfort „die Söhne armer Bürger und Handwerker nicht mehr zum Studium der Theologie zugelassen seyen“. So schwer dadurch der gesunde Sinn des würtembergischen Volkes sich verletzt fühlte, so mußte man doch sich beugen, und die beiden ersten Jünglinge, denen offiziell die Sache notificirt wurde, waren Blumhardt und Handel. Es mußte für beide, namentlich für ersteren, ein zerschmetternder Schlag seyn; dennoch schreibt Blumhardt mit großer Ruhe: „Ich empfahl meine Sache Gott, ging meinen stillen Gang weiter, als wenn nichts geschehen wäre, und hoffte mehr auf die Macht des Herrn, als auf die Gunst der Fürsten.“ — Auch hierin wurde sein Glaube nicht zu Schanden. Die Landstände, welche im Januar 1798 zur Freude des ganzen Landes zusammenberufen wurden, traten in einer Anzahl ehrerbietiger, aber scharf bestimmter „Beschwerden“ fest und muthig für die Ehre des Bürgerstandes ein und setzten es neben andern Errungenschaften durch, daß „das Studium der Theologie den Söhnen gemeiner Bürger nicht länger verwehrt bleiben solle“. Damit war für Blumhardt wenigstens ein Berg aus dem Weg geräumt; bereits aber hatte sich der andere aufzuthürmen angefangen. Schon seit einiger Zeit litt Blumhardt an einer hartnäckigen, durch kein Mittel zu beseitigenden Heiserkeit. Seine Anstrengungen sie gewaltsam zu überwinden, steigerten nur das Uebel, und je näher der Zeitpunkt der Maturitätsprüfung kam (Herbst 1798), desto stimmloser wurde er; da aber schon das mündliche Examen, noch mehr jedoch das unvermeidliche öffentliche Halten einer Abschiedsrede vor Allem Stimme erforderte, zumal für einen zukünftigen Theologen, so wurde die Lage des jugendlichen Gymnasiasten eine sehr prüfungsvolle. Doch auch jetzt verließ ihn das feste Vertrauen auf seines Gottes mächtige — und wenn es seyn müsse, wunderbare Hülfe nicht. Als stünde ihm die hellste gesundeste Stimme zu Gebot, fing er an, über das ihm vorgeschriebene Thema: „Die Philosophie des Sokrates“ eine französische Rede auszuarbeiten und sich sonst eifrigst für das Examen zu präpariren. Noch wenige Tage, und die Entscheidung sollte da seyn. Da fragt Blumhardt nochmals seinen Arzt um Aushülfe. Der gibt ihm, obwohl selbst ohne Hoffnung, ein letztes Mittel an. Aber dieses Mittel wirkte, und wirkte schnell und dauernd. Zwar schwankte von nun an Blumhardt's Stimme durch sein ganzes übriges Leben zwischen unmelodischem Baß und hohem Fistelton, aber — das Examen ward mit Ehren bestanden, die Rede glücklich gehalten und die Aufnahme in's Tübinger Seminar zu Aller Freude durchgesetzt. Im Oktober 1798 zog Gottlieb in die Räume des theologischen Stifts ein, um dort 4½ Jahre hindurch zu dem Amte, das die Versöhnung predigt, sich vorzubereiten.

Nach der strengen, fast durchaus einen „gesetzlichen“ Karakter tragenden Ordnung des Seminars, welche übrigens unsrem Blumhardt später, als er die Missionsschule in Basel zu organisiren hatte, zum Vorbilde diente — doch so, daß er das „Gesetzliche“ daran mit einem warmen Hauch evangelischer Freiheit zu durchdringen verstand, — hatte der einzelne Student zwei Jahre lang vorzugsweise die Philosophie, Philologie, Mathematik und Geschichte zu betreiben, und hieß im ersten Jahr Noviz, im zweiten Candidat. Strenge halbjährliche Prüfungen entschieden jedesmal über das Vorrücken und den Platz in der Reihe der Genossen. Mit dem dritten Jahre, nachdem ein lateinischer und ein deutscher Aufsatz, sowie eine öffentliche Disputation über selbst aufgestellte philosophische Thesen, die Befähigung des Studenten bewiesen, ward er Magister und trat in die eigentlichen theologischen Studien (gewöhnlich für drei Jahre) über. In diese Studienordnung, sowie in die scharf regulirte Hausordnung des Seminars hatte sich auch Blumhardt zu fügen, und er that es mit freiwilligem und gewissenhaftem Ernst. Es war

übrigens eben jene Zeit, sowohl in politischer und socialer als in wissenschaftlicher und religiöser Beziehung, eine tief aufgeregte, und ihre Wellenschläge konnten auch die Tübinger Universität nicht unberührt lassen. In ersterer Hinsicht hatte der Freiheitstaumel, der von Frankreich ausging, auch hier viele jugendliche Gemüther berauscht, und trotz aller polizeilichen Strenge nahm das Treiben der Studentenschaft mehrfach einen wilden wüsten Karakter an. Aber auch in den Gebieten der Philosophie und Theologie war seit Semler und Kant ein radikaler Umschwung und eine alle bisherigen Grundlagen unterwühlende Umwälzung eingetreten. Zwar war gerade die Tübinger Fakultät zu jener Zeit in beiden Beziehungen so streng conservativ als möglich und hielt, den neuen geistigen Bewegungen gegenüber, in Philosophie und Theologie thunlichst fest am Alten und Hergebrachten; allein da diese conservative Richtung nicht durch überlegene Geister vertreten und getragen war, so mußte bei manchen Universitätslehrern als Frucht, jene Halbheit, jenes unbefriedigende Schaukelsystem sich ergeben, das in dem philosophischen Eklekticismus einerseits und in dem rationalen Supernaturalismus andererseits repräsentirt ist. Jenen vertraten die Lehrer der Philosophie Abel und Schott sammt dem Professor der Geschichte Rösler, — diesen (mit mehr rationalistischer Färbung) der junge Süskind, Professor der Dogmatik und neutestamentlichen Exegese, und Gaab, Professor der Kirchengeschichte; mit mehr positiver Tendenz aber der liebenswürdige und fromme Joh. Fr. von Flatt, Professor der praktischen Theologie, und Schnurrer, der scharfsinnige und strenge Universitäts-Kanzler und Stiftsephorus. Der theologische Professor Dr. Uhland endlich, obwohl ein Mann von großer Gelehrsamkeit und frommer Gesinnung, war durch Alter und Seltsamkeiten aller Art ohne Einfluß auf die Studenten.

Blumhardt gab sich mit ebenso großem und angestrengtem Fleiß als aufrichtiger Verehrung dem dargebotenen Unterricht hin und suchte mit äußerster Benutzung seiner Zeit nicht nur das Gehörte sich zum lebendigen Eigenthum zu machen, sondern dasselbe auch durch Privatstudium zu ergänzen und zu vertiefen. Daß er dabei eine Zeitlang — namentlich während seiner philosophischen Studien, wo Kant ihn fast ausschließlich in Anspruch nahm — von religiösem Zweifel umgetrieben wurde und in Gefahr kam, den festen sichern Halt in der Wahrheit zu verlieren, den er durch frühere Erfahrungen gewonnen, das bekennt er selbst, indem er einem Freunde mehrere Jahre nachher schreibt: „auch ich wurde während meiner Universitätsjahre in der schweren Leidensschule des Zweifels geprüft". Aber schon der Umstand, daß es ihm eine „Leidensschule" war, läßt erkennen, daß sein Herz, das die Kräfte der ewigen Wahrheit lebendig an sich erfahren, dem zweifelnden Kopfe den Sieg streitig machte. Dazu kam, daß die ernste Schule des Lebens, aus der ihn sein Gott auch jetzt nicht entließ, nicht nur ein Gegengewicht bildete gegen den Zug zum Unglauben, sondern ihm auch die Kraft verlieh, denselben glücklich und vollständig zu überwinden. Die gesegnete Gewohnheit, das Wort Gottes täglich zu seiner Erbauung zu lesen, und daneben alle Tage den betreffenden Abschnitt aus Hiller's „Schatzkästlein" zu betrachten, die nie unterbrochene Uebung des Gebets, der regelmäßige und ernstgemeinte Kirchenbesuch und der häufige Genuß des Abendmahls, zusammen mit einer immer wiederkehrenden gewissenhaften Selbstprüfung, von der sein Tagebuch aus jener Periode Zeugniß gibt, das Alles nährte und stärkte in ihm jene lebendige Gotteserkenntniß und Heilserfahrung, die ihn die Zweifel des Verstandes überwinden lehrte. Auch ein fördernder Freundschaftsbund mit gleichgesinnten Studiengenossen, die in Blumhardt — wenn nicht den wissenschaftlich, doch den dem christlichen Karakter nach überlegenen Freund ehrten und liebten, sowie der Verkehr mit einfachen aber entschieden gläubigen Bürgersleuten, an deren christlicher Lebenserfahrung er so gerne sich zu stärken und zu belehren bereit war, kam ihm reichlich zu Statten. Doch waren es vornehmlich seine eigenen persönlichen Erlebnisse, die ihn stets in der Zucht des Geistes erhielten. Seine große Armuth, in der er sich die Mittel zu den Collegiengeldern, zu Kleidern und Büchern ꝛc. nur durch Stundengeben und äußerste

Einschränkung zu verschaffen vermochte*), ferner eine Anlage zu Kränklichkeit, welche durch übermäßige Anstrengungen nur gemehrt ward, der Spott und Hohn, den er von rohgesinnten Studenten nicht etwa bloß wegen seiner ärmlichen Erscheinung, sondern vor Allem wegen seines „pietistischen" Sinnes und Wandels erfuhr, endlich die Verunglimpfung und ungerechte Hintansetzung, die er sich um seiner christlichen Haltung willen von Seiten mehrerer Repetenten gefallen lassen mußte, — Alles wurde ihm zur heilsamen Schule. Wie er aber aus dieser Schule als gereifter christlicher Karakter hervorging, so errang er sich auch durch treues wissenschaftliches Studium Schritt für Schritt eine immer größere Reife, Klarheit und Gediegenheit des Wissens, und als nach 4½ Jahren das Ende seiner akademischen Laufbahn herannahte und noch ein schweres Nervenfieber überstanden war, konnte er (Ostern 1803) nach ehrenvollem Examen absolviren und dem praktischen Berufe zueilen, den ihm Gott — ohne sein Ahnen und Suchen — bereits zugedacht hatte.

Seit 1780 nämlich bestand zu Basel die deutsche Christenthumsgesellschaft (s. d. Art.), deren Zweck in der thatkräftigen Verbreitung und Förderung christlicher Erkenntniß und Gottseligkeit bestand, — ein Zweck, welcher durch Wort und Schrift und überhaupt durch alle Mittel erfinderischer Liebe erreicht werden sollte, — und deren weit verzweigte Gliederung und Thätigkeit die Anstellung eines „Sekretärs", d. h. eines jungen, aber christlich gereiften Theologen nöthig machte. Die Aufgabe des letzteren war, die regelmäßigen Erbauungsstunden in der Stadt zu halten, die weitläufige Correspondenz mit den zahlreichen Zweigvereinen zu führen, die erbauliche Monatsschrift („Sammlungen für Liebhaber göttlicher Wahrheit und Gottseligkeit") zu redigiren und überhaupt den lebendigen Mittelpunkt und den nach allen Seiten hin thätigen Agenten der Gesellschaft zu repräsentiren. Von 1795 bis 1801 hatte der würtembergische Candidat Steinkopf diese Stellung bekleidet. Seine Berufung an die Savoykirche in London machte einen Nachfolger nöthig. Er selbst wurde von dem Ausschuß der Gesellschaft beauftragt, in Würtemberg sich nach einem passenden Mann umzusehen. Dazu wollte Niemand sich finden, der so geeignet gewesen wäre, als Blumhardt; dieser aber hatte damals noch zwei Jahre zu studiren. Nur das Versprechen konnte Steinkopf dem jungen Seminaristen abgewinnen, nach Ablauf seiner Studienzeit einem Rufe nach Basel zu folgen und zu dem Ende womöglich schon Ostern 1803 zu absolviren. Mittlerweile wurde ein blutjunger, aber entschieden frommer und willenskräftiger Cameralist, C. F. Spittler, nach Basel berufen, ja von Steinkopf sogleich dahin mitgenommen, damit durch ihn wenigstens die äußeren Geschäfte der Gesellschaft besorgt würden, während die theologischen Ausschußmitglieder bis zu Blumhardt's Ankunft sich in die mehr geistlichen Aufgaben theilen sollten. Kein Mensch ahnte damals, welch' eine produktive und still nachhaltig wirkende Kraft in diesem jungen Cameralisten nach Basel gekommen war.

Als Blumhardt (Frühling 1803) gleichfalls dort eintraf, fand er in Spittler, mit dem er sogleich ein gemeinsames Stübchen bezog, einen Freund und Mitarbeiter, der zwar an allgemeiner und wissenschaftlicher Bildung ihm untergeordnet, an christlicher Gesinnung aber ebenbürtig, an Feinheit der Beobachtung von Menschen und Verhältnissen, an Produktivität im Ersinnen christlicher Liebeswerke, an kluger Berechnung der zutreffenden Mittel, und an zäher, unbesiegbarer Willenskraft überlegen war. Zugleich trat Blumhardt in einen zahlreichen Kreis von gebildeten Personen aus den hohen und mittleren Ständen ein, — Professoren und Geistliche, angesehene Kaufleute und einfache Handwerker, gebildete Frauen und christliche Familienkreise, — wodurch sich ihm eine neue bedeutende Welt erschloß. Ueberall aber gewann er sich die Herzen durch seine ungeheuchelte Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit, wie durch seine gediegene Gesinnung und christliche Reife. Seine stets inniger sich gestaltende Vertrautheit mit Männern,

*) Im Frühling 1800 starb auch sein Vater, und in Folge dieses schmerzlichen Verlustes fiel auf unsern Blumhardt auch noch ein gut Stück von Sorge für seine jüngeren mittellosen Geschwister.

wie die theologischen Professoren Herzog und Miville, die Pfarrer Burckhardt und Huber, die Kaufherrn Schnell, Iselin ꝛc. wurde schon jetzt für ihn eine reiche Quelle geistiger Förderung und Erfrischung, noch mehr aber bildete sie die wichtige providentielle Grundlage für Blumhardt's spätere Wirksamkeit als Inspektor der Missionsschule.

Seine Stellung als „Sekretär" der Gesellschaft, die er mit großer Tüchtigkeit ausfüllte, brachte ihn von selbst in briefliche oder persönliche Berührung mit fast allen den weit verzweigten, wenn auch spärlich gesäeten christlichen Kreisen der evangelischen Christenheit in damaliger Zeit. Der Gewinn davon war, daß sein Blick immer weiter, seine ganze christliche Lebensanschauung immer freier, voller, reichsmäßiger wurde. Indem er die kleinen und großen Bewegungen auf dem Gebiete des religiösen und kirchlichen Lebens zu beobachten Gelegenheit, und in den „Sammlungen" sie zu besprechen die Aufgabe hatte, dehnte sich in seiner Anschauung der Partikularismus der einzelnen Confessions- und Landeskirchen immer entschiedener und klarer aus zum Universalismus des Reiches Gottes, — eine Anschauung, die ihm von nun an durchs ganze Leben blieb und immer tiefer sich bei ihm befestigte.

Eines der bedeutendsten und folgenreichsten Momente, die zu Blumhardt's innerer und äußerer Lebensentfaltung mitwirkten, war die nahe freundschaftliche Beziehung, in welche er damals zu Steinkopf in London und durch ihn zu den großen christlichen Bewegungen in England trat. Dort war gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts ein neuer Lebenshauch durch die Geister gegangen, und die herrlichen Blüthen und Früchte, die dieser Geistesfrühling trieb, traten in der Stiftung der Londoner (1795) und der kirchlichen Missionsgesellschaft (1799), der brittischen und ausländischen Bibelgesellschaft (1804) und der großen Traktatgesellschaft (1799) zu Tage. Steinkopf war von Anfang an mit wärmster Liebe und mit bewundernswürdiger Energie bei allen diesen Bestrebungen (meist mitwirkend) betheiligt, und seine brieflichen Mittheilungen an Blumhardt in Basel athmeten den ganzen frischen begeisternden Lebenshauch, der in jenen englischen Kreisen selbst herrschend war. Als aber Steinkopf im Jahre 1803, ausgerüstet mit großen Vollmachten, zunächst von Seiten der Bibelgesellschaft, persönlich in Süddeutschland und der Schweiz erschien, ging von ihm unwillkürlich eine Macht der Anregung aus, welche in kurzer Zeit zur Gründung einer Reihe von Bibelgesellschaften führte. Nirgends aber war hierzu der Boden bereiteter, als in Basel, wo Blumhardt mit seinen Freunden Spittler, Huber u. A. die Sache mit großer Lebhaftigkeit ergriff und endlich die Freude hatte, am 31. Oktober 1804 die Basler Bibelgesellschaft in's Leben treten zu sehen, unter deren Mitgründern Blumhardt war, und an deren weiterer Entwickelung er bis an sein Ende den thätigsten Antheil nahm.

Nicht minder lebhaft nahm ihn und seinen Freund Spittler das Interesse an den neu erwachten Missionsbestrebungen in Anspruch. Im Grunde war Blumhardt schon in früher Jugend mit der evangelischen, d. h. zunächst mit der Halle'schen und der Brüdermission bekannt geworden, indem theils in seinem Elternhause die „Halle'schen Missionsnachrichten" wie die der Brüdergemeinde gelesen, theils je und je in den Kirchen Würtembergs Missionscollekten veranstaltet wurden. In Tübingen hörte er überdies mit etlichen wenigen auserlesenen Freunden ein Privatissimum über Missionsgeschichte bei dem ehrwürdigen frommen Flatt, und wurde dadurch so mächtig ergriffen, daß wohl daraus jener merkwürdige, fast prophetische Segen zu erklären ist, den der alte Vater Matthäus Blumhardt schon 1800 sterbend über seinen Gottlieb aussprach mit den Worten: „Dich wird der Heiland so segnen und mit seines Geistes Gaben also ausrüsten, daß Du einst ein gesegnetes Werkzeug seiner Gnade unter den Heiden seyn wirst." Daß Blumhardt damals (in seinen Studentenjahren) sich mit dem Gedanken trug, selbst Missionär zu werden, ist außer Zweifel; auch ein Brief Steinkopf's aus London von 1802 fordert ihn ausdrücklich zum Eintritt in die Mission auf; allein seine körperliche Schwächlichkeit und die Rücksicht auf seine verwaisten Geschwister ließen den Gedanken

nicht aufkommen. Daß aber die Liebe für dieses große und heilige Werk in ihm lebendig blieb, ist um so weniger verwunderlich, als einestheils auch sein Freund Spittler förmlich mit Missionsgedanken sich beschäftigte, und anderntheils die Briefe aus England und die von Steinkopf eingesandten englischen Missionsberichte das Interesse wach erhielten und belebten. Noch ein anderer Umstand trug Holz zu dieser Flamme. Den englischen Missionsgesellschaften fehlte es nicht an reichen Mitteln, aber um so mehr an tauglichen Männern für den Missionsdienst. So kam es, daß auf deutschem Boden junge Leute dafür fleißig geworben wurden. Um diesem Bedürfniß entgegenzukommen, hatte schon 1800 Pastor Jänicke in Berlin eine Art Bildungsschule für Missionäre gegründet, welche letztere dann durch engliche Gesellschaften in die Heidenwelt ausgesandt wurden. Jemehr nun in den Ländern deutscher Zunge das Missionsinteresse zu erwachen anfing, desto häufiger meldeten sich fromme deutsche Jünglinge bei Jänicke um Aufnahme, und es gehörte mit zu den providentiellen Vorbereitungen für Blumhardt's eigene Zukunft, daß manche dieser Meldungen durch *seine* Hand nach Berlin vermittelt wurden. Da und dort blitzte schon damals — namentlich durch Spittler's Seele — der Gedanke, ob nicht *Basel* auch eine solche Missionsschule in sich beherbergen sollte. Diese Frage ward mehr als einmal zwischen den beiden Freunden hin und wieder besprochen.

Während so die Keime für eine bedeutungsvolle Zukunft ganz leise gepflanzt wurden, hatte sich Blumhardt's unmittelbare Thätigkeit immer mannigfaltiger und reicher gestaltet. Vermöge seiner amtlichen Stellung hatte er wöchentlich die von der Gesellschaft gegründeten Erbauungsstunden zu halten. Die Lebendigkeit der Darstellung, die Klarheit und Fülle der Gedanken, das Herzmäßige und unmittelbar zum Herzen Dringende in Allem was er sprach, gewann ihm rasch ein zahlreiches Auditorium, und es war nicht zu verwundern, daß er bald auch für die Kanzeln zu Stadt und Land fleißig in Anspruch genommen ward. Schon in seinen letzten Universitätsjahren hatte er da und dort im Predigen sich geübt, und obwohl von Natur sehr ängstlich und nervös, fühlte er sich doch bald auf der Kanzel als in seinem Element. Der *Form* nach liebte er bei seinen Predigten, zumal solange er in dem reformirten Basel war, vorzugsweise die Homilie, in deren Ausführung er große Gabe und Tüchtigkeit bewies; später, als er in sein Vaterland, wo die Perikopen einheimisch waren, zurückkehrte, wandte er sich mehr der synthetischen Methode Reinhardt's zu (letzteren studirte er fleißig), bewegte sich aber darin nicht mit der Frische und Lebendigkeit, die ihm sonst eigen war. Dem *Inhalt* nach trugen seine kirchlichen Vorträge stets einen durchaus praktischen Karakter, gingen immer wieder auf die evangelischen Herzpunkte von Sünde und Gnade, von Buße und Glauben zurück, zeugten dann stets von Neuem davon, daß die persönliche Gemeinschaft mit dem Erlöser die Quelle aller Heiligung sey, und beleuchtete von da aus mit eindringlicher Wärme die einzelnen ethischen Lebensgebiete des Christen. Blumhardt war kein Eiferer, kein gesetzlicher Stürmer und Treiber, sondern durch seine Predigten wehte überall der milde, sanfte, herzgewinnende Geist barmherziger Liebe. Darin lag auch das Geheimniß des Einflusses, den er bald über die Herzen gewann, das Geheimniß jener ungewöhnlichen Liebe und Anhänglichkeit, die ein nicht geringer und zwar gerade der beste Theil der Bevölkerung Basels dem jugendlichen Fremdling entgegenbrachte. Als deshalb die Zeit seines Urlaubs abgelaufen war und (1807) ein Befehl des würtembergischen Consistoriums ihn in sein Vaterland zurückrief, vereinigten sich die Bemühungen zahlreicher und angesehener Freunde dahin, ihn auf irgend eine Weise für Basel zu erhalten. Die günstigsten Vorschläge wurden ihm gemacht; aber der Befehl aus Stuttgart lautete peremptorisch, und Blumhardt mußte gehorchen. Als schönes Andenken hinterließ er seinen Freunden in Basel — auf dringende Bitte Vieler — jene Sammlung von Predigten, die er über die Auferweckung des Lazarus*) gehalten, und die heute noch Vielen zur Stärkung und Erbauung gereichen.

*) Lazarus der Kranke, Sterbende und Auferweckte. Für Leidende und Freunde der Leidenden. In einer Reihe von Homilien herausgegeben von M. C. G. Blumhardt. Basel. Felix Schneider, Zweite Auflage. 1827.

Die Verpflanzung aus einem so zahlreichen, anregenden und befriedigenden Freundeskreise in die Einsamkeit des Vikariatslebens, aus einem so weiten, das Reich Gottes im Großen umfassenden Arbeitsgebiet in die Enge einer würtembergischen Dorfgemeinde hätte von Blumhardt schmerzlicher empfunden werden müssen, wenn nicht die freundliche Rücksicht der kirchlichen Behörde ihn während der beiden folgenden Jahre (1807—1809) in die nächste Umgebung Tübingens versetzt hätte. Hier that er, nur wenige Viertelstunden von der Universitätsstadt entfernt, an mehreren Gemeinden nach einander Vikariatsdienste. Der dadurch ermöglichte lebhafte Verkehr mit den Lehrern der Hochschule diente dazu, in ihm den Eifer für rein wissenschaftliche Studien neu zu beleben; zugleich fand er in dem Hause des frommen Siebmachers Maier in Tübingen nach Gottes freundlicher Leitung eine neue Heimath, und in dem einzigen blühenden Kinde des Hauses (Julie) seine zukünftige treue, und nach Herz und Geist fein gebildete Lebensgefährtin.

Früher als nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zu erwarten war, erhielt Blumhardt den Ruf an eine eigene Gemeinde. Als einer der würdigsten und gediegensten unter den damaligen Candidaten, ward er von den ihm befreundeten Tübinger Professoren der freiherrlichen Familie von Gemmingen für ihr vakantes Patronat Bürg (in der Nähe von Heilbronn) vorgeschlagen, und erhielt sofort (1809) die freilich äußerst bescheidene Stelle. Die schnell gewonnene Liebe und Achtung der edlen Gutsherrschaft, die immer wachsende dankbare Anhänglichkeit der kleinen Gemeinde, und dann der glücklich begonnene Hausstand, machten ihm die stille friedliche Zeit der dortigen Amtsführung zu einer der glücklichsten seines ganzen Lebens. In der Seelsorge treu und gewissenhaft, in der schriftlichen Ausarbeitung und gründlichen Meditation seiner Predigten gegen sich selbst unerbittlich streng („Ich hatte den Vorsatz gefaßt und ausgeführt, nicht eher nach einer bloßen Disposition zu extemporiren, als bis ich tausend Predigten geschrieben", sagte er später oft), im Verkehr mit Nachbarn und Amtsbrüdern Allen ein Segen, in seiner eigenen wissenschaftlichen Fortbildung stets eifrig (er studirte damals mit großem Fleiß die römischen Classiker und die Kirchenväter der ersten christlichen Zeit), — so gingen ihm jene Jahre rasch und glücklich dahin. Zwar sollte er von häuslicher Trübsal nicht unverschont bleiben: es starben ihm die zwei lieblichen Kinder früh hinweg, die ihm in Bürg geboren wurden, und auch im weiteren Kreise seiner Familie gab es mancherlei Noth und Sorge; aber Alles diente doch nur dazu, ihn in der Gemeinschaft Jesu tiefer zu gründen und seinen Blick auf die unverlierbaren Heilsgüter des Reiches Gottes unverwandter zu richten.

Mit Basel und den dortigen christlichen Bestrebungen blieb er in ununterbrochenem Verkehr. In die „Sammlungen" lieferte er auch jetzt noch manchen werthvollen Beitrag; dafür erhielt er von dort aus die mancherlei englischen Schriften und periodischen Blätter zugeschickt, welche den Fortgang des Reiches Gottes, namentlich der Heidenmission, darlegten. Sein Interesse für die letztere nahm während jener Zeit in demselben Maße zu, als die Missionsberichte (aus den Südsee-Inseln besonders, aus Südafrika, aus Indien) immer spannender und lehrreicher wurden. Er selbst pflegte mit Vorliebe die Berichte über den Fortgang der Mission für die Basler „Sammlungen" zu bearbeiten. Als ihm nun das berühmte, folgenreiche und durchschlagende Werk von Dr. Claudius Buchanan über Ostindien (Christian Researches in Asia, Lond. 1811) in die Hände kam, war er gleich entschlossen, dasselbe für das deutsche Publikum zu übersetzen. Es erschien in einer trefflich gelungenen Uebertragung 1813 bei Steinkopf unter dem Titel: „Neueste Untersuchungen über den gegenwärtigen Zustand des Christenthums und der biblischen Literatur in Asien, von Dr. Claudius Buchanan ꝛc., aus dem Englischen von M. Chr. Gottlieb Blumhardt." Während nun dieses Werk seinen bleibenden Werth auch jetzt noch hat und auch künftig behalten wird, so hat es damals zur Weckung des Missionssinnes in Deutschland und der Schweiz unglaublich viel beigetragen und den wichtigsten Anstoß zu den bald folgenden thätigen Missionsunternehmungen in unserm Vaterlande gegeben. Freilich mußte, um diesen freie Bahn zu machen, noch ein Hinderniß weggeräumt werden, das in der damaligen politischen Lage Europa's lag. Der

Druck der napoleonischen Herrschaft hielt noch alle Geister darnieder. Eben jetzt war der russische Feldzug im Gang. Aber eben jetzt fing auch die richtende und rettende Hand des heiligen Gottes Alles zu wenden an. Es folgte der tragische Sturz des Weltstürmers, die heldenmüthige Befreiung Deutschlands, und Hand in Hand damit der beginnende Durchbruch einer sittlichen und religiösen Wiedergeburt des deutschen Volkes. Das Alles mußte im Großen und Ganzen vorangehen, um dem Werke der Mission unter uns den Boden zu bereiten. Diese neue Pflanzung aber bedurfte da, wo sie wurzeln und gedeihen sollte, doch auch wieder ihre örtlichen und ganz speziellen Vorbedingungen. Und sie fanden sich in Basel auf unverkennbar providentielle Weise zusammen. Diese Stadt, seit mehr als 30 Jahren Sitz der deutschen Christenthumsgesellschaft, in welcher die Fäden aller bis dahin vorhandenen christlich deutschen Vereinsthätigkeit zusammenliefen, — reiche und liberale Handelsstadt, mit weitem Gesichtskreis und freien republikanischen Institutionen, — altehrwürdige Universitätsstadt mit wissenschaftlichen Hülfsmitteln jeglicher Art, central gelegen zwischen der Schweiz, dem Elsaß und Deutschland, zwischen reformirt-evangelischen und lutherisch-evangelischen Kirchengebieten: alles schien providentiell auf die Gründung einer Missionsanstalt angelegt. Dennoch waren auch hier noch schwere Hindernisse zu überwinden. Die Freunde der Christenthumsgesellschaft fürchteten, daß das neue Unternehmen dem Bestande der letzteren werde Eintrag thun; die kühlen Geister bekreuzten sich vor der Gefahr des Pietismus, der in einer solchen Stiftung neue Stärkung, neuen Einfluß gewönne; die Kirchen- und Schulbehörden sahen darin einen bedenklichen Eingriff in ihre ausschließliche Competenz; Alle schreckten vor etwas Neuem, Ungewohnten, nur in dunkeln Umrissen Geschauten zurück. Aber Ein Mann bot allen diesen Schwierigkeiten und Hindernissen die Stirn: es war Spittler. Er beruhigte die Aengstlichen, nahm den Bedenklichen ihre Sorgen, stärkte und begeisterte die Furchtsamen, und benützte mit bewundernswerther Klugheit die ernsten Zeichen und Ereignisse der Zeit, um die Gemüther für seinen Lieblingsgedanken (die Gründung einer Missionsschule) zu gewinnen. Die Umstände kamen ihm nach Gottes Willen trefflich zu Hülfe. Der Durchmarsch fremder, namentlich russischer Truppen, und unter ihnen muhammedanische und heidnische Steppenvölker, diente ihm dazu, die christliche Theilnahme für diese des Evangeliums bis jetzt beraubten Völkerschaften, d. h. den Missionssinn zu wecken; dann die gefahrdrohende Beschießung der Stadt durch die französische Besatzung im nahen Hüningen, und die unerwartete Rettung aus dieser Gefahr durch den eben jetzt kundwerdenden Friedensschluß, — es diente ihm dazu, die Gemüther zum Danke und zu willigen Dankesopfern zu stimmen. Das Eisen aber mußte geschmiedet werden, so lange es heiß war. Es sollte nach Spittler's Wunsch ein Comité zusammentreten, um als Missionsgesellschaft sich zu constituiren. Allein der Ausschuß der deutschen Christenthumsgesellschaft protestirte dagegen auch jetzt noch; man wollte jedoch nichts in den Weg legen, wenn Spittler als Privatmann auf eigene Hand eine Missionsschule gründen wolle, ja man werde ihn dabei von Seiten der Gesellschaft nach Kräften unterstützen. Auch dies schreckte den muthigen Mann nicht ab. Müsse er es allein übernehmen, so wolle er es mit Gott auch allein thun. Es war nur noch ein, freilich unüberwindlich scheinendes Hinderniß zu beseitigen. Ohne die Gestattung des allgewaltigen und gefürchteten „Deputaten" (d. h. zum Basler Unterrichtsministerium gehörigen) Ochs war an keine Missionsanstalt in Basel zu denken, und ihn darum zu bitten, wagte selbst unter den einflußreichen Freunden der Sache Niemand. Spittler wagte es, fand geneigtes Gehör, und nach wenigen Tagen kam die offizielle Erlaubniß (26. Juli 1815). Diese unerwartete glückliche Wendung der Dinge gab auch andern Freunden Muth und Vertrauen. Doch wäre es kaum zu etwas anderem als zu einem auf schwachen Füßen stehenden Privat-Unternehmen, ähnlich dem des Pastors Jänicke in Berlin, gekommen, wenn nicht (außer vielen andern auswärtigen Stimmen) Dr. Steinkopf aus London mit dem ganzen Gewicht seines Wortes die Basler Freunde ermuntert hätte, mit Spittler gemeinsam zusammen zu stehen und aus ehrenwerthen und

einflußreichen Männern ein Comité zu bilden. Dies geschah, und zwar jetzt um so williger, als bereits eine Missionsgabe von 150 Louisd'or eingegangen war. Fünf hochgeachtete Männer (3 Geistliche, 1 Professor und ein reicher Kaufherr) thaten sich mit Spittler und einem eben damals anwesenden feurigen Ausländer zu einem Ausschuß zusammen, und am 15. September 1815 wurde die erste Sitzung gehalten.

Inzwischen waren zwischen Spittler und Blumhardt alle bisherigen Schritte brieflich besprochen worden, und natürlich hatte der Erstere keinen Andern für die Vorsteherstelle der projektirten Missionsschule im Auge, als eben unsern Blumhardt. Die Correspondenz ist höchst lehrreich. Spittler bestürmt mit Begeisterung seinen Freund, er möchte sich dafür gleichfalls begeistern lassen; dieser antwortet kühl und besonnen, und hebt mit ruhiger Nüchternheit alle Schwierigkeiten scharf und markirt hervor, ohne Nein zu sagen. Erst als die Dinge in Basel zu einem erfreulichen Abschluß gekommen waren, erklärt Blumhardt zur Annahme eines allfälligen Rufs bedingungsweise und privatim gegen Spittler sich bereit. Jene erste oben berührte Sitzung sollte darüber entscheiden. Aber das Comité schlug unerwarteter Weise einen Andern (den jüngeren Oberlin) zum Vorsteher vor. Spittler schwieg und überließ die Sache der Führung Gottes. Da erschien Dr. Steinkopf persönlich in Basel und wohnte (3. Oktober) auf geschehene Einladung der zweiten Sitzung bei. Mit gewohnter Klarheit und Wärme ermunterte er die versammelten Freunde, den Pfarrer Blumhardt — trotz dem für denselben erforderlichen Gehalt von 1000 Gulden — als den für die Stelle anerkannt tauglichsten Mann zu berufen, und stellte dabei die finanzielle Unterstützung der englischen Missionsgesellschaft in Aussicht*). Die Sache ging durch. Steinkopf selbst wurde der Ueberbringer des offiziellen Berufungsschreibens an Blumhardt, und am 13. November erklärt letzterer definitiv sich zur Annahme des Rufes bereit.

Als der neue Missionsinspektor am 17. April 1816 in Basel eintraf, brachte er gleich zwei werthvolle Gaben für die junge Gesellschaft mit. Die eine bestand in dem fertigen Manuskript einer Missionsschrift, welche bestimmt war, die Kenntniß der Missionssache wie das Interesse dafür unter den Christen lebendig zu vermitteln. Das Comité beschloß sofort, dieses lehrreiche Manuskript als erstes Vierteljahrsheft einer periodischen Missionsschrift erscheinen zu lassen, die unter dem Namen: „Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Bibel- und Missionsgesellschaften" von Blumhardt redigirt werden und die wichtigsten Bewegungen auf dem Missionsgebiete besprechen sollte. Dieses „Missionsmagazin", das von Blumhardt bis an sein Ende mit unermüdlichem Fleiße fortgeführt wurde und bald eine weite Verbreitung fand, ja dessen Ertrag später die Mittel zum Ankauf eines größeren Missionshauses hergab, bildet bis auf den heutigen Tag (obschon seit 1857 in veränderter Form erscheinend) die wichtigste deutsche Quelle der neueren Missionsgeschichte, und es ist Blumhardt's eigenstes Verdienst, die erste Idee dazu gefaßt und ausgeführt zu haben. — Die zweite Gabe, die er mitbrachte, waren etliche würtembergische Jünglinge, die zum Eintritt in die Missionslaufbahn sich bereit erklärt hatten, und die den ersten Vortrab des langen und muthigen Heeres von Sendboten bildeten, welche das kleine Würtemberg im Lauf der Jahre geliefert hat.

Allein in Basel selbst traf Blumhardt die Dinge noch in vielfach unabgeklärtem und fast chaotischem Werden. Der innere und äußere Plan des ganzen Unternehmens lag nach allen Seiten hin noch unfertig da; selbst für eine Anstaltswohnung war noch nicht gesorgt. Aber eben hierin zeigte sich von allem Anfang an der eigenthümliche Karakter der neuen Gesellschaft. Denn nicht ein scharf gezeichneter, die kleinsten Details für alle Zukunft bestimmender Prospektus sollte dem Unternehmen vom ersten Anfang an Weg, Ziel und Lebensform vorschreiben, sondern der ganze Plan, den die Gesellschaft für jetzt und für die Zukunft gefaßt hatte, bestand in besonnenem Achten auf die jedesmaligen Bedürfnisse und Umstände, in betendem Suchen nach dem Rath und der

*) Wirklich liefen bald hernach bedeutende Geschenke an Geld aus London ein, die sich später theilweise wiederholten.

Weisung Gottes, und im langsamen, demüthigen, vorsichtigen Vorschreiten nach dem jedesmaligen Maß der Kraft und der Mittel. Natürlich konnte sie aber vor Unsicherheit, vor Inconsequenzen, vor Irrgängen und halbherzigen Maßregeln nur durch die Gediegenheit der Persönlichkeiten, welche den leitenden Ausschuß bildeten, und vor Allem durch die Providenz Gottes selbst, in dem erfreulichen Maße, wie ihre ganze nachfolgende Geschichte es darthut, bewahrt bleiben. Schnell fanden sich auch die nöthigen Auskünfte, um allen Bedürfnissen abzuhelfen. Eine passende Anstaltswohnung ward käuflich erworben (Mai 1816), eine Commission zur Prüfung der Petenten eingesetzt, der Lehrplan festgestellt, die Beihülfe etlicher Lehrer aus der Stadt gewonnen und das vorläufige Ziel der ganzen Unternehmung genau bestimmt. Man wollte eine Missionsschule haben, in welcher junge Leute für den Dienst unter den Heiden erzogen würden, um sie nach vollendetem Cursus andern eigentlichen Missionsgesellschaften (in Holland, England ꝛc.) zur Aussendung zu übergeben. Der Lehrcurs sollte 3 Jahre dauern und „die nothwendigen Realien, einige philosophische Fächer, die vorzüglichsten Gebiete der theoretischen und praktischen Theologie und die englische und holländische Sprache (mit Ausschluß der alten Sprachen) umfassen, — Alles in populärer und praktischer Form. Ascetische Uebungen und die Hausdisciplin sollten den Missionssinn läutern und tiefer gründen." (Worte des Protokolls.) Die Zahl der Zöglinge soll auf 10 bis 15 sich belaufen, welche das 20. Lebensjahr erreicht haben. Am 26. August 1816 wurde die Anstalt mit 7 Zöglingen, wozu bald zwei weitere hinzukamen, feierlich eröffnet.

Obwohl sich von nun an das innere und äußere Leben Blumhardt's so unzertrennlich mit der Entwickelung der Missionsanstalt in Basel verflicht, daß das eine nicht ohne das andere zu verstehen ist, so kann es doch hier nicht unsere Aufgabe seyn, diesen doppeltheiligen Entwickelungsgang im Einzelnen zu verfolgen. Wir müssen uns auf die bedeutenderen Wendepunkte beschränken.

Richten wir zuerst unsern Blick auf die nächste und wichtigste Aufgabe, welche Blumhardt als Lehrer und Bildner künftiger Missionäre zu übernehmen hatte; denn für jetzt war ja die Anstalt nichts anders als eine Schule zur wissenschaftlichen und sittlich-religiösen Ausbildung junger Leute für den Missionsdienst, wie denn auch die Gesellschaft noch längere Zeit nicht daran dachte, eigene Missionen zu gründen. Eben hiefür aber war Blumhardt in besonderer Weise geeignet. Seine eigene wissenschaftliche Tüchtigkeit, welche er während seines neunjährigen stillen Pfarrlebens emsig zu ergänzen gesucht hatte, verbürgte die Gediegenheit seines Unterrichts; in der Lehrmethode war er durch Klarheit, Ordnung und Lebendigkeit des Vortrags ebenso ausgezeichnet als erfolgreich. Der ursprüngliche Lehrplan des Hauses aber, der kaum etwas mehr als eine populär-christliche Bildung auf Grund einfacher Bibelkunde, mit Hinzuziehung einiger Realien und der holländischen und englischen Sprache, bezweckte, mußte im Lauf der Jahre, durch äußere und innere Nöthigung veranlaßt, sich immer mehr und entschiedener zu einem wissenschaftlichen — und zwar in Beziehung auf Realien, Theologie und klassische Sprachen — erweitern und Schritt für Schritt ein höheres Lehrgebiet ums andere in sich aufnehmen. Während nun Blumhardt im Anfang mit dem Unterricht in populärer Bibellehre und Bibelkunde, in den Elementen der Geographie und Geschichte, im Aufsatz, dazu im Englischen, und eine Zeitlang im Arabischen, sich zu befassen hatte, so wurden später, als die Anforderungen sich steigerten und die Zahl der Zöglinge wuchs, diese elementaren Fächer mehr an die Hülfslehrer übertragen und dem Inspektor dagegen die wissenschaftliche Glaubens- und Sittenlehre, die Homiletik und Katechetik, die alt- und neutestamentliche Exegese, die Kirchen- und namentlich die ältere Missionsgeschichte, die vergleichende Religionsgeschichte, die Auslegung Plato's ꝛc. zugewiesen. Jemehr aber die Inspektoratsgeschäfte sich ausdehnten (allgemeine Leitung der Anstalt, Referat in den Comitésitzungen, Ausführung der Beschlüsse, Correspondenz mit Vereinen und Missionären, Abfassung der Missionszeitschriften ꝛc.) und die übrigen Lehrkräfte vermehrt wurden, destomehr mußte sich seine Lehrthätigkeit beschränken, bis sie in

dem letzten Jahrzehnt seines Lebens auf täglich Eine Stunde (mit dem Vortrage eines Hauptfachs) zusammenschmolz. Auf jede Lektion bereitete er sich gründlich vor, machte aber nur Notizen dafür und trug dann den Lehrstoff ganz frei, aber um so lebendiger und fließender vor. Durch einen der besten Schüler ließ er sich dann (bei den systematischen und historischen Fächern) den nachgeschriebenen Vortrag in's Reine schreiben. So entstanden die lehrreichen Manuskripte, die aus jenen Unterrichtsstunden noch vorhanden sind.

Als Erzieher der künftigen Missionäre wußte Blumhardt auf gesegnete und wahrhaft folgenreiche Weise Gesetz und Evangelium zu handhaben und mit unvergleichlicher Weisheit je nach Bedürfniß zur Anwendung zu bringen. Anfangs zwar, da noch das Feuer der ersten Liebesbegeisterung die kleine Zahl der Zöglinge und ihre Vorsteher beseelte, glaubte auch Blumhardt, das Gesetz völlig entbehren und ausschließlich den Geist evangelischer Freiheit walten lassen zu können; allein bald zeigte sich's, daß die Missionszöglinge keine „Heiligen" seyen, daß sie noch ein gut Stück vom alten Menschen mit sich in's Missionshaus bringen, und daß deshalb jeweilen auch die scharfe Zucht des Gesetzes Noth that. Daraus entsprang zunächst das Bedürfniß einer festen und genau bestimmten Hausordnung, deren Entwurf dem Inspektor übertragen wurde (1819). Auch sie trug Anfangs noch ganz den Karakter großer evangelischer Weitherzigkeit, die dem Einzelnen in Betreff äußerer Lebensbeziehungen noch fast unbeschränkte Freiheit ließ. Sie bestand ausschließlich aus einer meisterhaften Verkettung von Bibelsprüchen, welche nach verschiedenen Seiten hin dem Sinn und Wandel eines christlichen Jünglings die heilige Richtschnur anweisen sollten. Aber schon zwei Jahre später mußte ein zweiter spezieller Theil hinzugefügt werden — gleichfalls von Blumhardt's Hand, — worin durch sehr genau bestimmte Satzungen das Verhalten der Zöglinge zu einander, zur Anstalt überhaupt, zu den Lehrern und Vorstehern, zu dem weiblichen Geschlecht, zu der Landeskirche, zu der äußern Welt ꝛc. geregelt wird. Es ist diese, so vervollständigte Hausordnung so musterhaft nach Geist und individueller Angemessenheit, daß sie nicht nur heute noch (mit den nöthigen temporellen Modifikationen) im Missionshause volle Geltung besitzt und alljährlich wieder feierlich vorgelesen wird, sondern auch manchem von Basel ausgegangenen Missionär zum Vorbild für Katechisten- und Prediger-Seminare ꝛc. in der Heidenwelt und anderswo gedient hat. — Uebrigens war der unmittelbare persönliche Einfluß Blumhardt's auf die Zöglinge und auf den ganzen Geist des Hauses von noch tieferer und entscheidenderer Wirkung als die geschriebene Hausordnung. Schon sein eigenes Vorbild wirkte mächtig auf die jungen Gemüther. Er selbst wandelte unverrückt vor Gott und stand mit Ihm in so lebendigem und stetem Gebetsumgang, daß man in seiner Gegenwart immer etwas von einem Anhauch der Ewigkeit spürte. Eben dadurch aber, und durch das oft wiederholte Mahnwort: „Wenn unser Haus aufhört ein Bethaus zu seyn, so wird es untergehen, und ist auch nichts besseres werth", übte er den tiefgehendsten Einfluß auf den Karakter der ganzen Hausgemeinde. In den ersten Jahren stellte er sich in ungeheuchelter Demuth den Zöglingen als Bruder zur Seite und konnte sich von den jungen Leuten selbst Anmaßliches willig gefallen lassen; ja es kam (wohl eben in Folge dieser seiner Selbstverläugnung, die von dem Rechte der Amtswürde in einem „Bruderkreise" nichts wissen wollte) eine Zeit der Krisis, wo einige Zöglinge, aufgewiegelt von einem hochfahrenden, sich selbst überhebenden Genossen, den Inspektor und mehrere der übrigen Vorsteher mit ungebührlichen Anklagen überhäuften und dadurch selbst das Comité nöthigten, eine Untersuchung anzustellen. Blumhardt gewann es über sich, gegenüber einem unverschämten Jüngling sich mit aller Sanftmuth zu verantworten. Natürlich ward er aufs Glänzendste gerechtfertigt; aber die Folge davon war, daß seine „brüderliche" Stellung zu den Zöglingen sich von nun an doch mehr in eine „väterliche" verwandelte, welche den vollen und ganzen Ernst der persönlichen und amtlichen Autorität trefflich mit der Sanftmuth und Kraft der Liebe zu vereinigen verstand. Es kam auch von dort an kaum wieder

ein solcher Uebergriff jugendlichen Uebermuths im Hause vor. Auch lag seit jener Zeit in seiner ganzen Haltung — nicht etwa ein gemachter, sondern ein so naturgemäßer, heiliger, von mancherlei Trübsal geweihter und auf dem Lichtgrunde der Liebe ruhender Ernst, daß selbst reifere Männer nichts Unehrerbietiges gegen ihn sich hätten unterfangen mögen. Vor seinem blitzenden Auge und der frühe durchfurchten ernsten Stirne stehen zu müssen, um eine Zurechtweisung zu hören, war und blieb für einen Zögling eine ebenso unvergeßliche Zucht, als es ein lang nachwirksamer Balsam war, von seiner Liebe getröstet, von seiner erfahrenen Weisheit aufgemuntert und durch seinen väterlichen Rath über Zweifel und Schwierigkeiten hinübergetragen zu werden. Durch alles das wußte Blumhardt dem Missionshaus einen Karakter aufzuprägen, einen Geist einzuhauchen, der durch Gottes Gnade bis auf diese Stunde ihm geblieben ist.

Die Natur der Anstalt, als einer bloßen Missionsschule ohne eigene Missionen, brachte es mit sich, daß von allem Anfang an Verbindungen mit auswärtigen Missionsgesellschaften, denen man die Zöglinge seiner Zeit zur Aussendung übergeben könnte, aufgesucht und angeknüpft werden mußten. Damals aber gab es (von Amerika abgesehen) nur in England und Holland solche Gesellschaften. Denn in Halle schickte man schon längst keine eigenen Missionäre mehr aus, sondern pflegte sie an die „Propagation Society" in England zu übergeben, und die Brüdergemeinde hatte ihren abgeschlossenen Kreis für sich. Zunächst lenkte sich in Basel die Aufmerksamkeit auf Holland, wo der neu erwachte Missionseifer ernstlich an die Aussendung von Heilboten dachte, wozu die holländischen Colonien in Hinterindien Anlaß und Gelegenheit genug boten. Allein die brieflichen Unterhandlungen, welche Blumhardt im Namen des Comité mit den Freunden in Rotterdam zu führen hatte, erwiesen sich als ungenügend, obschon vier Zöglinge dorthin verlangt wurden, und so ward Blumhardt (in Verbindung mit einem andern Comitémitglied) im Sommer 1818 mit einer Reise nach Holland betraut. Damit eröffnete sich für ihn, der bisher kaum recht über die Landesgränze gekommen war, ein persönliches Bildungsmittel, das wie kaum ein anderes seinen Blick erweiterte, seine Menschenkenntniß vermehrte, seine Gewandtheit im Leben, seine Unbefangenheit im Umgang steigerte und Herz und Geist mit neuen fruchtbaren Eindrücken erfüllte. Welche Resultate diese Reise für die Basler Missionsgesellschaft trug, gehört nicht hieher; für Blumhardt war sie eine große, herrliche Schule voll Belehrung und Anregung. Jedenfalls hatte er auf dieser Reise bewiesen, wie ganz er der Mann war, in alle Unterhandlungen Licht und Klarheit zu bringen, die Schwierigkeiten zu überwinden und ein für alle Theile befriedigendes Ergebniß herbeizuführen.

Im Lauf der folgenden zwei Jahre (1818—1820) hatte Blumhardt die herzerhebende Befriedigung, die ersten Zöglinge nach Vollendung ihrer Vorbereitungszeit das Mutterhaus verlassen und ihrer Bestimmung entgegengehen zu sehen. So begeisternd aber wirkte dieser Augenblick auf alle Gemüther, daß Blumhardt selbst und ein anderes angesehenes Mitglied des Comité unter Jubelliedern den ausziehenden Brüdern ein Stück Wegs den Torniſter trugen und unter Thränen sich verabschiedeten. Später freilich, da diese Abschiedsscenen sich so gar oft wiederholten, blieb man ruhiger; aber der Auszug eines geliebten Zöglings in die Heidenwelt war für Blumhardt bis an sein Lebensende immer ein ernster, tiefbewegender Moment, dessen schmerzliche Seite nur durch die Freude, daß den Heiden eine neue Hülfe zuwachse, überwunden werden konnte. — Während aber diese Erlebnisse, sowie die Aufnahme neuer Zöglinge und der Umzug in eine neu gekaufte, bequemere Anstaltswohnung (1819) die Thätigkeit in Anspruch nahmen, wurde das Missionshaus immer mehr der Sammelpunkt für auswärtige, zum Theil bedeutende Besucher, welche sich mit den Dingen, die darin vorgingen, näher vertraut machen wollten. Aus Rußland Fürst Gallitzin, Baron von Bergheim ꝛc., aus Deutschland und der Schweiz die bekanntesten Namen, selbst ein Bisthumsverweser von Wessenberg und Professor van Eß, dann aus England Prediger Owen (Mitbegründer der brittischen Bibel- und der kirchlichen Missionsgesellschaft), Dr. Pinkerton u. A., gingen

bei Blumhardt ab und zu. Wenn nun einerseits daraus für ihn viel geistige Anregung und Förderung hervorging, so knüpften sich andererseits allerlei folgenreiche Pläne und Aussichten an diese Besuche. Drei Entwürfe namentlich waren es, die aus den hier ausgestreuten Samenkörnern zu keimen anfingen: eine nähere Verbindung mit der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft, sodann der Gedanke einer eigenen Basler-Mission in den südrussischen Provinzen und den angrenzenden Ländern, und endlich der Plan einer „allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft", deren Centrum Basel wäre. Beginnen wir mit dem letzteren.

Die Theilnahme an dem in Basel so erfreulich aufblühenden Werke war auf allen Seiten in überraschender Weise gewachsen. Aus den meisten Ländern Deutschlands strömten Beiträge an Geld und ermunternde Zuschriften herbei, und in fast allen größeren Städten bildeten sich Hülfsvereine für Basel. Bald aber suchten diese Vereine entweder einen maßgebenden Einfluß auf die Berathungen und Beschlüsse des Basler Comité's zu gewinnen, oder sie machten da und dort Miene, sich zu selbstständigen Missionscentren zu organisiren. Nur in höchst untergeordnetem Maß wirkten dabei (z. B. in Nord- und Mitteldeutschland) confessionelle Gründe mit, indem die letzteren damals überhaupt noch nicht die Kraft besaßen, trennend auf die verschiedenen protestantischen Kirchen zu wirken; weit mehr Gewicht schienen bei solchen Sonderbestrebungen damals noch nationale Differenzen zu haben. Am meisten jedoch trug der menschlich-natürliche Trieb, selbst ein Centrum oder ein Ganzes zu bilden, statt nur untergeordnetes Glied eines Ganzen zu seyn, dazu bei. Solche Tendenzen aber konnte Blumhardt nur mit ängstlichen Sorgen wahrnehmen; denn wie sollte die Missionsgesellschaft in Basel — so dachte er — bestehen und gedeihen können, wenn die wichtigsten Hülfsquellen sich für sie verschließen und die Kräfte sich zersplittern? Deshalb trug er sich frühe mit dem Plan, die deutschen Sonderbestrebungen dadurch zu verhüten, daß er den bedeutenderen Hülfsvereinen den Vorschlag zu einer wohlorganisirten, Alle umfassenden und den einzelnen Vereinen gewisse Rechte sichernden „Allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft" zu machen gedachte. Mehr als einmal legte er diesen Plan dem Comité vor und fand dort volle Zustimmung. Auch in seiner Correspondenz mit den bedeutendsten Missionsfreunden Deutschlands regte er die Sache an, und nachdem er so die einflußreichsten Männer dafür gewonnen zu haben glaubte, trat er mit einem ausgearbeiteten „Statut" für eine solche Vereinigung hervor. Erst jetzt freilich, als es mit der Sache Ernst galt, wurden die Bedenken und Schwierigkeiten bei denen recht lebendig, welche dafür gewonnen werden sollten, und Einwendungen aller Art liefen in Basel ein. Blumhardt widerlegte und beseitigte eine nach der andern mit siegreicher Feder, aber aus jeder überwundenen Einrede schienen sieben neue zu erwachsen. Was war zu thun? Brieflicher Verkehr genügte da nicht mehr, die Sache mußte persönlich durchgefochten werden. Um jene Zeit (Sommer 1820) traf Dr. Steinkopf ganz providentiell abermals aus London in Basel ein. Er sah Blumhardt's Plan für so wichtig und folgenreich an, daß er das Comité ermunterte, den Inspektor mit einer Reise durch Deutschland zu beauftragen, — und da er selbst (Steinkopf) in Sachen der Bibelverbreitung eine gleiche Reise vorhabe, so trug er sich zu Blumhardt's Begleiter an. Nichts konnte willkommener seyn. Schon sah man sich im Geiste am Ziel, — da wird Blumhardt durch eine lebensgefährliche Krankheit (in Folge von Ueberanstrengung) an den Rand des Grabes geführt. Aber auch diese Prüfung ging gnädig vorüber. Nach sechs Wochen konnte er in Cannstadt eine Cur beginnen, die ihn neu kräftigte, und von dort aus trat er (14. August 1820) mit Steinkopf die ebenso anstrengende als bedeutungsvolle fünfzehnwöchige Reise an. Alle irgend bedeutenden Städte Deutschlands bis nach Berlin und Potsdam wurden besucht; die angesehensten Männer und Frauen aller Stände bis hinauf zu den fürstlichen Höfen nahmen die Reisenden mit Zuvorkommenheit und Interesse auf; die folgenreichsten Verbindungen knüpften sich an, und der eigentliche Zweck der Reise schien vollkommen erreicht. Die meisten Vereine sprachen ihre Zustimmung zu dem Plan einer

„Allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft“ in warmen Erklärungen aus. Ja, so sicher war man in Basel des erreichten Ziels, daß die Protokolle aus jener Zeit für mehr als ein Jahr lang im Namen der „Allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft“ geführt wurden. Aber die Basler Freunde nahmen doch weder die Strömung der Zeit noch die menschliche Natur genügend in Rechnung. Es vergingen wenige Jahre, so constituirten sich doch die norddeutschen, die sächsischen, die Berliner Missionsfreunde zu eigenen selbstständigen Gesellschaften, und die Basler Gesellschaft blieb einfach wieder die „Evangelische Missions-Gesellschaft zu Basel“, — freilich ohne (wie befürchtet wurde) durch jene neu entstandenen Stiftungen sich irgend wesentlich beeinträchtigt zu sehen. Jedenfalls war Blumhardt durch jene Reise und was daran sich knüpfte, um große Erfahrungen reicher geworden.

Glücklicher waren Blumhardt's Bemühungen in der Durchführung des zweiten oben berührten Planes, in der Anknüpfung erfreulicher Verbindungen mit englischen Missionsgesellschaften zum Behuf der Verwendung der Basler Zöglinge im Heidenland. Man zuckt noch heute da und dort geringschätzig die Achseln über das „Abgeben deutscher Missionszöglinge an englische Missionsgesellschaften“. Man bezeugt aber mit solchem hochmüthigen Achselzucken nur die eigene Unfähigkeit, eine geschichtliche Entwickelung in ihrer innern Nothwendigkeit zu verstehen. Für Basel (wie einst für Jänicke in Berlin und die Halle'schen Anstalten jener Zeit) lag anfangs ja nur eine Missionsschule (nicht eine aussendende Missions-Gesellschaft) im Bereich der Möglichkeit. In diesem Fall aber mußten daheim oder auswärts Vereine gesucht werden, welche die Basler Zöglinge auszusenden bereit und im Stande wären. Von der Brüdergemeinde konnte da keine Rede seyn; Halle hatte selbst alle seine Missionen und Missionäre der britischen Propagation Society übergeben. In Berlin (Jänicke) that man das Gleiche. In Rotterdam hatte man zwar von Basel Zöglinge zur Aussendung nach den holländischen Colonien verlangt und erhalten; aber von einem Jahr zum andern verschob man dort ihre wirkliche Aussendung, weil von allen Seiten die Schwierigkeiten sich häuften. Nur in England ging's lebendig zu. Dort hatte man großen Missionseifer, überflüssig Geld, offene Heidenländer, reiche maritime Verbindungen: aber es fehlte an Einem — an jungen Männern, die zum Missionsdienst willig und fähig wären. Die alte Propagation Society hatte längst zu deutschen Hülfstruppen ihre Zuflucht genommen, und war glücklich damit gewesen; die Londoner Missions-Gesellschaft that das Gleiche, die große Judengesellschaft ebenso. Nun schritt auch die kirchliche Missions-Gesellschaft zu derselben Auskunft. Basel hatte bei ihr einen guten Klang, und Dr. Steinkopf sorgte dafür, daß dies immer reichlicher der Fall war. Dazu kam, daß damals von der streng kirchlichen Fortpflanzungsgesellschaft ohne Schwierigkeit die lutherische Ordination noch als ebenbürtig mit der englisch-bischöflichen (wenigstens bei Missionären) anerkannt wurde, und daß somit auch für die weitherzige kirchliche Missions-Gesellschaft in diesem Punkte keine confessionelle Schwierigkeit im Wege stand. Für die letztere blieb nur die Doppelfrage zu entscheiden übrig: ob in der Anstalt zu Basel auch der rechte Geist entschiedener Frömmigkeit herrsche, und ob den Zöglingen das nöthige Maß von wissenschaftlicher Vorbildung zu Theil werde. Den praktischen Engländern genügte dafür eine briefliche Verhandlung nicht; sie sandten nach vorgängigen schriftlichen Anfragen eine Deputation in der Person des gediegenen Predigers Owen und Anderer, dann den trefflichen Dr. Bickersteth (der kurz vorher selbst die Missionen in Westafrika visitirt und geordnet hatte) und Sekretär Coates nach Basel. Für Blumhardt tauchte im Verkehr mit diesen bedeutenden, weitherzigen, praktisch erfahrenen Männern eine neue Welt auf. Er gewann in ihnen das ganze Volk lieb, und zwischen ihm und den edelsten Repräsentanten der englischen Nation knüpfte sich, so verschieden auch die Naturelle waren, Herzens- und Geistesverbindungen an, die bis in die Ewigkeit hinüberreichten. So machte sich die amtlich-gesellschaftliche Verbindung zwischen Basel und der kirchlichen Missions-Gesellschaft leicht und schnell, und schon zu Ende 1818 gingen die ersten Zöglinge

nach London und in englische Dienste über, um den Vortrab für viele Nachfolger zu bilden. — Allein wie immer erst die praktische Ausführung die vorher verhüllten Schwierigkeiten offenbart, so traten auch bald in dieser Verbindung allerlei Anstöße zu Tage, welche entweder ausgeglichen werden mußten oder das gemeinschaftliche Zusammenwirken gefährdeten. Zuerst klagte man in London über das eckige, öfters die feinere englische Sitte verletzende Wesen der jungen Leute; dann über das ungenügende Maß ihrer wissenschaftlichen Bildung. Ersteres heilte sich mit dem längeren Aufenthalte der jungen Brüder in England nur allzufrüh; letzteres besserte Blumhardt durch Erweiterung des Lehrplans und durch fast übermenschliche Steigerung der Anforderungen an die Studienkraft der Zöglinge. Nun folgte freilich ein viel ernsteres Bedenken, — das Bedenken, ob in der Basler Missionsschule auch die gesunde evangelische Lehre einheimisch sey. Ein Zögling in London hatte nämlich seine Ueberzeugung von der „Wiederbringung aller Dinge" schroff herausgestellt, und dabei behauptet, daß man in Basel ebenso denke. Um die daraus entstehenden Bedenken noch zu steigern, kam eben ein englisches Büchlein heraus, worin die Anstalt öffentlich des Arminianismus öffentlich beschuldigt ward. Nicht genug: der feurige Dr. Malan in Genf suchte die streng calvinische Lehre von der Gnadenwahl in die Anstalt einzuschmuggeln, und weil sie hier abgewiesen ward, zog er daraus Consequenzen, nach welchen in Basel der Pelagianismus eine breite Stätte haben solle. Unter dieser Fluth von Angriffen verlor Blumhardt, dem natürlich zunächst alle diese Vorwürfe galten, keinen Augenblick den Muth, da er der Reinheit seiner Sache gewiß war. Mit Malan, wie mit dem anonymen englischen Büchlein ward er leicht fertig. Die Missionsfreunde in London aber begehrten in Betreff der Wiederbringungslehre stärkere Garantien. Eine neue Deputation traf aus London ein, um die Sache an Ort und Stelle zu untersuchen. Mit vollster Befriedigung kehrte diese heim, aber ein geheimer Stachel blieb doch zurück. Das englische Comité verlangte, daß jeder Zögling aus Basel, der in ihre Dienst träte, ein schriftliches Glaubensbekenntniß einreiche und erst noch einem mündlichen Ausfragen sich zu unterziehen habe. Der haarspaltende, kritische Prediger Pearson, der eben um jene Zeit Vorsteher der neu errichteten kirchlichen Missionsschule in Islington (London) wurde, steckte hinter dieser Forderung. Solche Zumuthung aber wies Blumhardt mit gerechtem Unwillen zurück. Doch hoffte man eine befriedigende Ausgleichung. Die war aber nur möglich, wenn Blumhardt persönlich — nicht etwa blos mit einer zugesandten Deputation, sondern mit den Männern des englischen Comité insgesammt in London conferire. So ward Blumhardt's Abordnung nach England beschlossen. Im Frühling 1822 trat er (mit seiner Gattin) über Paris die Reise an. Welch eine neue Welt that sich da vor ihm auf! Aber die Großartigkeit der Verhältnisse, die sich ihm in England nach allen Seiten hin aufdrängte, that seinem schlichten besonnenen Sinn so wenig Eintrag, daß er, statt die Kleinlichkeit der Basler Verhältnisse sich verleiden oder zu überschwenglichen Plänen sich hinreißen zu lassen, vielmehr nur um so klarer den Unterschied des deutschen Wesens vom englischen, und deshalb auch den Unterschied der gottgeordneten deutschen Aufgabe von derjenigen Englands erkannte. Dabei versäumte er nicht, aus der persönlichen Anschauung des englischen Lebens die für Basels Verhältnisse praktisch brauchbaren Lehren zu ziehen, im Uebrigen aber sich überhaupt geistig erfrischen, beleben, erwärmen zu lassen. Der Umgang mit Männern, wie Henry Venn, Bickersteth, Josiah Pratt, Buxton, Wilberforce, Teignmouth ꝛc. erweiterte sein Herz und seinen Geist und erfüllte ihn mit neuen großen Gedanken. Die Beobachtung der englischen Missionsmethode gab ihm unzählige werthvolle Anregungen. Er selbst in seiner liebewarmen, demüthigen, klaren Weise gewann sich alle Herzen. Die Verhandlungen mit dem Comité aber, gestützt auf genau formulirte Vertragspunkte, führten bald zu einem erfreulichen Resultat. Das Vertrauen zu Basel wurde vollständig hergestellt, unbillige Forderungen gab man auf, und von nun an verlangte die kirchliche Missions-Gesellschaft, ohne besondere Garantien zu fordern, jedes Jahr zum mindesten vier Basler Zöglinge für ihre Missionen. Daß später neue Schwierigkeiten

auftauchten, wird sich bald zeigen. Im Anfang November traf Blumhardt fröhlich wieder in Basel ein.

Inzwischen war der kühne Gedanke in Blumhardt und dem Comité erwacht, eigene Missionen zu gründen, und hatte allmählich eine solche Lebendigkeit und Energie gewonnen, daß er der Ausführung rasch entgegenging. Und dieß war der dritte Plan, der — wie oben erwähnt — um jene Zeit zur Reife sich drängte. Einerseits die leidigen Erfahrungen mit Holland, wo die Basler Zöglinge Jahre lang der Aussendung harren mußten, und die vorhin geschilderten Schwierigkeiten mit England, anderseits die zunehmenden Einnahmen der Gesellschaft, das allenthalben wachsende Missionsinteresse, die Ermunterungen der einsichtsvollsten und einflußreichsten Freunde, — Alles drängte zum muthigen Vorgehen. Dazu kamen providentielle Winke, welche die Aufmerksamkeit Blumhardt's von Anfang an auf die südrussischen Provinzen lenkten, wo theils zahlreiche deutsche Colonien, welche vor nicht langer Zeit meist aus religiösem Interesse gegründet und mit mancherlei Privilegien bedacht worden waren, theils erstorbene Christenkirchen (Armenier, chaldäische, nestorianische Christen), theils endlich muhammedanische oder heidnische Umgebungen ein hoffnungsvolles Feld verhießen. Die Völkerschaften dieser Länder hatte man 1814 und 1815 durch Basel ziehen sehen und war durch ihren Anblick zur Theilnahme für sie erwacht. Kaiser Alexander I. schien jede christliche Unternehmung in seinem großen Reiche mit wärmstem Interesse unterstützen zu wollen. Männer wie Fürst Galitzin und Baron von Bergheim waren selbst mehrmals in Basel gewesen und hatten zu einer Unternehmung dieser Art jede Unterstützung versprochen. Endlich stellten sich die edlen würdigen Erscheinungen eines Pinkerton und Paterson gleichfalls persönlich in Basel ein, als leibhaftige Zeugen, daß Rußland, wo sie selbst seit Jahren als Bibelagenten wirkten, für das Evangelium offen sey. Alles schien zu sagen: Gott wills! Blumhardt legte zu wiederholten Malen dem Comité mündlich und schriftlich wohl überdachte Pläne vor, welche begeisternd selbst auf die nüchternen Männer am grünen Tisch wirkten. Aber Blumhardt mußte aus schmerzlicher Erfahrung erst noch lernen, wie auch die feinstgesponnenen Theorien von der harten Wirklichkeit tausendfach durchkreuzt und vereitelt werden.

Mit sicherem Blick wählte er aus dem Bruderkreise die tüchtigsten Männer aus — unter ihnen den kindlich frommen und doch gewandten russischen Grafen Dr. Zaremba, — um in den Orient erst auf Kundschaft für die Wahl einer passenden Station auszugehen. Zu gleicher Zeit gelangte von zwei Seiten — von den deutschen Kolonien am Kur (Grusien jenseits des Kaukasus) und von einer schottischen Gesellschaft in Edinburg, welche in Karaß (diesseits des Kaukasus) eine Art Missionscolonie besaß — die Aufforderung an das Basler Comité, diese zu übernehmen und jene mit evangelischen Predigern zu versehen. Indem Blumhardt auch dafür etliche der reiferen Zöglinge bestimmte und zu ihrer Aufgabe instruirte, so begann damit die lange Reihe schwerer und sorgenreicher Erstlingserfahrungen, welche eine junge, auf dem Gebiet der Mission noch unerfahrene Missions-Gesellschaft stets zu machen hat. Die Anstellung der Kolonistenprediger in Grusien machte verhältnißmäßig am wenigsten Noth und Schwierigkeit; die Unterhandlungen aber wegen Karaß, das an der Schwelle der wilden tscherkessischen Bergvölker des Kaukasus lag und einen wichtigen Stützpunkt für Missionszwecke abgeben konnte, zogen sich unendlich in die Länge. Am unsichersten aber tasteten die abgeordneten Brüder umher, welche eine Missionsstation für die Arbeit unter den Armeniern und Muhammedanern suchen sollten. Blumhardt fertigte Instruktionen über Instruktionen aus, wohlmeinend, klug und genau berechnet; aber sie scheiterten fast alle theils an dem Eigenwillen der Brüder, theils an den schwierigen Reichsverhältnissen Rußlands, theils an hundert unvorhergesehenen Umständen. Astrachan, Karaß, Schuscha, Schámachi, Baku — man tastete überall herum, und Jahre vergingen, ehe man zum Ziele kam. Endlich fixirte man sich auf Schuscha, im Centrum Armeniens und nicht ferne von Persien, auf welches letztere man zugleich die Augen richtete. Aber der Mehlthau, der diesen

ersten selbstständigen Missionsversuch Basels zu nichte machen sollte, kam von einer fast unerwarteten Seite. Die russische Regierung, obwohl anfangs noch von dem frischen und freien Geiste Alexander's I. durchhaucht, bot doch schon durch ihren schwerfälligen Verwaltungsgang für alle Verhandlungen unabsehbare Schwierigkeiten. Als aber auch jener freiere Geist des Kaisers der übermächtigen Eifersucht der griechischen Geistlichkeit Platz zu machen anfing, — als schon von vorne herein strenge kaiserliche Regulationen erschienen, welche den Basler Missionären das Taufen neubekehrter Heiden und Muhammedaner verboten und andere ähnliche Beschränkungen einführten, — als vollends Kaiser Alexander plötzlich starb (Dezember 1825) und in seinem Sohne Nikolaus ein ganz anderer, starrer und Alles nivellirender Geist zur Herrschaft kam, da fühlte Blumhardt, daß über dem ganzen Unternehmen eine Verderben drohende schwere Gewitterwolke sich zusammenziehe. Welche nagende Sorge damit über Blumhardt's Gemüth sich legte, ist nicht schwer zu verstehen; selbst seine Gesundheit fing zu wanken an.

Doch ehe der gefürchtete Wetterschlag kam, wurde einestheils die sinkende Hoffnung noch einmal durch höchst erfreuliche Berichte aus Armenien zu fröhlichem Aufflackern angefacht, anderntheils auf anderem Gebiet ein Ersatz gefunden für die schwankende südrussische Mission. In Blumhardt's umsichtigem Geiste kam es schon frühe zu der Erkenntniß, daß der bis dahin betretene Weg ein ebenso unsicherer als unbefriedigender sey; dazu kam, daß von den verschiedensten Seiten her Stimmen laut wurden, welche das Comité zur eigentlichen Heidenmission (statt unter orientalischen Kirchen und Muhammedanern) aufforderten. In vielen von auswärts kommenden Briefen wurde schon frühe auf Westafrika hingewiesen, und daß Blumhardt dieses unglücklichste unter den Negerländern schon längere Zeit vorzüglich im Auge hatte und mit Vorliebe studirte, das bezeugen seine jeweiligen Aeußerungen im Comité und die damaligen Hefte des Missionsmagazins, welche vorzugsweise mit jener Küste sich beschäftigten. Aber wie er immer in so wichtigen Fragen gewohnt war, so wartete er auch jetzt auf klare providentielle Winke von Oben. Und diese kamen wahrhaft haufenweise. Schon der persönliche Gedankenaustausch mit Bickersteth (in Basel und London), welcher kürzlich erst selbst die afrikanischen Missionen in Sierra Leone besucht hatte und noch voll war von den erhebenden Eindrücken, die er dort empfangen, trug wesentlich zur Ermunterung bei. Noch mehr wirkte die ausdrückliche Aufforderung der englischen Missionsfreunde überhaupt, welche nicht müde wurden, Basel auf Westafrika hinzuweisen. Um jene Zeit bot auch ein ungewöhnlich reicher deutscher Fürst (Schönburg-Waldenburg) größere Summen an, wenn Basel zu einer Negermission schreiten wollte. Am bedeutungsvollsten aber war der Besuch Richelieu's, des dänischen Gouverneurs der Goldküste, der auf einer Erholungsreise nach Kopenhagen Basel berührte, und zwar in der ausdrücklichen Absicht, die Gesellschaft zu einer Mission auf jener Küste zu ermuntern und dabei seine lebhafteste Unterstützung zuzusagen. Dies letztere gab den Ausschlag. Da nun vollends unter den Zöglingen ein talentvoller Däne sich befand, so wurde im Vertrauen auf Gott der Beginn der neuen Mission, zunächst mit zwei Brüdern, beschlossen (1826). Beide, unter ihnen der erwähnte Däne, wurden zunächst nach Kopenhagen abgeordnet, um persönlich mit der dänischen Regierung und Kirchenbehörde in Unterhandlung zu treten. Aber auch diesmal sollte der Weg nicht so glatt und eben seyn. Die dänische Regierung, von Richelieu zwar günstig gestimmt, machte doch die Bedingung, daß die Missionäre nicht unter einer auswärtigen, sondern nur unter rein dänischer Leitung stehen sollten, daß also das alte, längst eingeschlafene Missionscollegium in Kopenhagen die Direktion der neuen Unternehmung in die Hand zu nehmen habe. Die Kirchenbehörde aber, d. h. Bischof Münter, nahm für sich die Ordination der beiden Basler Brüder und die unbedingte kirchliche Leitung der Mission in Anspruch. Blumhardt sprach im Comité über diese unerträglichen Forderungen seinen Unwillen ganz unverholen aus und forderte dasselbe auf, lieber von dem dänischen Territorium in Westafrika abzusehen, als auf solche Bedingungen einzugehen. In diesem Entschluß ward er bestärkt durch eine neue

providentielle Anerbietung. Der amerikanische Agent der jungen Negerrepublik in Liberia, Aßmann, lud die Basler zur Gründung einer Mission in jener aufblühenden Kolonie ein und stellte viele Vortheile und seinen ganzen Einfluß zur Verfügung. Zwar starb Aßmann ein Jahr darauf, aber in seinem Testament hatte er der Basler Mission, falls sie Liberia besetzen würde, sein Haus mit Grund und Boden ꝛc. vermacht. Nun konnte Blumhardt den Behörden in Kopenhagen mit größerer Entschiedenheit seine Bedingungen vorlegen und ihnen sagen, daß entweder diese angenommen oder die Verhandlungen abgebrochen werden müßten. Dies wirkte, und man zog in Dänemark mildere Saiten auf. Uebrigens starb auch Richelieu in Christiansborg (auf der Goldküste) — ein Umstand, der den Baslern die heilsame Lehre auf's Neue gab, sich nicht auf Menschen zu verlassen. Auf Blumhardt's Antrag wurden nun (Sept. 1827) zwei Brüder nach Liberia, vier (darunter die zwei schon in Dänemark befindlichen) nach der Goldküste abgeordnet (1828). Damit begann die sorgenschwere, durch furchtbare Schläge aller Art heimgesuchte, aber heute auch kräftig blühende westafrikanische Baslermission, deren Geschichte natürlich nicht hieher gehört. Der heldenmüthige Glaubenssinn, den Blumhardt auch unter den schwersten Heimsuchungen in dieser Mission, vor Allem in sich selbst bewahrte, und dann auch den Comitémitgliedern, wie den zum Tode ausziehenden Brüdern einzuhauchen verstand, hat dieses oft dem Untergang nahe Missionsschifflein über den Wellen erhalten.

Inzwischen nahte die längst gefürchtete Katastrophe in Rußland schnell heran. Zwar fing die Mission im russischen Armenien eben recht zu blühen an. Schulen wurden allenthalben errichtet und waren stets angefüllt. Die Bibelauslegungen der Missionäre wurden mit steigendem Interesse angehört, die neu gefertigten und von den Missionären selbst gedruckten Traktate in allen Häusern gelesen. Die trefflich gelungene Uebersetzung des N. Testaments aber in's Türkisch-Tatarische und in's Neu-Armenische, die bald über's ganze Land sich verbreitete und ein allgemeines Fragen und Forschen nach der Wahrheit erweckte, gab das Signal zur ersten ernstlicheren Verfolgung. Die hohe armenische Geistlichkeit reichte Klage bei der ohnehin argwöhnischen Regierung in Petersburg ein. Das Verbot, unter den Armeniern zu missioniren, war der erste Schlag. Blumhardt wies die zahlreichen Missionäre an, sich nun um so mehr der Tataren und der Kurden und Perser anzunehmen. Große Reisen wurden gemacht, neue Hoffnungen tauchten auf. Da erschien (23. August 1835) der kaiserliche Ukas, welcher alle evangelische Missionen im russischen Reich aufhob. Mit den Baslern mußten alle andern (englischen) Missionäre das Land verlassen*). Die von ihrer Arbeitsstätte vertriebenen Basler Brüder wurden durch Blumhardt's Sorgfalt in der verschiedensten Weise sonstwie verwendet.

Diese Vernichtung der armenischen Mission fiel in eine Zeit, wo auch die junge Unternehmung auf der westafrikanischen Küste, die zum Ersatz für jene dienen sollte, durch einen andern Feind — das Klimafieber und den Tod — an den Rand des Untergangs gebracht war. Liberia mußte ganz aufgegeben werden; auf der Goldküste fanden jedesmal die neu ankommenden Brüder nur die Gräber ihrer Vorgänger, um selbst dann auch in ein frühes Grab zu sinken. Inzwischen war auch die Verbindung mit der kirchlichen Missions-Gesellschaft in London durch das Erwachen eines stärker ausgeprägten Confessionalismus schwieriger geworden. Die lutherische Ordination wurde dort nicht mehr als genügend betrachtet, und auch den Basler Zöglingen die bischöfliche Ordination, somit die Verpflichtung auf die 39 Artikel zugemuthet. Dies fand bei mehreren Zöglingen der Basler Anstalt Bedenken und Anstoß, und etliche weigerten sich geradezu zur kirchlichen Missions-Gesellschaft überzugehen. Gleichwohl wuchs daneben die Zahl der verfügbaren Zöglinge; glücklicher Weise auch die zuströmenden Geldmittel.

*) Daß gleichwohl ein reicher Same von der Arbeit der Basler Freunde im Lande zurückblieb, beweist die neuere Zeit, wo aus jener Saat eine reiche Ernte emporzusprießen begonnen hat. Im Basler Missionshaus allein befinden sich gegenwärtig (1864) 7 armenische Zöglinge.

Aus allen diesen Erfahrungen bildete sich in Blumhardt die Ueberzeugung, erstens daß Basel auf die Ausdehnung seiner eigenen selbstständigen Missionsthätigkeit müsse bedacht seyn, zweitens daß Westafrika nicht das einzige Missionsfeld seyn dürfe, auf das die Basler Missions-Gesellschaft ihre Kräfte concentrire. Und hier waren es wieder die verschiedensten providentiellen Weisungen, welche die Freunde in Basel auf Ostindien, als auf eines der einladendsten Missionsfelder hinleiteten. Denn dort hatte ja deutscher Missionseifer schon vor mehr als einem Jahrhundert (seit 1706 durch die hallischen Missionäre), ehe irgend eine andere evangelische Kirche an die Missionspflicht sich erinnerte, ein großes und herrliches Werk begonnen; anderntheils waren viele Basler Missionäre — im Dienst der englisch-kirchlichen Missions-Gesellschaft — bereits nach Indien gegangen und hatten durch die nicht unbedeutenden Erfolge ihrer Arbeit bewiesen, was unter Gottes Segen deutsche Treue und Opferfreudigkeit vermöge. Auch lagen ja noch unabsehbare Strecken dieses ungeheuern heidnischen Ländergebiets in so ungebrochenem, von keinem Schimmer des Evangeliums gemildertem Todesschatten da, daß nur die Wahl des speziellen Arbeitspunktes daselbst schwer zu fallen schien. Nimmt man dazu, daß Blumhardt seit der Zeit, wo er Buchanan's herrliches Buch über Indien in's Deutsche übertragen hatte, mit besonderer Liebe und mit dem stärksten Interesse an diesem interessantesten aller Missionsgebiete hing, so ist nicht zu verwundern, wenn er gerade in den verhängnißvollen Jahren, wo die russische Mission ihrer Auflösung entgegenging und die westafrikanische stets am Rande des Untergangs schwebte, wiederholt im Kreise des Comité's die Frage wegen einer ostindischen Mission in Anregung brachte. Aber freilich ein fast unübersteigliches Hinderniß schien sich einem solchen Unternehmen damals noch in den Weg zu stellen. Es lag dasselbe nicht in den großen Geldopfern, die es unzweifelhaft forderte, — die hoffte man mit Gottes Hülfe aufbringen zu können; auch nicht in dem Gedanken, daß man für dieses Missionsgebiet besonders tüchtige und klassisch gebildete junge Männer nöthig habe, — die sollten wohl auch sich finden; sondern in dem Umstand, daß das ganze Territorium der ostindischen Compagnie (und es umfaßte ja bereits fast ganz Indien) für ausländische, nicht-englische Missionäre hermetisch verschlossen war. Auf ein Gebiet aber sich zu wagen, das etwa im Innern der Halbinsel läge und noch völlig unter heidnischer oder muhammedanischer Herrschaft stände, des britischen Schutzes also entbehrte, war nach vielen Seiten hin bedenklich. Aber siehe, schon ums Jahr 1830 sprachen die Missionsfreunde in England wiederholt in ihren Briefen an Blumhardt die zuversichtliche Hoffnung aus, daß bei der bevorstehenden Erneuerung des Freibriefs der ostindischen Compagnie (sie mußte 1833 geschehen) das Parlament die letzte hemmende Schranke niederreißen und das große indobritische Reich auch der nicht-englischen Concurrenz eröffnen werde. Diese Hoffnung gewann durch die im englischen Volk immer stärker hervortretende Stimmung von Jahr zu Jahr mehr Boden, und schon fing Blumhardt vertrauensvoll an, mit den erfahrenen Freunden in England über die Wahl des Gebiets zu verkehren, das für Basel das geeignetste wäre. Grundsatz dabei war: daß dasselbe von andern Missionen noch nicht besetzt, daß es möglichst nahe an der Küste und dem europäischen Abendland zugekehrt, und von einer einheitlichen, innerlich zusammengehörigen Nationalität bewohnt sey. Alle diese Vortheile schienen sich in dem Küstenstrich auf der Westseite Indiens beisammen zu finden, der die Provinzen Kánara und Malabar umfaßt, und auf diesen lenkten die einsichtsvollsten Missionsmänner Englands schon frühe die Aufmerksamkeit Blumhardt's. Der Zeitpunkt der folgenreichen Parlamentsdebatte nahte schnell heran. Im Winter 1832—1833 kam die Sache zum Austrag. Nach unglaublichen Kämpfen siegte die christlich-liberale Partei gegen den missionsfeindlichen, exklusiven Standpunkt der ostindischen Compagnie, und von nun an stand ganz Indien für die Basler Missionäre wie für alle andern weit offen. Blumhardt kündigte mit freudestrahlendem Angesicht im Comité das folgenreiche Ereigniß an, und noch in der gleichen Sitzung wurde in kühnem Gottvertrauen die Aufnahme einer ostindischen Mission beschlossen.

Nun freilich stellten sich erst eine Menge von speziellen Fragen ein, die sich auf die praktische Ausführung des Plans bezogen. Wer aber wollte sie alle klar und leicht beantworten? Wie wäre es, wenn Blumhardt, obwohl alternd und kränklich, nochmals sich entschließen könnte, nach England zu reisen und dort über alle nöthigen Maßnahmen persönlich Erkundigung einzuziehen? Der theure Mann besprach sich nicht mit Fleisch und Blut, wo es um so wichtige Dienste für das ihm über Alles theure und heilige Werk sich handelte, und war zur zweiten Reise nach England bereit. Im Frühling 1833 trat er sie an. Von alten und neuen Freunden mit ungetheilter Achtung und Liebe dort aufgenommen, von allen Seiten in dem Hauptzweck seines Besuchs auf's wärmste unterstützt, gewann er schnell über alle noch ungelösten Fragen Licht und Klarheit, und bereicherte seine Erfahrung und Einsicht mit immer neuem werthvollem Stoff. Die edelsten Männer ermunterten ihn zum muthigen Vorwärtsgehen und stärkten durch die lehrreichen Mittheilungen ihrer eigenen Erlebnisse seinen Glauben. Unter ihnen war ihm Keiner ehrwürdiger als Wilberforce, den er noch einmal in der Krankenstube sehen und sprechen durfte, um dann wenige Wochen später seinem Sarge zu folgen. Wie reich, wie freudig Blumhardt von dieser mühevollen, aber auch folgereichen Reise zurückkehrte, geht aus allen seinen damaligen Briefen und Aeußerungen hervor. Und auf daß dem ganzen Unternehmen die große Hauptsache, nämlich die rechten Leute, nicht fehlten, die für die grundlegenden Anfänge in Indien unentbehrlich waren, so befanden sich gerade damals in der ältesten Klasse drei junge Männer, deren Begabung und Karakter dem Comité die volle Gewähr für eine glückliche Lösung der schwierigen Aufgabe zu geben schien (Hebich, Lehner, Greiner), und deren gesegnete Wirksamkeit auch nachmals den Beweis gab, wie sicher und richtig Blumhardt's Blick die rechten Leute zu finden verstand. Sie landeten (Oktober 1834) glücklich bei Mangalur. Ein Jahr später aber führte der Herr unsrem Blumhardt einen jungen Mann zu, der Alles in sich zu vereinigen schien, was etwa der neuen Mission noch fehlen mochte: klassische Bildung, energische Kraft, freudigen Glaubensmuth, entschiedene Opferwilligkeit und eine kindlich brüderliche Liebe, die alle Herzen mit fortriß. Es war dies der würtembergische Candidat Herm. Mögling. Mit ihm zogen 1835 drei weitere Brüder aus. Kurze Zeit hernach schloß auf indischem Boden selbst eine weitere treffliche Kraft in der Person des würtembergischen Theologen Dr. Gundert der jungen Mission sich an. Mit der Begründung dieser neuen, jetzt so blühenden Mission war auch Blumhardt's irdische Aufgabe nahezu vollendet. Ehe wir ihn aber zu seiner letzten heißen Arbeit — zum Sterben — begleiten, haben wir noch einige bemerkenswerthe Seiten seines Karakters und Wirkens hervorzuheben.

Blumhardt's geistige und geistliche Entwickelung fiel (wie schon im Anfang berührt) in eine Zeit, wo der vulgäre Rationalismus in voller Blüthe und Herrschaft stand, und wo hinter den großen Hauptfragen: ob gläubig oder ungläubig? ob für die einfache unverfälschte Bibelwahrheit oder wider dieselbe? ob für oder wider den Gekreuzigten und Auferstandenen? alle kirchlichen und confessionellen Fragen als völlig bedeutungslos in den Hintergrund traten. Dieser Karakter der Zeit prägte auch unsrem Blumhardt so tief und bleibend jenen Typus auf, vermöge dessen er die kirchlichen und confessionellen Unterschiede, jenen entscheidenden Hauptfragen gegenüber, als völlig unwesentlich ansah, daß er, obwohl von Haus aus und nach innerster Ueberzeugung Lutheraner und von Herzen kirchlich gesinnt, durchaus harmlos mit lebendigen Christen der schweizerisch- und englisch-reformirten Kirche sich Eins wußte und selbst in einem Anschließen an die verschiedensten kirchlichen Verfassungs- und Cultusformen, wenn man nur dabei dem Reiche Jesu Christi dienen und Frucht bringen konnte, nichts Bedenkliches oder gar Verwerfliches fand. Deshalb sah er auch in dem Ansinnen, das er an die Missionszöglinge stellte, in anglikanisch-reformirte oder sonst andere kirchliche Dienste zu treten, nichts was das Gewissen beunruhigen könnte. Es war dies weder schwächliche Accomodation, noch Mangel an Einsicht oder Gewissensernst, sondern es war einestheils die Frucht seiner

göttlich geordneten Erziehung, und wir ſetzen hinzu: ſeiner würtembergiſchen Nationalität und ſeiner individuellen Geiſtes- und Gemüthsanlage, anderntheils das Ergebniß ſeiner freien, ſelbſtbewußten Ueberzeugung. Er konnte innerlich nicht anders, er mußte über den Confeſſionen ſtehen. Sie erſchienen ihm nur als — freilich nothwendige, aber doch nur als Wanderzelte, die man auf dem Zug durch die Wüſte am Abend aufſchlägt und am Morgen wieder abbricht. Die große Realität des Königreichs Chriſti, das alle Länder, Nationen und Lebenskreiſe umfaſſen ſoll, erfüllte ihn ſo ganz und gar, daß ihm alle Unterſchiede in den zeitlichen Lebensformen in den Hintergrund traten. Daß die Zeit (namentlich von den 30er Jahren an) eine andere wurde, daß dieſe neue confeſſionelle Zeitſtrömung auch unter manchen ſeiner Zöglinge ſich geltend machte, und daß nicht nur in der Verbindung mit der engliſch-kirchlichen Miſſions-Geſellſchaft, ſondern auch mit den deutſchen Miſſionsfreunden ſich eine Schwierigkeit um die andere in dieſer Beziehung erhob, erkannte er mit dem hellſten Blick; aber er beklagte dieſen Geiſt der Zeit und kämpfte gegen ihn mit allen Kräften, — nicht mit Waffen des Geſetzes oder Zwangs (was Niemand ferner lag als ihm), ſondern mit dem Geiſte der Liebe und der überlegenen Kraft der Wahrheit. Nichts verbitterte ihm auch die letzten Jahre ſeines Lebens mehr, als die Wahrnehmung, daß einzelne Zöglinge ſo ſehr den Geiſt des Mutterhauſes verläugneten, daß ſie entweder ſich weigerten, in engliſche Dienſte zu treten, oder die bereits geknüpfte Verbindung ſelbſtwillig wieder löſten. Ein erquickender Balſam auf ſolche Wunden dagegen war es ihm, zu ſehen, wie andere ſeiner früheren Schüler — ein Weitbrecht, Leupolt, Pfander, Gobat ꝛc. — nicht nur mit freudigem Geiſte und mit dem augenſcheinlichſten Segen im Dienſte der engliſchen Geſellſchaft arbeiteten, ſondern auch die hohe Achtung, ja Bewunderung der Engländer für ſich gewannen.

Eine andere Eigenthümlichkeit, welche dem theuern Manne viel Verkennung zuzog, dürfen wir nicht unerwähnt laſſen. Auch ſie iſt — wenigſtens theilweiſe — das Produkt der Zeit, in welche ſeine Entwickelung und chriſtliche Karakterbildung fiel. Wir meinen jene allerdings gefährliche Neigung, den jedesmaligen Umſtänden allzuviel Rechnung zu tragen und mit klüglicher, oft künſtlicher Berechnung zwiſchen den vorliegenden Gegenſätzen durchzuſchiffen. Blumhardt war nicht ein Mann des kühnen vordringenden Angriffsmuthes — nicht ein Mann, der alle dem, was nicht nach ſeinem Sinne war, keck und ſcharf entgegengetreten wäre. Er war mehr eine vermittelnde, überall eine milde Ausgleichung ſuchende und verſuchende Natur. Nicht daß er jemals der Wahrheit, der ganzen vollen Wahrheit in Chriſto in Wort oder Handlung wäre untreu geworden; aber es war nicht in ſeiner Art, dieſelbe derb und herb zur Geltung zu bringen, ſondern vielmehr, ihr langſam und durch milde Vermittelungswege endlich zur Anerkennung zu verhelfen. Von Haus aus ſchüchtern, dazu auch von frühe an gewohnt, ſich mit dem kleinen Kreis der Gläubigen — dem herrſchenden Welt- und Zeitgeiſt gegenüber — nur als eine kleine Kraft, als ein ſchwaches Häuflein zu fühlen, das vielfach gedrückt, in allen ſeinen Beſtrebungen angefeindet und kaum geduldet war, mußte Blumhardt auch von je an ſich ſchmiegen lernen, und er glaubte den Sieg der Sache des Herrn nicht mit Sturmlaufen, ſondern nur durch Geduld und Stilleſeyn gewinnen zu können Man hat ihm das jeweilen als Menſchenfurcht und verwerfliche Accomodation ausgelegt, ja ihn noch ärgerer Dinge beſchuldigt; aber wer ihn bei ſeinem verborgenen Wandel vor Gott, namentlich aber in ſeinem ununterbrochenen Gebetsleben zu beobachten im Stande war, der konnte erkennen, daß hinter der milden, ſcheinbar ſchwachen und ſchmiegſamen Erſcheinung eine Kraft verborgen lag, die tiefer und nachhaltiger wirkte, als die Haſtigkeit von Sturmläufern, — eine Kraft, die allein auszurichten vermochte, was ausgerichtet ward. Noch iſt dem Schreiber dieſes jene Nacht in lebhafter und geſegneter Erinnerung, die er mit Blumhardt in einem Zimmer zubringen durfte. Die vorangehenden Tage hatten große und folgenreiche Kämpfe in ſich geſchloſſen, welche Blumhardt mit aller ſeiner Weisheit und Erfahrung nicht beſtehen zu können ſchien. Da — in jener Nacht — ging der ernſte Mann erſt in dem großen Gemach ſinnend und ringend auf und ab,

auf seinem leicht beweglichen Angesicht deutlich die innern Kämpfe abspiegelnd. Dann beugte er die Kniee in heißem Gebet und Flehen. Wieder stand er auf und ging auf's Neue in tiefen Gedanken auf und nieder, um dann abermals knieend zu beten; und so ging es mehrere Stunden fort, bis er — offenbar in der innersten Seele beruhigt und siegesgewiß — zur Ruhe sich legte. Die folgenden Tage legten ihm auch nach Außen den innerlich errungenen Sieg zu Füßen. Das war durch's ganze Leben seine Art.

Alles Arbeiten in seinem Beruf wurde ihm ungewöhnlich leicht; denn sein klarer Geist wußte jeglichen Stoff unschwer sich anzueignen und zu ordnen, während strenge Regelmäßigkeit und große Ordnung im Auskaufen der Zeit neben außerordentlicher Mäßigkeit und Einfachheit der Lebensweise ihm die Bewältigung der ungeheuern Vielheit der Geschäfte ermöglichte. Vieles schrieb und entwarf er mit eigener Hand; später nöthigte ihn eine Augenschwäche, das Meiste zu diktiren. So hat er mit größter Regelmäßigkeit die stets wachsende Correspondenz geführt, die Instruktionen und Referate verfaßt, die Quartalhefte des Missionsmagazins ausgearbeitet, und über das Alles ein Lieblingswerk zu Stande gebracht, an das er während seines letzten Jahrzehnts die beste Kraft seines Lebens gewendet hat. Wir meinen den „Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi", dessen erster Band (Basel bei Neukirch) im Jahre 1828 erschien, während des 3. Bandes zweite Abtheilung im Jahr vor seinem Tode (1837) herauskam. Seine Absicht dabei war zunächst, die Ausbreitungsgeschichte des Christenthums bis zur Zeit der Reformation gründlich zu erforschen und für das größere christliche Publikum in anziehender Form und in evangelischem Geiste darzustellen. Daraus sollte die deutsche Christenheit nicht bloß allgemeine Belehrung, sondern insonderheit ein richtiges Verständniß der modernen Missionsbestrebungen, vor Allem aber den tiefsten und mächtigsten Antrieb empfangen zur treuen Fortsetzung dessen, was die Väter begonnen hatten. Wenn nun für die Missionsgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte die Quellen reichlich flossen und leicht zugänglich waren, so wurden sie in der spätern Zeit und namentlich in der Periode des Mittelalters immer spärlicher, die Berichte immer verworrener und unsicherer, die Sichtung, Verwerthung und Gruppirung des Stoffs immer schwieriger, die ganze Aufgabe immer überwältigender. Aber Blumhardt schlug sich mit unermüdlicher Hingebung und oft mit aufreibender Thätigkeit durch alle Schwierigkeiten hindurch, erforschte überall die Quellen selbst, soweit sie ihm zugänglich waren, und führte das umfassende Werk, obwohl sich selbst daran verzehrend, glücklich zu Ende. Der Werth dieses vier starke Bände umfassenden Geschichtswerks wird verschieden beurtheilt werden. Man kann darin die strenge sichtende Kritik, die hin und wieder der Erbaulichkeit oder dem Reiz einer fesselnden Erzählung zum Opfer gebracht seyn mag, — man kann die Gedrängtheit und Kraft der Darstellung, die oft vor dem Blumenreichthum der Sprache und der in's Breite sich verlierenden Detailfülle nicht zu ihrem Rechte kommt, — man kann endlich die Schärfe und Bestimmtheit des Urtheils vermissen, welche wir vom Geschichtsschreiber bei der Karakterisirung einer Zeit oder einer Persönlichkeit fordern; aber das wird nicht zu läugnen seyn, daß in diesem Werke eine unglaubliche Fülle von reicher Belehrung, von wenig beachtetem Geschichtsstoff und von tiefgreifender Anregung sich findet, und deshalb ist es zu bedauern, daß dasselbe noch lange nicht gehörig beachtet und gewürdigt ist.

An dieser Arbeit hatte sich Blumhardt's längst geschwächte Kraft nahezu vollends verzehrt. Schon von Jugend auf mit mancherlei körperlichen Gebrechen und Leiden kämpfend, hatte er nur durch strenge Diät und durch oft wiederholte Bade- und Trinkkuren sich durchzubringen vermocht. Häufiger wiederkehrende ernste Krankheiten machten ihn mit dem Gedanken an die Ewigkeit längst vertraut; aber auch die zunehmende Schwächung der ganzen Constitution vermochte es nicht über ihn, von seiner gewohnten Thätigkeit etwas nachzulassen. Ja, er arbeitete nur noch angestrengter, und machte z. B. einen ganzen Jahrgang des Missionsmagazins zum Voraus fertig, um bei seinem etwaigen unerwarteten Hinschied den regelmäßigen Gang der Dinge nicht unterbrochen oder

erschwert zu wissen. Am Ende aber trat ihm der Gedanke, einen jüngeren kräftigen Mitarbeiter sich zur Seite zu stellen, doch nahe. Dazu hatte er einen jungen Freund ausersehen, den er um jene Zeit gerne in seine innersten Gedanken und Anschauungen einzuweihen pflegte, ohne ihm seinen eigentlichen Plan kund zu thun. Mit welcher Sehnsucht wünschte er im Spätherbst 1838, wo die Anzeichen seiner völligen Erschöpfung sich mehrten, denselben aus der Ferne herbei; aber als er kam, war es nur, um noch wenige Wochen hindurch ihm die Last der Arbeit zu erleichtern, und dann ihm die Augen zuzudrücken. Noch am Abend vor seinem Sterbetag, nachdem ihm der treue Arzt auf sein bestimmtes Verlangen erklärt hatte, daß er kaum noch den andern Tag zu erleben vermögen werde, stand der Kranke von seinem Lager auf, setzte sich todesmüde in einen Lehnsessel und sprach mit seiner weinenden Umgebung lächelnd und heiter von den seligen Hoffnungen des Christen und von dem heiligen Werke der Mission. Dann diktirte er mit aller Kraft und Klarheit seine letzten Anordnungen, bestellte Grüße an seine krank darniederliegende Gattin, an sein einziges geliebtes abwesendes Kind, das ihm 1825 während einer Missionsfestwoche geboren worden, endlich an Freunde und Brüder, und blieb nun stille. Am folgenden Morgen, den 19. Dezember 1838, ging er nach kurzem Kampf, das volle Bewußtseyn fast bis zum letzten Augenblick bewahrend, unter dem Gesang der Zöglinge und unter dem Gebet seiner Freunde zur ewigen Ruhe ein. Das Werk dieses Gerechten, weil es in Gott gethan war, wird nicht vergehen, und sein Andenken bleibt im Segen. Dr. A. Ostertag.

Blutschande bezeichnet nach älterem Sprachgebrauch jede Hintansetzung der Ehrerbietung, welche man Blutsverwandten schuldig ist, ja selbst die Verachtung Gottes (Grimm, deutsches Wörterbuch Bd. II, S. 190). Ebenso bedeutete auch der lateinische Ausdruck incestus oder incestum (wohl gleich incastum) jede unsittliche und irreligiöse Handlung. Der deutsche Ausdruck Blutschande im engeren Sinne, bezogen auf eine eheliche oder außereheliche geschlechtliche Gemeinschaft zwischen nahen (Bluts-) Verwandten oder Verschwägerten, unter welchen aus natürlichen und sittlichen Motiven die Eingehung einer Ehe nicht statthaft ist (man sehe den Artikel Ehe Bd. III, S. 475 folg.), ist wohl erst durch Uebersetzung von sanguinis contumelia in lex 38 §. 1. Dig. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5) in späterer Zeit üblich geworden; denn er findet sich in den deutschen Gesetzen während des 16. Jahrhunderts noch nicht.

Den Begriff des Verbrechens bestimmt lex 39 §. 1. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2) „Si quis ex his, quas moribus prohibemur uxores ducere, duxerit, incestum dicitur committere". Was hier durch mores bezeichnet ist, bezog man aber überhaupt auf alle gesetzlichen Eheverbote unter nahen Verwandten. Indem man dabei auf das Mosaische Recht Rücksicht nahm, unterschied man einen incestus juris divini als Uebertretung von 3 Mos. 18 und 20 und incestus juris humani als Verletzung anderer Gesetze. Ebenso stellte man einen incestus juris civilis als Uebertretung der minder schweren Fälle des römischen Rechts gegenüber dem incestus juris gentium (lex 8. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2)); lex 38. §. 2. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5). Ueber den Unterschied dieser letzten Eintheilung waren aber schon die älteren Juristen uneinig. Man s. z. B. lex 68. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2), wonach Ehen unter Verschwägerten nicht zum incestus juris gentium gehören, wogegen nach lex 5. §. 1. Dig. de condictione sine causa (12, 7) dergleichen Fälle zu dieser Art des Incests gezogen werden. Die später allgemeinere Ansicht bezieht den Incestus juris gentium auf die Gemeinschaft der Blutsverwandten in auf- und absteigender Linie, auf Geschwister und Verschwägerte in der geraden Linie des ersten Grads. Incestus juris civilis umfaßt dann die übrigen Fälle, besonders die der nachgebildeten Verwandtschaft sowohl der cognatio legalis (durch Adoption) als spiritualis (nach den kanonischen Vorschriften (m. s. den Art. Verwandtschaft Bd. XVII, S. 150 folg.). Man unterscheidet auch einen einfachen Incest (incestus simplex) und einen

qualificirten (qualificatus seu conjunctus). Im letzteren Falle concurrirt zugleich ein anderes Delikt, wie Ehebruch, Bigamie, Conkubinat u. dergl. Von dieſem Falle ſpricht z. B. lex 5 de quaestionibus (48, 18) „Si quis viduam vel alii nuptam cognatam cum qua nuptias contrahere non potest, corruperit, in insulam deportandus est, quia duplex crimen est: incestum, quia cognatam violavit contra fas; et adulterium vel stuprum adjungit, denique hoc casu servi in persona domini torquentur. Die hier bezeichneten Strafen ſind durch die ſpäteren kaiſerlichen Geſetze noch beſonders verſchärft (man ſ. Codex Theodos. III, 12. Cod. Justin. V, 5.). Durch Juſtinians Novelle 12. iſt beſtimmt, daß ſowohl Männer wie Frauen wegen dieſes Verbrechens ihr Vermögen verlieren ſollen, daß die väterliche Gewalt dem Manne nicht zugeſtanden wird, ſodann honestiores in's Exil geſchickt, humiliores aber gezüchtigt werden. Daß das neuere römiſche Recht ſelbſt Todesſtrafe feſtgeſetzt habe, iſt mit Unrecht von älteren Juriſten behauptet worden, welche die Gleichſtellung mit Ehebruch annahmen (Nov. 134 cap. 10.). Das kanoniſche Recht ſchließt ſich zunächſt an das römiſche an. Da aber daſſelbe vom römiſchen Rechte abweichende Ehehinderniſſe aufſtellte, mußten ſich auch die einzelnen Fälle des Inceſtes ſelbſt ändern. Beſonders nahm man aber auch Rückſicht auf das Moſaiſche Recht. In dieſem Sinne beziehen ſich auf incestae conjunctiones das concilium Aurelianense III. von 538 c. 10, Turonicum II. von 567 c. 20, bei Bruns Canones etc. P. II. p. 194. 230. Darauf ſtützen ſich mehrere Stellen bei Pſeudoiſidor, wie c. 4. C. III. q. 4.; c. 2. C. XXXV. q. 2.; c. 12. C. VI. q. 1. In allen dieſen Stellen werden incestuosi als personae infames angeſehen, danach ihnen das Recht der Anklage abgeſprochen, Bußen auferlegt u. dergl. natürlich aber die Verbindung ſelbſt in den abſolut unſtatthaften Fällen gelöſt. Gratian zeigt ſeine Uebereinſtimmung mit dieſer Auffaſſung zum Theil ſchon durch die Aufnahme dieſer Zeugniſſe in's Dekret, auch giebt er ſelbſt in §. 4 nach c. 2. C. XXXVI. q. 1. eine allgemeine Begriffsbeſtimmung, indem er ſagt: „Incestus est consanguinearum vel affinium abusus. Unde incestuosi dicuntur, qui consanguineis et affinibus abutuntur." Außerdem gedenkt das kanoniſche Recht noch öfter des qualificirten Inceſts, beſonders in Verbindung mit Ehebruch (m. ſ. z. B. c. 1. X. de eo qui cognovit consanguineam (IV. 13.) und vergl. dazu Gonzalez Tellez nro. 4.). Als einen Ehebruch betrachtet daſſelbe auch den incestus spiritualis bei der Gemeinſchaft des Beichtvaters mit dem Beichtkind (ſ. J. H. Boehmer jus eccl. Prot. lib. IV. tit. XI. §. XV.). Die ſpeziellere Entwickelung beruht auf der Praxis. Man ſehe darüber Ferraris bibliotheca canonica sub v. „Luxuria" nro. 12—20.

Das Urtheil über den Inceſt, wie über alle ſogen. dolcta carnis erfolgte während des Mittelalters theils durch die Kirche, theils durch die weltliche Obrigkeit. Nachdem aber die letztere ſelbſtſtändiger dabei zu verfahren anfing, ſchloß ſie ſich den Grundſätzen des römiſchen Rechts an. Die Bamberger Halsgerichtsordnung vom Jahre 1507 im Artikel CXLII. unterſcheidet zwei Fälle „der vnkeuſch mit nahent geſipten Freunden" und beſtimmt für den Inceſt, der in gerader Linie Verſchwägerten die Strafe des Ehebruchs, für den Inceſt unter näheren Verwandten aber („nehere vnd böſſlichere vnkeuſch") noch härtere Strafen, welche nach Rath der Verſtändigen ermeſſen werden ſollen. Die peinliche Gerichtsordnung Carls V. von 1532 verordnet dagegen abweichend im Artikel CXVII. „Item ſo eyner vnkeuſch mit ſeiner ſtieftochter, mit ſeines ſuns eheweib, oder mit ſeiner ſtiefmutter treibt, inn ſolchen vnd noch neheren ſipſchafften ſoll die ſtraff wie dauon inn vnſer vorfarn vnnd vnſern Keyſerlichen geſchriben rechten geſetzt, gebraucht, vnnd derhalb bei den rechtuerſtendigen radts gepflegt werden." Es traten ſomit die Strafen des römiſchen Rechts ein, welche aber durch die Praxis allmählich gemildert wurden. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts wurde je nach der Schwere des Falls auf mehrjährige Freiheitsſtrafe erkannt, was jetzt nach der Beſtimmung aller neueren Geſetze angenommen iſt.

Eine Ueberſicht der Literatur und der geſetzlichen Vorſchriften findet ſich in C. G. Wächter's Lehrbuch des Strafrechts Theil II., (Stuttgart 1826) S. 561 folgende,

sowie in Feuerbach's Lehrbuch des peinlichen Rechts, herausgegeben von Mittermaier, 14. Ausgabe (Gießen 1847) §. 461 folgende. H. F. Jacobson.

Bonivard, Franz, Prior von St. Victor bei Genf, der Gefangene von Chillon, ist mehr berühmt als bekannt und lange Zeit hindurch — doch nicht von seinen Zeitgenossen — weit über Gebühr erhoben worden. Das Gedicht Byron's hat den Zauber, der seinen Namen umgibt, wo möglich noch erhöht, und doch war Bonivard für den Dichter eine gänzlich unbekannte Größe. Ueberhaupt ist die Wahrheit über ihn erst in der neuesten Zeit wieder an den Tag gekommen. — Die Familie Bonivard, vor Zeiten in der Umgegend des Leman ziemlich verbreitet, war ursprünglich nicht zum hohen Adel gehörig, aber derjenige Zweig, aus dem unser Bonivard entsprossen, war bereits im 14. Jahrh. zu einer glänzenden Stellung gelangt. Diese Bonivard besaßen im 15. Jahrhundert unter savoyischer Oberlehnsherrlichkeit mehrere Herrschaften und außerdem einige kirchliche Beneficien. Doch schrieben sie sich nie von. Franz Bonivard, zweiter Sohn von Ludwig Bonivard, Herrn von Lunes und von Aynarde von Menthon, wurde um's J. 1493 wahrscheinlich in der kleinen Stadt Seyßel geboren, wo seine Eltern gewöhnlich sich aufhielten. Als jüngster Sohn für den Kirchendienst bestimmt, um einst die kirchlichen Beneficien der Familie zu ererben, verbrachte er einen Theil seiner Jugend bei demjenigen seiner Verwandten, der jene Beneficien zur Zeit besaß, Jean Amé Bonivard, Prior von St. Victor, Abt von Pignerol und Payerne, Domherrn in Genf u. s. w. Wahrscheinlich machte er unter den Augen dieses seines Oheims seine ersten Studien in Pignerol. Im J. 1513 studirte er die Rechte in Freiburg im Breisgau unter Zasius; von daher schreibt sich seine Kenntniß der deutschen Sprache. Er hatte auch Gelegenheit, Straßburg zu besuchen und daselbst in jener burlesken Weise predigen zu hören, die er sich in seinen Schriften so gut aneignete.

Seine ersten Beziehungen zu Genf knüpfen sich natürlich an den Aufenthalt, den er daselbst mit seinem Oheim in der Priorei (prieuré) von St. Victor machte; dieses an den Thoren von Genf gelegene Benediktinerkloster war um das Jahr 1000 von der Kaiserin Adelaide und vom Bischof Hugo von Genf gestiftet und drei Heiligen aus der thebäischen Legion dedicirt worden. Bald darauf war das Kloster in die Congregation von Clugny eingetreten; die Klosterkirche war mehrere Jahrhunderte lang die Kathedrale von Genf. Amé Bonivard verzichtete im J. 1510 auf die Priorei zu Gunsten seines Neffen, der sie denn im Jahre 1514, bei dem Tode seines Oheims, in Besitz nahm. Allein die anderen Beneficien der Familie entgingen ihm durch die Intriguen des Herzogs Karl III. von Savoyen, der damals mit dem römischen Hofe auf dem besten Fuße stand und der Angelegentlicheres hatte, als die Einkünfte und das Ansehen des neuen Priors von St. Victor zu erhöhen. So gelang es ihm, die Abtei von Pignerol seinem Vetter, dem Bastard Johannes von Savoyen, zu verschaffen, demselben, den er ein Jahr vorher zum Bischof von Genf befördert hatte; die Abtei von Payerne erhielt der Probst des großen St. Bernhard. Diese Spoliationen, die überdieß aus einem gegen Genf feindseligen Sinne gemacht wurden, übten einen entscheidenden Einfluß auf die Geschicke Bonivard's aus. Sein Haß warf sich eben so sehr auf den Fürsten, der ihn beraubt, als auf die Kirche, die diesen Raub sanktionirt, und auf den Bischof von Genf, der davon profitirt hatte. Man muß das Alles beachten, um sein nachheriges Verhalten zu verstehen und selbst um seine geschichtlichen Arbeiten richtig zu beurtheilen.

Bei einem an sich weniger bedeutenden Anlasse trat Bonivard, bereits einige Tage nach dem Tode des Oheims, den Genfer Patrioten näher, welche ihre Freiheiten gegen die Uebergriffe des Herzogs von Savoyen vertheidigten. Der verstorbene Prior von St. Victor hatte vor geraumer Zeit drei Feldschlangen (conlevrines) gießen lassen zur Vertheidigung des Schlosses Cartigny, zwei Stunden von Genf entfernt, welches zu den Besitzungen der Abtei gehörte. Aus Gewissensskrupeln hatte er aber in seinem Testamente verordnet, daß man aus dem Metall dieser Kanonen Glocken für die Kirche seines Klosters gießen sollte. Die Stadt Genf nun, welche diese Kanonen sehr nöthig

hatte, bot sogleich als Tausch Glocken von gleichem Gewichte an, und nach einigen Einwendungen ließ sich der junge Prior die Sache gefallen. Unterdessen hatte der Herzog von Savoyen nach Genf geschrieben, daß diese Glocken seinem Vidomme (Vicodominus) in Genf übergeben werden sollten. Schon begann der Genfer Rath zu schwanken, als Bezanson Hugues, der bald als Haupt der Partei der Eidgenossen in Genf Berthelier ersetzen sollte, durch sein muthiges Auftreten vor dem Rathe diesen dahin brachte, daß er jene Kanonen behielt. Von dem an hatte der Herzog einen Grund oder wenigstens einen Vorwand, um auf Bonivard gleich wie auf Genf selbst seinen Haß zu werfen, obschon jener sich nachher wegen dieser Sache beim Herzog entschuldigte. Wahrscheinlich ist es auch die Neigung zu Abenteuern, welche denselben bewogen hatte, sich für die Partei, welche die Unabhängigkeit der Stadt erstrebte, zu interessiren. Diese Partei umfaßte nicht bloß die Elite der genferischen Jugend, sondern auch mehrere Domherren von St. Peter, ja selbst den Generalvikar des Bisthums, Aimé de Gingins, dem eben um deßwillen, nachdem ihn das Capitel bereits zum Bischof gewählt, der Bastard von Savoyen vorgezogen worden war.

Obwohl der Prior von St. Victor vermöge des Alterthums und des hohen Ursprungs der Stiftung Rang hatte vor allen Geistlichen der Diöcese, mit alleiniger Ausnahme des Bischofs, so zählte das Kloster außer dem Prior doch nur neun Mönche und bezog ziemlich mittelmäßige Einkünfte aus mehr oder minder entfernten Ländereien, die den Spoliationen unehrerbietiger Nachbaren ausgesetzt waren. Auch waren die Sitten der damaligen Klosterbewohner keineswegs untadelig; und der Prior, der in hohem Grade an dem Sittenverderben der höheren Geistlichkeit Theil nahm, war nicht im mindesten geneigt zu einer Reformation seines Klosters in dieser Beziehung. Aus seiner Amtsführung werden nur unbedeutende Dinge angeführt; in einem der betreffenden Aktenstücke vom J. 1517 heißt er poeta laureatus. Er war zu jener Zeit öfter in der Fremde als im Kloster. In demselben Jahre (1517) studirte er wieder das Recht in Turin, im folgenden Jahre machte er eine Reise nach Rom. Was er daselbst sah und hörte, gab ihm späterhin Anlaß, seine skeptische und satyrische Laune zu üben. Auf der Rückreise von Rom wäre er von den Häschern des ihm grollenden Herzogs von Savoyen beinahe ergriffen worden. Denn es war für diesen sehr wichtig, daß St. Victor, welches vermöge seiner Lage für die Vertheidigung oder den Angriff der Stadt Genf wesentlich dienen konnte, nicht in den Händen eines ihm feindlich gesinnten Priors sich befinde. Bonivard sympathisirte, wie bevorwortet, mit den nach Freiheit strebenden Genfern; aber von direkter Theilnahme an den Ereignissen, welche die Aufhebung der savoyischen Herrschaft herbeiführten, wissen die gleichzeitigen Quellen wenig oder nichts zu erzählen. Die Rolle, die er später als Republikaner und als Protestant spielte, zeigt uns einen eiteln, launenhaften, egoistischen und sehr empfindlichen Mann, der eher aus Temperamentsaffekt und angeborenem Leichtsinne als aus Ueberzeugung und Pflichtgefühl handelt.

Wie dem auch seyn möge, Bonivard hielt es für rathsam, Genf zu verlassen, als am 5. April 1519 der Herzog von Savoyen seinen Einzug hielt, um das Bündniß der Genfer mit Freiburg (in der Schweiz) aufzuheben. Zwei savoyische Herren hatten sich ihm als Begleiter anerboten und ihm versprochen, ihn bis in das Gebiet der Freiburger oder Berner zu bringen, wo er vollkommen in Sicherheit gewesen wäre. Statt dessen hielten sie ihn schon in Montheron, im Pays de Vaud, das damals zu Savoyen gehörte, an und bedrohten ihn mit Auslieferung an den Herzog, wenn er nicht zu Gunsten des einen unter ihnen, des Abtes von Montheron, auf seine Priorei verzichte. Als Bonivard sich diesem Ansinnen gefügt, lieferten sie ihn dennoch dem Herzoge aus, der ihn nach Gex führen ließ. Vom dortigen Kastellan über die Ursache seiner Gefangennehmung befragt, bekannte er weinend, daß er es mit der Partei der Eidgenossen in Genf gehalten und sich der Absicht des Herzogs gegen Genf widersetzt habe, daß er übrigens nicht Lehnsmann des Herzogs, sondern der Kirche sey. Aber auf den Rath

des Kastellans schrieb er an den Herzog einen Brief, worin er sich entschuldigte und sich dem Herzog unterwarf als seinem Lehensherrn, wie er denn in der That geborener Vasall desselben war. Nichtsdestoweniger schenkte ihm der Herzog erst nach einer Gefangenschaft von 20 Monaten seine Freiheit wieder.

Doch mit der Freiheit erhielt er seine Priorei nicht zurück. Der neue Inhaber war übrigens während der Gefangenschaft Bonivard's gestorben, und der Pabst hatte die vakante Stelle einem in Rom wohnenden Nepoten, Leonhard von Tornabons, übergeben. Was Bonivard bis zum J. 1527 gethan, darüber fehlen uns alle Nachrichten; wir wissen nur, daß er in Bern sich eine Zeit lang aufhielt, wo er Schulden hinterließ. Als im J. 1527 Rom geplündert wurde, hieß es, daß alle Einwohner getödtet worden seyen. Bonivard, vermuthend, daß Tornabons dabei auch umgekommen, machte sogleich Anstalt, wieder in den Besitz seiner Priorei zu gelangen. Die Lage der Dinge hatte sich für ihn günstig gestaltet. Genf hatte sich von Savoyen losgerissen und seine politische Unabhängigkeit durch ein Bündniß mit Bern und Freiburg befestigt. An die Stelle des im J. 1522 gestorbenen Bastarden von Savoyen war Peter de la Baume auf den Bischofsstuhl von Genf erhoben worden. Dieser folgte den Eingebungen Bezanson Hugues, der an der Spitze der antisavoyischen Partei in Genf stand. Der Bischof grollte dem Herzog von Savoyen, der ihn hinterlistiger Weise hatte gefangen nehmen wollen und verschiedene in seinen Staaten gelegene geistliche Besitzungen sequestrirt hatte. Der neue Bischof ließ sich sogar als Bürger von Genf aufnehmen, um an dem Bündnisse mit Bern und Freiburg Theil nehmen zu können und dadurch Schutz gegen Savoyen zu erhalten. Der Bischof und die Bürgerschaft von Genf nahmen eifrig Partei für Bonivard. Jener bestätigte Bonivard's Besitznahme von St. Victor und stellte seinen Verbündeten von Bern und Freiburg vor, wie nöthig es sey, daß die an den Thoren von Genf gelegene Priorei in den Händen von Freunden der Schweizer sey. Allein in Bern, wo man anfing, sich der Reformation zu nähern, mißtraute man dem Bischof von Genf in seiner dreifachen Eigenschaft als Prälat, als Burgunder und als Anhänger des Kaisers. Da erklärte sich Bonivard bereit, auf seine Priorei Verzicht zu leisten zu Gunsten der Spitäler von Genf, Bern und Freiburg, wenn ihm nur der Genuß der Einkünfte zugesichert werde; da dieser Vorschlag als gänzlich unpassend abgewiesen wurde, wandte er sich in aller Demuth und Unterwürfigkeit an den Herzog von Savoyen, was fast einem Verrathe an Genf gleich kam. Karl III. gab ihm gute Worte, machte ihm große Versprechungen, wenn er sich in seinen Ländereien niederlassen wolle, erklärte aber, die Priorei nicht zurückerstatten zu können, da Tornabons nicht gestorben sey. In der That erschien gleich darauf in Genf ein Agent dieses letzteren, der sich beklagte, daß Bonivard den Sack von Rom benutzt habe, um den legitimen Besitzer zu beseitigen, und daß er ihn selbst (den Agenten) mit Schlägen empfangen habe. Derselbe Bote wieß ein Schreiben des Pabstes vor, worin die Genfer väterlich ermahnt wurden, Tornabons in alle seine Rechte wieder einzusetzen; sonst würde man kräftigere Mittel anwenden. Die Genfer gaben nicht nach, und es entstand daraus einer jener kleinen Parteigängerkriege, wie sie damals so häufig waren und wobei das Schloß Cartigny durch die savoyische Partei genommen wurde. Um dieselbe Zeit begannen die Feindseligkeiten der Brüderschaft der Löffelritter (confrérie de la cuiller), d. h. einer Anzahl von benachbarten Adeligen, die sich verbündet hatten, um Genf zu bekriegen. Man hatte einige Mönche von St. Victor in Verdacht, es mit dieser Löffelbrüderschaft zu halten, einige wurden gefänglich eingezogen, wurden aber aus Mangel an Beweisen ihrer Schuld wieder freigelassen; die verdächtigsten hatten die Flucht ergriffen. Da versuchte der Herzog auf's Neue, Bonivard zu gewinnen. Allein dieser mißtraute der Absicht desselben und zog es vor, sich in das kriegerische Getümmel zu werfen, das damals um die Thore von Genf herum brauste. Er erzählt weitläufig davon in seinen Chroniken, und wie er selbst persönlich daran Antheil genommen. Doch Bern und Freiburg erklärten sich entschieden gegen dieses Treiben, wodurch unnützer-

weise die Lage der Stadt Genf noch mehr gefährdet wurde; und die Genfer Regierung verbot es ihm am Ende geradezu. Hingegen sorgte man für den Unterhalt Bonivard's und seines Bedienten.

Damals beschloß er, seine alten Eltern in Seyssel zu besuchen, die er seit vielen Jahren nicht gesehen hatte. Der Herzog, der davon Kenntniß erhalten hatte, schickte ihm sogleich einen Geleitsbrief (sauf-conduit), gültig für den ganzen Monat April des Jahres 1530 für ihn und vier Diener. Allein die Furcht, verrathen zu werden, bewog ihn, allein und heimlich nach Seyssel zu reisen, wo seine Eltern bei seiner Ankunft mehr Angst als Freude empfanden. Bonivard seinerseits befürchtete, daß man in Genf sein plötzliches Verschwinden aus der Stadt einem geheimen, für Genf verderblichen Einverständnisse mit dem Herzoge zuschreiben möchte. Daher überschickte er an einen Genfer Bürger, Lambert, eine Copie seines Geleitsbriefes mit der Bitte, ihn persönlich aufzusuchen. Doch die Genfer Regierung, die in der That solche Besorgniß hegte, verbot jenem Bürger, die Stadt zu verlassen. So kam es, daß Bonivard, dessen Geleitsbrief zu Ende ging, nicht mehr in Seyssel bleiben konnte, aus Furcht vor dem Herzog, noch nach Genf zurückkehren aus Furcht vor dem Genfer Volke. In dieser Verlegenheit wendete er sich an den Herzog um Verlängerung seines Geleitsbriefes; dieser begnügte sich, an seinen Statthalter René von Challant zu schreiben, daß er den genannten Brief bis Ende Mai verlängern solle. Wenig beruhigt von dieser Seite, entschloß sich Bonivard, nach Freiburg zu reisen, in der Hoffnung, seine Sache durch die Vermittelung des Schultheißen, der mit ihm verwandt war, zu fördern. Schon in Romont traf er diesen Schultheißen und bei ihm den Herrn von Challant, der ihm mündlich und schriftlich die Versicherung gab, daß er auf savoyischem Boden bis Ende Juni nichts zu besorgen habe, jedoch unter der Bedingung, daß er sich nicht nach Genf begebe. Diese Bedingung ging Bonivard ein, unter dem Vorbehalte, daß er sich der Stadt so weit nähern dürfe, um mit einigen Bürgern reden zu können, da er ohne Vorwissen der Genfer kein neues Arrangement treffen wolle. Es scheint, daß seine Absichten in Hinsicht des Geleitsbriefes eben so elastisch waren, wie die des Fürsten, der ihn ausgestellt hatte. Auf jeden Fall war es jetzt nicht an der Zeit, ohne Einwilligung sey es des Herzogs, sey es der Genfer, ein Arrangement über die Priorei zu treffen. Nichtsdestoweniger, anstatt nach Freiburg zu reisen, wo er volle Sicherheit gefunden hätte, kam er nach Lausanne zurück, um bei dem dortigen Bischof, Sebastian von Montfaucon, auf Rückgabe der Priorei anzutragen, wenn die Städte Genf, Freiburg und Bern auf die Schenkung an ihre Spitäler, die sie zuerst abgewiesen, aber nachträglich angenommen hatten, verzichten wollten und wenn der Herzog die Schenkung der Priorei an die Kapelle vom Schweißtuche Christi in Chambery, die Tornabous gemacht hatte, zu annulliren sich bereit erklärte. Es war weniger als je für Bonivard an der Zeit, sich Genf zu nähern, und seine Verbindung mit den Bürgern dieser Stadt wieder anzuknüpfen. Doch kam er mit seinem Geleitsbriefe bis nach Gaillard, eine Stunde vor der Stadt, von wo er dem Bürger Lambert und einigen anderen Bürgern meldete, sie möchten an die Gränze der Bannmeile der Stadt kommen und sich mit ihm besprechen. Sie kamen dahin, aber auf die Nachricht, daß der Kastellan von Gaillard ihnen einen Streich spielen wolle, verweilten sie nicht bis zur Ankunft Bonivard's. Dieser kehrte darauf nach Lausanne zurück und begab sich von da nach Moudon, wo gerade ein Art von Landtag gehalten wurde. Er wurde daselbst von den anwesenden savoyischen Adeligen sehr gut empfangen. Am anderen Morgen, am 26. Mai 1530, betrat er zu Pferde mit einem ebenfalls berittenen Diener den Weg nach Lausanne. Schon war er auf der Höhe des Jorat bei Lausanne angekommen, als plötzlich fünfzehn bewaffnete Männer aus dem benachbarten Gehölze hervortraten, an ihrer Spitze der Landvogt von Thonon und der Hauptmann des Schlosses Chillon. Bonivard wurde festgenommen und nach diesem am oestlichen Ende des Leman gelegenen Schlosse geführt. In den zwei ersten Jahren seiner Gefangenschaft wurde er ziemlich artig behandelt und bewohnte ein eigenes Zimmer.

Allein nach einem Besuche des Herzogs im Jahre 1532 in Chillon wurde er in ein unterirdisches, von Säulen getragenes Gewölbe gebracht, welches durch Fenster, die über dem Niveau des See's angebracht waren, Luft und Licht empfing. Daselbst verbrachte er vier Jahre. In seiner Einsamkeit verfaßte er mehrere Gedichte. Nach der späteren Lokaltradition war er an eine der Säulen angekettet, um die er so oft herumlief, daß eine cirkelförmige Vertiefung im felsigen Boden entstand. Das Wahrscheinliche an der Sache erzählt er selbst: „Ich hatte so viele Muße zum Gehen, daß ich in den felsigen Boden, der das Pflaster bildete, einen Weg einprägte, als ob man ihn mit dem Hammer gehauen hätte" (Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève. Tome IV. p. 267). Dasselbe berichtet Froment (les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève, herausgegeben von Revilliod, 1854, S. 219. 220) *). Als die Berner im Frühjahr 1536 das Waadtland eroberten und Genf entsetzten, welches im Jahre zuvor die Reformation angenommen (s. Bd. XIV. S. 110), schlug auch für Bonivard die Stunde der Befreiung. Unterstützt von den Genfern, die Chillon durch bewaffnete Barken von der Seeseite her einschlossen, belagerten sie dasselbe. Am 28. März begann ihr Feuer. Schon in der Nacht desselben Tages erklärte sich der Commandant des Schlosses bereit, in Unterhandlungen einzutreten, während eine große Galeere die Garnison auf das südliche Ufer des See's hinüberführte. Glücklicherweise hatte man nicht Zeit gehabt, die Gefangenen einzuschiffen; sie wurden in ihren Verließen aufgefunden. Erfreut über diesen Erfolg, kehrten die Genfer zurück, Bonivard mit sich führend und drei andere Genfer, die in Chillon gefunden worden waren; die kleine Flotte wurde von der Bevölkerung mit großer Freude empfangen.

Bonivard, der keine klare Vorstellung hatte von dem, was während seiner Gefangenschaft geschehen war, meinte, er dürfe nun viel fordern, und man hatte Mühe, ihm begreiflich zu machen, daß der kleine protestantische Freistaat, mit allerlei Lasten beladen, nicht daran denken konnte, ihm geistliche Güter zurückzugeben, welche nebst denen der anderen vier auf Genfer Boden gelegenen Klöstern säkularisirt worden waren. Bald nach seiner Gefangennehmung hatte man die zu St. Victor gehörigen Zehnten dem Spital der Pestkranken in Genf zugetheilt, die Kirche und das Kloster waren in solchem Zustande gewesen, daß man sie hatte verlassen müssen, und im Jahre 1534 waren sie nebst allen um die Stadt herum gelegenen Vorstädten abgebrochen worden. Die übrigen wenigen Mönche hatten die Erlaubniß erhalten, in der Stadt zu wohnen. Sie hatten selbst nebst ihren Conkubinen zur Zerstörung ihrer baufälligen Wohnstätten Hülfe geleistet. So wie nun Bonivard in Genf angekommen war, beeilte man sich, ihm eines der besten Häuser anzuweisen, die ehemalige Wohnung des bischöflichen Generalvikars. Man setzte ihm eine jährliche Pension von 200 Thalern aus; man beschenkte ihn mit dem Bürgerrechte und nannte ihn Mitglied des Rathes der Zweihundert — Alles jedoch unter der Bedingung, daß er innerhalb der Stadt ehrbar leben würde und nicht anderwärts.

Obwohl Bonivard an Einkünften ungefähr ebenso viel angewiesen worden, als er von den unter genferischer Administration stehenden Gütern seiner Priorei hätte beziehen können, beklagte er sich bitter über seine geringen Einkünfte, beanspruchte das Aequivalent für die Einkünfte der sämmtlichen Güter von St. Victor und verlangte eine besondere Entschädigung zur Deckung seiner Schulden. Zu diesem letzten Zwecke erhielt er zwanzig Thaler, mit dem Bedeuten, daß seine persönlichen Schulden die Stadt nichts angingen. Um dieselbe Zeit sah sich der Rath veranlaßt, Bonivard's Kammerfrau, die er zu seiner Conkubine gemacht hatte, zu entlassen. Da er nun mit seiner Geldforderung abgewiesen worden, wendete er sich an die Berner, die gern die Gelegenheit ergriffen, sich in die Genfer Angelegenheiten zu mischen. Dieser Schritt veranlaßte in Genf solche Unzufriedenheit, daß er bei seiner Rückkehr von Bern die Stadt gar nicht betreten durfte.

*) Froment sagt: Lequel avoit faict on soy esbatant et pioteyant ung petit chemin qu'on appelle vionnet, engrevé sus la roche. Das Adjektiv vionnet, von via abzuleiten und noch jetzt im französischen patois üblich, bedeutet einen kleinen Fußweg.

Er zog sich nach Ambilly zurück, zwei Stunden von Genf entfernt, auf damals berneriſchem Boden; er ſchickte von da nach Genf ſeine Demiſſion als Bürger von Genf und betrieb in Bern, wo er als Bürger aufgenommen wurde, die Rückgabe der Einkünfte ſeiner Priorei; zugleich befahl er den ehemaligen Unterthanen ſeiner Priorei, an Niemanden etwas auszuzahlen, als an ihn. Durch die Intervention von Bern geſchah es, daß Genf, nach manchen Klagen über die Undankbarkeit von Bonivard, ihm 800 Thlr. gab zur Tilgung ſeiner Schulden, dazu noch 140 Thlr. als Penſion, und überdieß ihm die lebenslängliche Nutznießung des ihm angewieſenen Hauſes zuſicherte. So wurde dieſes enfant gâté zufrieden geſtellt.

Während dieſer Verhandlungen ſchweifte Bonivard in mehreren ſchweizeriſchen Städten, namentlich in Lauſanne und in Bern herum, in welcher letzteren Stadt er Mitglied der Zunft zum Diſtelzwang wurde. Man glaubt, daß er in dieſer Stadt im J. 1539 ſeine erſte Frau heirathete, Katharina Baumgärtner, aus einer Berner Familie, welche alſobald von Genf Geld forderte theils für ihren Mann, theils als Nadelgeld. Dieſe Ehe dauerte nicht lange. Schon fünf Jahre nachher finden wir Bonivard in zweiter Ehe mit Johanna Darmeis, die zum zweiten Male Wittwe und Mutter eines Syndic von Genf war. Dieſe Ehe war nicht glücklich theils in Folge der Unbeſtändigkeit des Bonivard, theils wegen des ſtreitſüchtigen Weſens der Frau, die, unterſtützt durch ihren Sohn und Schwiegerſohn, oftmals das Haus Bonivard's verließ und mit Gewalt dahin zurückgebracht werden mußte. Bonivard hatte bei dieſem Anlaſſe heftigen Streit mit einigen Magiſtratsperſonen von Genf. Aus Nachſicht begnügte man ſich zuletzt, ihn für einige Tage gefangen zu ſetzen, und er mußte ſeinen Anklägern Abbitte thun und die Koſten der Anklage tragen. Nach acht Jahren verlor er ſeine zweite Frau; gleich darauf heirathete der galante Prior eine dritte Frau, Pernette Mazue, eine Wittwe; nach ihrem baldigen Tode ging er im J. 1562 bereits im 70. Lebensjahre zum vierten Male die Ehe ein mit einer ehemaligen Nonne, Katharina von Courtarvel, aus einer adeligen Familie aus dem Maine; oder vielmehr er ließ ſich dieſe Ehe durch das Conſiſtorium auferlegen wegen der bösartigen Gerüchte über ſeinen Umgang mit dieſer Dame, der er Zuflucht in ſeinem Hauſe gewährt hatte. Dieſe Ehe endigte im Jahre 1565 mit einer fürchterlichen Kataſtrophe. Die Frau wurde des Ehebruchs angeklagt mit einem ehemaligen Mönche, welchen Bonivard in ſeine Dienſte genommen. Beide geſtanden auf der Folter Verbrechen ein, welche durch ihren Proceß keineswegs erwieſen ſind. Da unter dem Einfluſſe Calvin's die Todesſtrafe auf den Ehebruch geſetzt worden war (ſ. Bd. II. S. 622), ſo wurde der ehemalige Mönch enthauptet, die Frau in einen Sack genäht und in der Rhône ertränkt, obwohl Bonivard erklärt hatte, daß er ihr nichts dergleichen vorzuwerfen habe. Er ſelbſt ſtarb im J. 1570 in einem Zuſtande, der an Kindlichkeit gränzte. Da er aus ſeinen vier Ehen keine Kinder hatte, vermachte er einige Legate an Freunde und Diener und ſetzte zum Haupterben das College (Gymnaſium) oder die Stadt Genf ein, unter der Bedingung, daß man ſeine Schulden zahlen ſollte. Dieſe Bedingung hatte zur Folge, daß die Erbſchaft ſich auf einige alte Bücher reducirte, welche die Regierung ihm geſchenkt oder welche er von ſeinen Gläubigern zurückerhalten hatte. Unter dieſem Titel gilt Bonivard als Gründer der Genfer Stadtbibliothek. Seine Manuſkripte wurden zerſtreut. In dem Staatsarchive ſowie in der Bibliothek findet ſich nur ein Theil davon. Bis zuletzt hatte ſich die Freigebigkeit und Nachſicht des Rathes gegen ihn nicht verläugnet; war er krank, ſo war er Gegenſtand ſorgfältiger Pflege. Wollte er eine andere Wohnung, ſo beeilte man ſich, ſeinen Wunſch zu erfüllen; ſeine Penſion wurde ihm immer im Voraus bezahlt; ſeine Schulden, welche ſich periodiſch erneuerten, wurden regelmäßig auf Staatskoſten getilgt; man unterſtützte ihn in ſeinen vielen auswärtigen Proceſſen, und in Hinſicht der Sitten hatte man gegen ihn eine damals ausnahmsweiſe Nachſicht. Die vorſtehenden biographiſchen Angaben ſind theils aus Bonivard's Schriften, theils aus anderen authentiſchen Quellen genommen.

Bonivard ist ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen, und besonders dieser Eigenschaft hatte er die Schonung zu verdanken, die man ihm angedeihen ließ. Es erschienen von ihm zunächst einige Gedichte, z. B. eines, das er im Jahre 1539 verfaßte auf den Tod des Schultheißen Johannes von Erlach (mitgetheilt in den Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie. Tome IV. pag. 187). Für ein anderes, gegen die Geistlichen und die Reformation, aus dem Jahre 1564, mußte er vor dem Consistorium um Verzeihung bitten. Daß er aber schon 1517 den Titel poeta laureatus erhielt, zeigt, daß er schon in seiner Jugend sich literarisch etwas hervorgethan. — Viel bedeutender sind seine auf Befehl des Rathes verfaßten Chroniques de Genève. Genf war nämlich damals immerfort in die Lage versetzt, auf diplomatischem und gerichtlichem Wege seine neu erworbenen Rechte zu vertheidigen. Zu dem Ende ermunterte die Regierung ihren Sekretär, Amé Porral, durch eine angemessene Belohnung, eine Chronik, die er angefangen hatte, fortzusetzen. Nach seinem Tode im Jahre 1542 warf die Regierung ihr Augenmerk auf Bonivard, der, wie es scheint, einigen literarischen Ruf hatte, und übertrug ihm das Geschäft, was Bonivard sehr gern übernahm, als seinem Geschmacke zusagend und als Mittel, seine pekuniären Einkünfte und sein Ansehen in der Bürgerschaft zu erhöhen. Aber erst im J. 1546 ging er recht an die Arbeit. Die Regierung that auf sein Begehren alles Mögliche, um ihm dieselbe zu erleichtern. Die Aktenstücke und Dokumente, die er wünschte, wurden von anderen geordnet und katalogisirt; man kaufte ihm die Bücher, die er nöthig hatte; man gab ihm einen eigenen Schreiber, Anton Froment, den er selbst sich erbeten hatte. Er wurde im Jahre 1551 mit seiner Arbeit fertig: sie reichte nicht bis 1536, obschon die Regierung es gewünscht hatte, daß er die Erzählung bis zu diesem Zeitpunkte fortführe. Das Manuskript wurde von Calvin und etlichen Rathsherren geprüft; der Bericht dieser Herren lautete für Bonivard nicht sehr günstig: „sie hätten darin mehrere Dinge gefunden, welche die Regierungen von Bern und Freiburg verletzen könnten, der Styl sey zu familiär und roh“ (grossior). Bonivard wurde demgemäß aufgefordert, sein Manuskript in dieser Beziehung zu verbessern. So gerne er seine Arbeit durch den Druck veröffentlicht hätte, so blieb sie doch bis auf unsere Zeit handschriftlich; im Jahre 1826 wurde sie in Genf herausgegeben. Was wir jetzt unter einem Geschichtswerke verstehen, darf man in dieser Chronik nicht suchen. Sie ist eine Parteischrift, voll von Irrthümern und Uebertreibungen, welche oft widerlegt worden sind und welche schon die Zeitgenossen dem Verfasser vorhielten. Daher man auch die lustigen Anekdoten, womit er, theils um sich selbst herauszustreichen, theils um seine Feinde anzuschwärzen, seine Erzählung bespickt hat, nicht als geschichtlich begründet ansehen darf. Es ist dieß zu bedauern, denn inmitten dieser Fehler bemerkt man eine Schärfe des Blickes und einen klaren gesunden Verstand, welche einen gewandten Staatsmann erkennen lassen.

Schon im Jahre 1543 machte er in Lausanne die französische Uebersetzung einer Schrift von Postel: De Magistratibus Atheniensibus liber. Diese Schrift ist verloren gegangen; aber die épitre dédicatoire, adressirt an den Staatssekretär Claude Roset, hat sich erhalten und ist neuerdings in den Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie Tome IV. p. 284 herausgegeben worden. Eine Ballade, 1543 gedruckt, sur l'ancienne et la nouvelle devise de Genève, ist verloren gegangen.

Während dem Bonivard mit seiner Chronik sich beschäftigte, verfaßte er noch andere Schriften — z. B. eine französische Uebersetzung der Chronik von Stumpf (1549—50), zu welcher er einiges Neue hinzuthat, namentlich die Erzählung von seiner Gefangenschaft in Chillon und die Einnahme dieses Schlosses im Jahre 1536 —, eine französische Uebersetzung der Geschichte der in Bern vor der Reformation verbrannten Dominikaner (1549), wahrscheinlich von Stumpf entlehnt, aber verloren gegangen. Auf die Bitte Calvin's gab er dem Sebastian Münster für seine Kosmographie einen Auszug dessen, was er über Genf geschrieben. Man nennt außerdem: „Memoiren über die alte Geschichte von Genf, mit einigen Be-

merkungen über das neue", die verloren gegangen ist; ebenso verhält es sich mit einer notice historique über die Generalkapitäne von Genf, mit der Uebersetzung der Geschichte des Constanzer Concils von Stumpf, und mit einer Sammlung, überschrieben: menues pensées, welche mehrere Gedichte enthalten haben soll. Doch diese verloren gegangenen Schriften bilden gewiß nicht den wesentlichen Theil seiner Werke.

Eine der bedeutendsten Schriften Bonivard's ist diejenige, die gewöhnlich unter dem Titel angeführt wird: Traktat vom Adel, — eine handschriftliche Sammlung, welche eine Reihe von Traktaten enthält, wovon der erste betitelt ist: vom Adel und seinen Verrichtungen und Graden und von den drei Ständen, dem monarchischen, aristokratischen und demokratischen. — Von den Zehnten und Frohndiensten. Man hat behauptet, diese Schrift sey 1549 gedruckt worden, aber der Traktat selbst erstreckt sich bis in die Regierungszeit Karl's IX.; er zeigt sich darin als ein gebildeter und geistreicher Mann und bespöttelt die Prätensionen der Adeligen, besonders der parvenus. Dazu kommt ein advis et devis à l'état ecclésiastique et à ses mutations. In diesem Theile des Werkes findet sich ein Kapitel, betitelt: advis et devis de la sourie de l'idolatrie et tyrannie papale, par la quelle pratique et finesse les papes sont en si haut degré montés — herausgegeben in Genf 1856 durch Chaponière und Revilliod. Der Titel deutet genugsam an, in welchem Sinne der Verfasser seinen Gegenstand behandelt. Doch schont derselbe im Kapitel: les difformes réformateurs, die Gegner der Päbste, namentlich Heinrich VIII., auch nicht. Am Schlusse sagt er, daß nur bei den Waldensern und in Genf wahre Reformation, d. h. Besserung des Lebens, zu finden sey. In diesem Kapitel (S. 149 der so eben angeführten Ausgabe) findet sich eine Erzählung, welche die späteren Geschichtschreiber oft reproducirt haben, welche aber höchst wahrscheinlich aus dem Bestreben des Verfassers entstanden, sich geltend zu machen, als ob er in der Reformation von Genf eine Rolle gespielt habe. In dem angehängten advis et devis de mensonge spricht er heftig gegen die Erfinder von allerlei Aberglauben und falschen Wundern. Es wäre aber zu wünschen, daß er selber in seiner Person ein Beispiel von jener Wahrhaftigkeit und Redlichkeit gegeben hätte, deren Mangel er an Anderen so bitter bespöttelt. Mehr Mäßigung und Anstand finden wir in den zwei letzten Traktaten von Bonivard aus den Jahren 1562 und 1563, l'advis et devis des langues und l'amartigénéo. Im ersten zeigt er viele Kenntniß der alten und neuen Sprachen; der zweite, den er seiner vierten Frau dedicirte, ist eine philosophisch-theologische Abhandlung, worin er zu zeigen sucht, auf welche Weise die Sünde in die Welt gekommen.

Es erübrigt, von einem Werke zu reden, welches alle Fehler und alle guten Eigenschaften der Schriftstellerei Bonivard's in sich vereinigt. Es entstand aus Anlaß des Staatsstreiches von 1555, wodurch es mittelst großer Gewaltthätigkeiten der calvinisch-französischen Partei gelang, die alt-genferische, nationale, schweizerische Partei, späterhin Libertiner genannt, die Vertheidiger der alten Freiheiten der Genfer gegen Calvin's theokratisches Regiment, niederzutreten. Es handelte sich nun für die calvinische Partei und insbesondere für ihr Oberhaupt darum, sich in den Augen der Genfer Bevölkerung vom Verdachte rein zu waschen, als ob nach ihren Absichten die Interessen Genfs, als eines unabhängigen und mit der Schweiz verbündeten Freistaates, ganz und gar den Interessen der Reformation in Frankreich untergeordnet seyen. Auch wollten sie diese Bevölkerung von Emigrirten, welche die calvinische Partei zu Tausenden herbeizurufen fortfuhr, darüber belehren, was sie in Beziehung auf die sich widersprechenden Gerüchte über den Staatsstreich vom J. 1555 denken solle*). Zu diesem Behufe warf die Regie-

*) S. darüber Bd. II. dieser Encyklopädie S. 520—532 und eine Abhandlung vom Verfasser dieses Artikels: Quelques pages d'histoire exacte u. s. w. im Tome VIII. der Mémoires de l'Institut Genevois. Die Redaktion.

rung die Augen wieder auf Bonivard, der selbst gegen die Opfer des damals geführten Processes, worunter seine Freunde und Wohlthäter, ja sein eigenes Pathenkind, Franz Daniel Berthelier, vor Gericht Zeugniß abgelegt und sich nicht entblödet hatte, auf die Hingerichteten spöttische Verse zu machen. Nach den Régistres du conseil scheint es, daß Bonivard selbst sich zu jener Arbeit erboten hatte. So entstand, unter Mitwirkung des Staatsschreibers, Michel Roset, der Traktat de l'ancienne et nouvelle police de Genève, welchen man als Fortsetzung der Chronik von Genf ansehen kann. Indessen wurde diese Arbeit bei der Prüfung, die der Rath darüber anstellen ließ, nicht als würdig befunden, veröffentlicht zu werden. Zu stark waren die Widersprüche, die sich fanden zwischen der Darstellung Bonivard's und den Quellen, woraus er geschöpft, und den ganz frischen Ereignissen. Das ursprüngliche Manuskript ist verloren gegangen; es gibt davon mehr oder weniger mangelhafte Abschriften, wovon die beste von Dr. Chaponière herausgegeben worden in den Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève. Tome V. 1847.

Die Schriften Bonivard's, die man, wie gesagt, mit Ausnahme des für die Kosmographie von Seb. Münster bestimmten Fragmentes erst in unseren Tagen zum Drucke zu befördern angefangen hat, haben nichtsdestoweniger auf die genferische Geschichtschreibung einen sehr beträchtlichen Einfluß ausgeübt, dessen nachtheilige Wirkungen erst nach und nach durch die Arbeiten der neuen historischen Schule sich verlieren werden. Sie waren lange Zeit hindurch nur für einige privilegirte Männer zugänglich und wurden so mit einem gewissen Zauber umgeben, den ihre Veröffentlichung gewiß bald getilgt hätte. Die Ersten, die sich mit der Genfer Geschichte beschäftigten, glaubten nichts Besseres zu thun zu haben, als Bonivard auszuschreiben, und ihre Nachfolger hüteten sich wohl, etwas daran zu ändern. Im Gegentheile, sie beflissen sich, zu übertreiben, was in den Schriften des besoldeten Geschichtsschreibers zur Verherrlichung der sieghaften Partei diente, und zu verschweigen, was zu ihrem Nachtheile gereichte. So entstand nach und nach eine Art von conventioneller Legende, laut welcher die politische Befreiung von Genf und die Einführung der Reformation ganz und gar der Erhebung und Verherrlichung Calvin's geopfert werden, so daß man diesem sogar die Gründung des Freistaates (die doch schon zehn Jahre vor seiner Ankunft in Genf vollendet war), die Einführung der Reformation (die ihn gerade bewogen hatte, nach Genf seine Schritte zu richten), endlich die gesammte Organisation der Regierung zuschrieb, da er doch zu dieser letzten nichts hinzufügte als das Consistorium*). Besonders der letztgenannte Traktat wurde als Quelle benutzt.

Doch behalten Bonivard's Schriften ihren literarischen Werth. Sie zeichnen sich aus durch fließenden Styl, durch Klarheit der Diktion, sowie durch das Malerische des Ausdrucks. Was man ihm in Genf zu seiner Zeit vorwarf, war weniger die Rohheit der Worte, womit er seine Gegner bewarf — was ja eine allgemeine Unart der Zeit war —, als gerade dasjenige, was jetzt für uns den größten Reiz dieser Schriften ausmacht, nämlich die anekdotenartige Darstellung, die hinreißende Jovialität, die beißende, possenreißerische Laune, wodurch die Geisteserzeugnisse des Priors von St. Victor mehr den Plaudereien eines humoristischen Satyrikers ähnlich sehen, als ernsten, durch eine puritanische Regierung befohlenen und auf genauere Forschungen gegründeten Arbeiten. Als Mensch und Schriftsteller ist er für die Gegenden, wo er lebte, ein vollendeter Typus seiner Zeit, die sich in ihm weit getreuer abspiegelt als in dem Bilde, das er davon gibt in seinen Schriften. Aus diesem Gesichtspunkte besonders ist es in-

*) Vgl. den Art. „Calvin" Bd. II. S. 514, wo kürzlich dargestellt wird, was in politischer und kirchlicher Beziehung vor Calvin's Ankunft in Genf vollbracht worden war, nämlich die Emancipation von Savoyen und die Einführung der Reformation, so daß Calvin die Mission zufiel, die Reformation zu befestigen. Dazu war er auch am meisten geeignet. In den Werken von Henry und Stäbelin über Calvin, sowie in anderen deutschen Darstellungen ist von jener conventionellen Legende, wovon der Verfasser spricht, nichts zu finden. Die Red.

tereſſant, ihn zu ſtudiren, ſowohl in ſeinen Laſtern, die er nicht zu verdecken wußte, als auch in den wenigen guten Eigenſchaften, die man ihm ohne Ungerechtigkeit nicht abſprechen kann. Auf ihn wie auf ſeine Schriften können wir die Worte des Martialis anwenden: Sunt quaedam bona, sunt mala, sunt mediocria plura.

Nach ungedruckten Mittheilungen von Galiffe, Prof. in Genf.

Bonnet, Karl, Naturforſcher, Philoſoph und Theologe, hat in der Geſchichte des 18. Jahrhunderts einen ſehr geachteten Namen hinterlaſſen. Er hat mit de Sauſſure, Trembley, Le Sage dazu beigetragen, den wiſſenſchaftlichen Ruf ſeiner Vaterſtadt zu erhöhen. Doch ſind heutiges Tages ſeine Schriften mehr berühmt als eigentlich bekannt. In Frankreich jedoch hat Villemain in ſeinem cours de littérature, „den Weiſen von Genthod“ gebührend gewürdigt, während Ballanche ihn den Braminen der Naturgeſchichte nannte. Hingegen in England und Deutſchland ſcheint Bonnet's Philoſophie ſo ziemlich in Vergeſſenheit gerathen zu ſeyn, was um ſo mehr zu bedauern iſt, da dieſe Philoſophie zur Ausgleichung des Streites, in den die Naturwiſſenſchaften und die moraliſchen unter einander zu gerathen beginnen, dienen könnte. Der religiöſe Genfer Denker hat weder die phyſiſche noch die metaphyſiſche Welt verkannt; er hat die Beziehungen zwiſchen beiden aufgeſucht und von Gott, dem Schöpfer, ein glänzendes Zeugniß abgelegt.

Karl Bonnet wurde zu Genf am 13. März 1720 geboren. Seine aus Frankreich abſtammende Familie hatte, wie ſo viele andere, die um der Religion willen Verfolgung erlitten, in der Stadt Calvin's eine Zuflucht und eine neue Vaterſtadt gefunden. In ſeinen erſten Lebensjahren kündigte Bonnet keineswegs das an, was er ſpäter werden ſollte. Eine fatale Infirmität, von welcher er niemals geheilt wurde, konnte nicht anders, als ihm den Beſuch des Gymnaſiums verleiden: das Kind, das ſpäter die Stimme der Natur ſo deutlich vernehmen ſollte, litt an einer Harthörigkeit, welche ihn in den Lehrſtunden häufigen Mißverſtändniſſen und den Spöttereien ſeiner Mitſchüler ausſetzte. Daher bald das Gymnaſium verlaſſen wurde. Ein Privatlehrer fand ohne Mühe den Weg zu ſeinem Geiſte und zu ſeinem Herzen. Die ſchönen Wiſſenſchaften ergötzten die Phantaſie des Schülers, „aber“, ſagt Bonnet in ſeiner meiſt ungedruckten Correſpondenz, „die Natur wollte aus mir nicht einen Litterator machen, ſie hatte mich zum Beobachter geſchaffen.“ Ein zufälliger Umſtand brachte ihn im 16. Lebensjahre zum Bewußtſeyn deſſen, wozu er eigentlich berufen war. Ein Band des Spectacle de la nature vom Abbé Pluche kommt zufällig in ſeine Hände. Er eröffnet ihn an der Stelle, wo vom Ameiſenlöwen die Rede iſt; plötzlich regt ſich in ihm etwas Unbekanntes: „ich las die Schrift nicht, ich verzehrte ſie. Ein neuer Sinn, neue Geiſtesvermögen ſchienen ſich in mir zu entwickeln, und ich hätte ſagen können, daß ich erſt damals zu leben anfing.“ Jene an ſich ziemlich mittelmäßige Schrift konnte jedoch die Wißbegierde des jungen Enthuſiaſten nicht befriedigen; bald nährte er ſeinen Geiſt mit ſolideren Schriften — er las die „Elemente der Philoſophie“ von Newton, die „Welten“ von Fontenelle, er hörte die Vorleſungen der ausgezeichnetſten Profeſſoren der Genfer Akademie, eines Cramer, Jalabert, Calandrini, beſonders las er auch die Mémoires von Réaumur über die Inſekten. Doch bald mußte er mit dieſen Studien andere verbinden. Da Bonnet's Vorfahren ſich in der Magiſtratur ausgezeichnet hatten, wünſchte der Vater, daß der Sohn das Recht ſtudire; vergebens verſicherte dieſer, daß er den Pandekten und den Inſtitutionen keinen Geſchmack abgewinnen könne; die einzige Vergünſtigung, die er von dem Vater erhielt, beſtand darin, daß ihm erlaubt wurde, neben ſeinen juriſtiſchen Studien ſeine Naturbeobachtungen fortzuſetzen. Voll Freude darüber gerieth er 1740 auf den Gedanken, die Experimente Réaumur's über die Blattläuſe zu wiederholen. Er theilte ſeine Arbeit dieſem Gelehrten ſelbſt mit. Réaumur, überraſcht von der Geduld und dem Scharfblicke des Beobachters, berichtete darüber an die Akademie der Wiſſenſchaften, welche ohne Zögern dem Studirenden des Rechts den Titel eines Correſpondenten verlieh. Bonnet war damals nur 20 Jahre alt. Dem akademiſchen Diplome fügte Ré-

aumur das Geſchenk einer neuen Sammlung von Mémoires über die Inſekten bei. Dieſe doppelte Auszeichnung öffnete dem Vater die Augen. Doch der Sohn, voller Ehrfurcht gegen den Vater, glaubte ſeine juriſtiſchen Studien vollenden zu ſollen; aber nachdem er graduirt worden, hatte er alle Freiheit, um die ihm zukommende Laufbahn zu verfolgen.

Der Traktat über die Inſektologie erſchien im Jahre 1745. Dieſe kurze Zuſammenfaſſung von gewiſſenhaften Beobachtungen war das erſte eigentliche Werk von Bonnet, dasjenige, wodurch er in die Reihe der Naturforſcher eintrat. So ſpeciell der Gegenſtand des Werkes war, ſo ließ Bonnet darin doch einen philoſophiſchen Geiſt durchblicken; er ſprach die Ahnung aus „von jener unermeßlichen Kette, welche alle Theile des Univerſums ſo eng mit einander verbindet.“ Ein Jahr nach der Veröffentlichung jenes Traktates begann er mit gelehrten Geſellſchaften in Verbindung zu treten, das Inſtitut von Bologna nahm ihn unter ſeine Mitglieder auf und die Verbindung mit dem berühmten Schweden de Geer verſprach eben ſo viele Annehmlichkeiten als Vortheile. Ermuthigt durch dieſe erſten guten Erfolge, dachte der fleißige Entomologe nur daran, ſeine Beobachtungen noch weiter zu treiben, als Augenleiden, veranlaßt durch große Ermüdung, ihn zwangen, die Mikroſkope bei Seite zu legen. Seine noch heut zu Tage bewunderte Unterſuchung über die Blätter und ihren Gebrauch erlitten glücklicherweiſe keine Unterbrechung, aber die Inſekten durfte er kaum mehr anſehen. Faſt wäre er darüber in Verzweiflung gerathen ohne die Tröſtungen des Chriſtenthums, dem er ſich ſchon in ſeiner Kindheit von Herzen ergeben hatte und wovon er einer der erleuchtetſten und überzeugteſten Apologeten werden ſollte. Von dieſer Zeit an fühlte er ſich zu pſychologiſchen Forſchungen hingezogen. Er beſchloß, den Menſchen zu ſtudiren, wie er die Pflanzen und die Inſekten ſtudirt hatte. Gezwungen, wie er ſagt, „ſich in ſein Gehirn zurückzuziehen“, ſah er in ſeinem Inneren eine beſondere Kraft der Meditation ſich entwickeln. Schon ſeit langer Zeit war er ein Bewunderer von Malebranche, und dieſer, der die Naturgeſchichte liebte, flößte ihm Liebe zur Philoſophie ein. Auch verdankte er Vieles dem Philoſophen Leibnitz, in deſſen Theodicee und anderen Schriften er Anſichten fand, die ſich mit ſeinen eigenen über die Präexiſtenz der Keime und über die Seelen vertrugen. Beſonders fühlte er ſich begeiſtert durch L'Esprit des lois von Montesquieu, zum erſten Male 1748 in Genf erſchienen. Dieſe Schrift lenkte die Gedanken Bonnet's auf die Natur der Geſetze überhaupt und auf die allgemeinen Beziehungen zwiſchen den Weſen (êtres) und den Dingen (choses). So ſuchte Bonnet in allen Gebieten, im phyſiſchen wie im metaphyſiſchen und geſelligen, die Wahrheit. Um dazu zu gelangen, vereinigten ſich in ihm Wärme und Reinheit der Seele mit einem umfaſſenden und ſcharfſinnigen Geiſte.

Der essai de psychologie, der im Jahre 1754 anonym in Holland erſchienen iſt, bildet die Inauguration der zweiten Periode des intellektuellen Lebens von Bonnet; es war damit eine definitive Allianz geſchloſſen zwiſchen der Philoſophie der Natur und derjenigen des Geiſtes. Doch war für Bonnet die Pſychologie weniger die Wiſſenſchaft der Seele, als die des Menſchen, Anthropologie. Die genannte Schrift behandelt drei Hauptpunkte: die Thätigkeiten und Vermögen der Seele, die Gewohnheit, die Erziehung. Was den erſten Punkt betrifft, ſo begnügte ſich Bonnet nicht mit Vorlegung empiriſcher Thatſachen: er ſtellte mehrere Hypotheſen auf und verſuchte, nicht ohne Kühnheit, die Löſung mancher Fragen, die bis auf den heutigen Tag nicht gelöſt worden ſind. So betrachtete er z. B. die Thätigkeiten der Seele im Fötus, im neugeborenen Kinde, er verfolgte die erſte Entwickelung der Seelenvermögen, er handelte von der Sprache und ihrem Einfluſſe, von den Sinnen, von der Bildung der Gedanken, von der Seele, ihrem Sitze und ihrer Immaterialität, von der Freiheit Gottes. Was den zweiten Punkt, die Erziehung, betrifft, ſo legte Bonnet in den genannten Schriften die Grundlagen der Theorie, die er ausführlicher und beſſer in dem ſpäteren essai analytique entwickelte. Er dehnte die Wirkung der Gewohnheit weiter aus, als

es gewöhnlich geschah, er erblickte darin den Ursprung der verschiedenen Arten von Geschmack, den Ursprung der Neigungen, der Sitten, des Karakters. Gewiß haben die jetzigen philosophischen Schulen Deutschlands und einige französische Philosophen, wie Maine de Biran, Ravaisson, besser als Bonnet die Natur der Gewohnheit definirt, ihren Einfluß richtiger abgeschätzt, die Gränzen der Gewohnheit genauer bezeichnet; aber man muß der Zeit Bonnet's Rechnung tragen und nicht vergessen, daß Bonnet von der äußeren Wahrnehmung ausgegangen war. Was den dritten Punkt, die Erziehung, betrifft, so hat sich der Verfasser weder von den Präoccupationen des 18. Jahrhunderts, noch von seinen persönlichen Präoccupationen losmachen können, als er zeigte, worin die Vollkommenheit der Erziehung liegt und welche Beziehungen es gibt zwischen dem Gange der Natur und der Entwickelung des sittlichen Menschen. Seit hundert Jahren hat man Vieles und sehr Gutes über Erziehung geschrieben, und doch scheinen gewisse Ansichten Bonnet's über diesen Gegenstand nicht veraltet noch werthlos zu seyn.

Der essai de psychologie schloß mit einer Darlegung philosophischer Principien — ein Abriß nicht nur der Psychologie, sondern auch der Kosmologie, der Theologie, der Moral, der Physiologie, der Naturgeschichte. Die vorherrschende Tendenz des Naturforschers sowie der den Sinnen zugeschriebene Einfluß begünstigten etwas zu kühne Urtheile. Weil Bonnet viel von Fasern (fibres) gesprochen, war man versucht, ihn für einen Materialisten zu halten; man sah nur auf den Leib, man ließ die Seele bei Seite, welche Bonnet keineswegs vernachlässigt hatte.

Ein vollständigeres Werk als der essai de psychologie sollte diese Vorurtheile bei den schärfer Denkenden zerstreuen. Wir reden vom essai analytique, dessen Druck in Holland begann und der in Kopenhagen im Jahre 1760 erschien. Die Aufgabe, die Bonnet sich gestellt, war, die Ideen zu analysiren, die wir durch die Vermittelung der Sinne erhalten. Um diese Aufgabe zu lösen, schlug er einen neuen Weg ein. Er dachte sich eine menschliche Statue, die er nach seinem Willen beseelen und an der er die Phänomene beobachten würde in dem Maße, als er den einen und den anderen Sinn in Thätigkeit setzen würde. In dieser Beziehung möchte man vielleicht versucht seyn, Bonnet für einen knechtischen Schüler von Condillac zu halten, aber das wäre ein Irrthum. Bonnet hat in seinen Mémoires den Tag und Ort angegeben, wo jener Gedanke von der Statue sich ihm darbot; es war im Jahre 1754, zu einer Zeit, wo der Traktat des französischen Philosophen noch nicht erschienen war. Er hat auch auf sehr anziehende Weise erzählt, auf welchem Wege er später das Vorhandenseyn des Buches von Condillac erfuhr. „Auf einem Gange in die Stadt", sagte er, „begegnete ich zufällig dem trefflichen Geistlichen, welcher der weise Erzieher meiner Jugend gewesen, ich meine Herrn Laget. Es freute mich immer, ihm zu begegnen, weil ich immer Freude hatte, dessen zu gedenken, was ich ihm schuldig war. Er fragte mich sogleich, womit ich mich in meiner ländlichen Einsamkeit beschäftigte. Mit einem philosophischen Roman, antwortete ich, und dieser Roman wird vielleicht etwas Ernstliches werden, worauf ich ihm einen Umriß davon entwarf. Hé! — erwiederte er — Sie wissen also nicht, daß Condillac soeben ein Werk herausgegeben, welches dem ihrigen sehr ähnlich ist? — und sogleich gab er mir in Kürze den Inhalt an. Je mehr er redete, desto mehr überfiel es mich eiskalt in meinen Adern; ich sah mit Verdruß, daß man mir zuvorgekommen war, und bereits faßte ich den Entschluß, meinem Plane zu entsagen. Ich öffnete mein Herz meinem tugendhaften Freunde, ich schilderte ihm meinen Verdruß und sagte ihm meinen Entschluß. „Nein, nein, mein Lieber", sagte er mit Lebhaftigkeit, „geben Sie Ihren Plan nicht auf. Ich kenne ihre Art, zu philosophiren und zu schreiben. Ihr Werk wird von dem des Herrn v. Condillac sehr verschieden seyn, Sie werden darin die Mechanik unseres Wesens (la mécanique de notre être) viel gründlicher erörtern. Ich habe soeben", setzte er hinzu, „die Schrift des französischen Philosophen gelesen, und ich kann Ihnen sagen, daß er nicht genug analysirt und daß er seine Statue große Sprünge machen läßt, welche die Ihrige nicht machen wird. Ich

wiederhole es: führen Sie Ihren Vorsatz aus.“ Doch hielt ich es für nöthig, in die Schrift von Condillac einen Blick zu werfen, und ich erkannte, daß Herr Laget sie richtig beurtheilt hatte. Derselbe hatte mir auch gesagt, daß Condillac sich mit dem Physischen unserer Constitution wenig abgegeben, was meine eigene Kenntniß der Schrift mir bestätigte. Unmittelbar darauf schrieb ich das dritte Kapitel meines Buches, worin ich die Resultate der Prüfung der Schrift des französischen Philosophen niederlegte, doch zugleich diesem berühmten Manne die gebührende Anerkennung zollend. Er hatte mit dem Geruchsinne, als mit dem am wenigsten zusammengesetzten Sinne, angefangen; dieß schien mir der analytischen Methode zu entsprechen, und so begann ich meine Untersuchung mit demselben Sinne.“

Der essai analytique war die Frucht fünfjähriger Studien. Er wurde auf Kosten des Königs von Dänemark, Friedrich's V., gedruckt, welcher auf diese Weise Bonnet, die Anerkennung seines Talentes bezeugen wollte. Voll Dankes für diese Gunstbezeugung widmete Bonnet das Werk seinem königlichen Gönner. Da es in der philosophischen Welt ziemliches Aufsehen machte, zog es dem Verfasser von Seiten mehrerer Akademien die schmeichelhaftesten Zeugnisse zu. Die Einwürfe und Fragen, welche mehrere Gelehrte aufwarfen, zeigten nur, in welchem Grade es geschätzt wurde. Daher sah Bonnet sich genöthigt, mit ausgezeichneten Männern verschiedener Länder, unter anderen mit dem Mathematiker Euler, auch dem Physiker Dortous von Mairan, mit Gaubius, mit Formey, in brieflichen Verkehr zu treten. Der berühmte Chemiker und Arzt von Leyden, Gaubius, nahm mit Beifall theils die strenge Methode Bonnet's, theils seine religiösen Ueberzeugungen auf und versicherte ihm, daß das aufmerksame Lesen seines Werkes geeigneter sey, die wesentliche Differenz zwischen den zwei Substanzen (der Seele und des Leibes) zu beweisen, als alle bis dahin zu Gunsten der Immaterialität aufgestellten philosophischen Argumente. Was Euler betrifft, so schrieb er einen langen Brief, den er zuvor der Berliner Akademie mitgetheilt hatte. Er bekämpfte darin das Princip, daß jede sinnliche Erregung einer gewissen Nervenfaser entspreche, und stellte den Satz auf, daß dieselben Nervenfasern sehr verschiedene Gegenstände darstellen können. Während er den Einwürfen Euler's und anderer achtbarer Männer antwortete, kehrte Bonnet zur Philosophie der Naturgeschichte zurück und legte die letzte Hand an die „considérations sur les corps organisés“. Er hatte seit 1747, um sein Augenübel zu lindern, eine Reihe „méditations sur l'univers“ begonnen; doch das große und geheimnißvolle Problem von der Reproduktion lebendiger Wesen nahm in diesen Meditationen einen so großen Platz ein, daß Bonnet sich entschloß, dasselbe in einer eigenen Schrift zu behandeln. Dieß der Ursprung der considérations, worin die Erscheinungen mit den Principien, die Thatsachen mit den Hypothesen zusammengestellt sind. Diese Art von Versuch über die Erzeugung lebendiger Wesen wurde vom urtheilsfähigen Publikum wohl aufgenommen. Albr. v. Haller, der selbst seine Freunde wenig zu loben pflegte, sagte darüber: „Diese tiefsinnige und wichtige Schrift ist eigentlich den neuen Philosophen entgegengesetzt, welche das Thier bilden wollen, indem sie die Hand des Schöpfers ferne halten“, ein verdientes Lob, welches aber übelwollenden Auslegungen nicht zuvorkommen noch dieselben beseitigen konnte. Obwohl Bonnet überall die Spur der himmlischen Hand nachgewiesen, wurden die considérations, unter dem Vorwande der Religion, anfänglich in Frankreich verboten. Und es bedurfte der Reklamationen Bonnet's, seiner Freunde und besonders der Herzogin von Enville, um die Aufhebung des Verbots zu bewirken.

Besser erging es ihm mit der „contemplation de la nature“, welche auch ein von den méditations sur l'univers abgesondertes Stück ist. Es scheint, daß Bonnet im Begriffe war, diese Schrift zu verbrennen, als sein Schreiber, der zufällig in sein Studirzimmer eintrat, die Sache des unglücklichen Manuskripts so gut vertheidigte, daß der Verfasser, „ohne Zweifel, wie er selbst es sagt, durch einen Rest von väterlicher Liebe bewogen, das strenge Urtheil zurücknahm.“ Die contemplation de la na-

ture erſchien, berichtigt und vermehrt, in Holland im J. 1764. Ausgehend von der erſten und ſchöpferiſchen Urſache des Univerſums, beſchreibt Bonnet in dieſer Schrift die relative Vollkommenheit der Weſen, ihren allmählichen Fortſchritt und ihre Beziehungen zu einander. Er ſteigt aber auch zu Einzelheiten herunter und beſchäftigt ſich mit den ſcheinbar geringſten Vegetabilien und Thieren. In allem dieſem rechtfertigt er den Titel ſeines Werkes, überall gibt er Beweiſe von Spontaneität und Reflexion, von Intuition und Beobachtung. Dem Wahren, was er als ſolches erweiſt, fügt er das Schöne bei, das er bewundert. Er begnügt ſich nicht, die Natur zu kennen, er liebt ſie, er flößt Liebe dazu ein; er ſtudirt ſie wie ein Gelehrter und ſingt ihr Lob wie ein Dichter. Oftmals beleben ſich plötzlich ſeine Schilderungen, der Ton der Rede hebt ſich, die Sprache wird wärmer, auf die Analyſe folgt die gemüthliche Erregung, auf die Beobachtung die Begeiſterung; das ſind ſolche Stellen, wo er in Anbetung verſunken iſt, von Dank erfüllt für Gottes Größe, Weisheit und Güte. „Einſt", ſagt er, „werden wir in der ewigen Quelle alles Lichtes ſchöpfen und anſtatt den Werkmeiſter im Werke, werden wir das Werk am Werkmeiſter anſchauen" (12e Partie, Conclusion). Die gute Aufnahme, welche die Contemplation fand, überraſchte Bonnet um ſo mehr, je weniger er ſie erwartet hatte. Gelehrte Profeſſoren überſetzten ſein Werk in's Deutſche, Engliſche, Holländiſche, Italieniſche. Spallanzani legte es als Text ſeinen Vorleſungen an der Univerſität Padua zu Grunde und machte daraus ein klaſſiſch gewordenes Handbuch. Die kaiſerliche Academia Leopoldina der Naturforſcher erwies Bonnet die Ehre, ihn unter dem Namen Anaxagoras III. in die Zahl ihrer Mitglieder aufzunehmen. Dieſe Akademie nämlich, eine der älteſten in Europa, pflegt den Mitgliedern, die ſie aufnahm, einen Namen zu geben. Alle dieſe Ermunterungen waren nur der Ausdruck des Gerechtigkeitsgefühls. Indem er im Studium der Natur das äſthetiſche Element mit dem wiſſenſchaftlichen verband, hatte Bonnet inſtinktmäßig den Weg erſchaut, welchen Rouſſeau bereits betreten hatte, auf welchem Bernardin de St. Pierre, de Sauſſure, Oerſtedt und ſpäter Humbold im Kosmos mit ſo vielem Ruhme wandeln ſollten.

Wenn die „Contemplation de la nature" das beredteſte und populärſte Werk Bonnet's war, ſo war dagegen die „palingénésie philosophique" (Genf 1764) ſeine geiſtreichſte und zugleich tiefſinnigſte Arbeit. Sie inaugurirt die dritte und glänzendſte Periode von Bonnet's Leben. Wiedergeburt, Verwandlung und Vervollkommnung aller Weſen im künftigen Leben, das iſt der Grundgedanke des Buches; eine Anwendung des Geſetzes der Entwickelung, des Werdens auf alle Stufen der Exiſtenz; Menſchen und Thiere, Alles was lebt und athmet, wird im zukünftigen Zuſtande eine vollkommenere Organiſation, als es jetzt hat, erhalten und die Glückſeligkeit wird die Folge dieſer neuen Oekonomie ſeyn. Um dieſe Theſe mit allen ihren Anwendungen feſthalten zu können, berief ſich Bonnet auf die Autorität von Leibnitz und nahm zwei Prinzipien an. Das erſte iſt das Geſetz der Continuität, vermöge welches der gegenwärtige Zuſtand jedes geſchaffenen Weſens ſeinen Grund hat in dem vorhergehenden Zuſtande, ſo wie der zukünftige Zuſtand durch den gegenwärtigen bedingt ſeyn wird, ſo daß in der Natur nichts ſprungweiſe geſchieht, Alles mit einander verbunden und unendlich abgeſtuft iſt, Alles ſeine Erklärung findet in präexiſtenten Keimen. Das zweite Princip, ein corollarium des erſten, iſt die beſtändige Vereinigung der Seelen mit organiſchen Körpern. Mittelſt dieſer beiden Principien ſuchte Bonnet den zukünftigen Zuſtand der Menſchen und Thiere zu beſtimmen. Den Thieren iſt beinahe die Hälfte der Palingeneſie gewidmet. Nach ſeiner Anſicht iſt das Thier nicht eigentlich und im vulgären Sinne des Wortes ein Thier; er ſchreibt ihm eine Seele zu, freilich nur eine virtuelle Seele, welche hienieden ſo viel wie erſtickt iſt, welche aber mit einem unvergänglichen Keime verbunden bleiben ſoll. Was wir von den Thieren ſehen und zerlegen, iſt nur eine Maske, welche die Perſon verbirgt, und nach Ablegung dieſer Maske, dieſes groben Körpers, an deſſen Statt ein ätheriſcher Körper angezogen wird, beginnt das Reich der Perfektibilität. Nachdem er die Quellen, die Mittel, die Gründe der Vervollkommnung

des Thieres aufgesucht und dessen zukünftiges Leben wahrscheinlich gemacht hat, legt er seine Ansichten über den zukünftigen Zustand des Menschen dar. Er ist ein gemischtes Wesen (être mixte), aus zwei Substanzen gebildet und bestimmt, als gemischtes Wesen fortzudauern nach diesem Leben. Seine Persönlichkeit haftet an seinem Gedächtniß, und sein Gedächtniß haftet am Gehirn, daher der Schöpfer im Kleinen in den irdischen Leib einen unverweslichen Leib hat einschließen können, welcher der unmittelbare Sitz der Seele ist (s. essai analytique cap. XXIV.). Sind aber diese philosophischen Beweise genügend und kann der Mensch bloß mit Hülfe seiner Vernunft zur Gewißheit des zukünftigen Lebens gelangen? Nein, nicht ganz und gar .. Daher Gott uns durch besondere Mittel Licht verschafft hat. Er selbst hat uns in Beziehung auf unseren künftigen Zustand in seinem Worte unterrichtet. Gott ist, und er hat in seiner eigenthümlichen Sprache, die man die Wunder nennt, die Absichten seiner Weisheit geoffenbart. — Die Natur, der Karakter und der Zweck der Wunder, die Prophezeiungen, die Grundlagen und die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Apostel, die Lehre des Erlösers, die Verbreitung des Evangeliums, der Fortschritt aller Individuen der Vollkommenheit entgegen, im Staate Gottes (cité de Dieu), das sind die hehren Gegenstände, welche der Verfasser erörtert. Wenn in dem genannten Werke die Psychologie von derjenigen Locke's und Condillac's wenig zu differiren scheint, wenn die Metaphysik sich auf Leibnitz'sche Principien stützt, so trägt doch das Ganze und das Einzelne der Lehrerörterung ein eigenthümliches Gepräge. Bonnet hat sich dadurch unter den Theologen, unter den Apologeten einen ausgezeichneten Platz erworben, und ungeachtet der gegenwärtigen Entwickelung der Apologetik behalten seine Untersuchungen einen bedeutenden Werth.

Die Palingenesie machte großes Aufsehen. Zwar faßten nicht alle Leser den Geist und die Abzweckung des Werkes, aber die Denker erklärten sich für befriedigt. Der berühmte Haller gab den Mitteln, welche sein Freund angewendet hatte, um die große Frage nach der Offenbarung vorzubereiten, seinen vollen Beifall. „Man sollte glauben", schreibt er ihm, „daß Sie ein Kunststück angewendet haben, um die Philosophen dahin zu bringen, daß sie Sie anhören. Ich bin entzückt von Ihrer Art, die Beweise für die Religion zu erörtern. Man liest Abbadie mit Erbauung, Sie wird man mit Vergnügen lesen." Ungefähr in denselben Ausdrücken sprach Euler sein Urtheil über die Palingenesie aus, indem er zugleich seine alten Einwürfe gegen die Theorie von der Präexistenz der Keime und von der physischen Ursache der Verschiedenheit unserer sinnlichen Empfindungen (sensations) wiederholte, schrieb er von Petersburg aus im Jahre 1770: „Ich habe überall die Gründlichkeit und Genauigkeit Ihrer Untersuchungen bewundert, besonders hat mich auf das Tiefste ergriffen die Art, wie Sie die Wahrheit der Offenbarung beweisen, die das Beste übertrifft, was ich bis jetzt über diesen Gegenstand gelesen habe." Voltaire dagegen, der von Ferney aus keine Gelegenheit versäumte, um scharfe Pfeile gegen die Genfer loszudrücken, meinte, bei Anlaß der Palingenesie sich seiner scherzhaften Laune überlassen zu müssen; die allgemeine Auferstehung erschien ihm als Träumerei; „ich kann diese Leute nicht ausstehen, welche diese Religion vertheidigen", sagte er eines Tages zu einem Manne, der Bonnet das Wort mittheilte. Dieser aber erntete für sein Werk den Lohn, an dem ihm am meisten gelegen war: es gelang ihm mehr als Einen, der in seinem Glauben wankend geworden, zu befestigen, mehr als eine verirrte Seele zur Wahrheit zurückzuführen. Unter den durch die Palingenesie bewirkten Bekehrungen ist die auffallendste die eines fremden Arztes, der an Bonnet Folgendes schrieb: „Ich zweifelte, und obschon meine Zweifel ehrlicher Art waren, so waren sie doch für mich die grausamste, die schrecklichste Qual. Der Grad von Gewißheit, den Sie in der Palingenesie der Göttlichkeit der Mission Christi und der Authentie des Zeugnisses seiner Apostel gegeben haben, hat mich zu dem Grade von Glück geführt, dessen eine mit dem Kothe eines vergänglichen Leibes vereinigte menschliche Seele theilhaftig werden kann. Ich verdanke Ihnen mehr als meinem Vater; er

hat mir das Leben gegeben, Sie machen mich glücklich.“ Bonnet antwortete mit seiner ihm eigenthümlichen Einfalt und Bescheidenheit: „So habe ich denn gelebt, da ich einen Menschen glücklich gemacht habe. Ich sage nicht recht, nicht ich habe Sie glücklich gemacht. Der Vater des Lichts hat durch meine schwache Stimme zu Ihrem Herzen gesprochen und Sie haben dieser Stimme Gehör gegeben, weil Ihr Herz gut war.“

Die philosophische Palingenesie war nicht bloß ein Produkt der Intelligenz, sie war der Ausdruck einer Seele. Alles, was dem Philosophen und dem Menschen eignet, edler Aufschwung des Geistes, analytisches und synthetisches Talent, Geduld in den Untersuchungen, Richtigkeit der Beobachtungen, Liebe zum Guten und zum Wahren, jedoch verbunden mit einer gewissen Kühnheit in Aufstellung von Hypothesen, Alles dieses zeigt sich in der Palingenesie. So gibt es in der Geschichte der Wissenschaften gewisse Werke, welche der wahrste Ausdruck einer Persönlichkeit sind und den Werth eines Testamentes, eines Bekenntnisses haben. Bonnet kam vom Jahre 1770 bis zu seinem Tode in verschiedenen Schriften und Briefen ohne Unterlaß auf seine Palingenesie als auf das Werk zurück, an dem seine Seele am meisten hing. In Voraussicht seines Todes, um seine Frau im Voraus darüber zu trösten, schrieb er drei „essais sur la vie à venir“, bestehend in Auszügen aus der Palingenesie. Darin gründet er sich immerfort auf die Autorität der Schrift und insbesondere auf den 1. Brief an die Korinthier. Der erste essai ist betitelt: „Vermuthungen über die Beibehaltung der Ideen nach dem Tode und über die Verknüpfung des gegenwärtigen Lebens mit dem zukünftigen“ (conjectures sur la conservation des idées après la mort et sur la liaison de la vie présente avec la vie à venir). Der zweite essai enthält „psychologische und moralische Betrachtungen über die Strafen im zukünftigen Leben“ (considérations psychologiques et morales sur les peines de la vie à venir), woraus unschwer zu erkennen ist, daß Bonnet die Ewigkeit der Strafen nicht annahm, in dem Sinne, den man gewöhnlich mit diesem Worte verbindet. „Die Strafen des anderen Lebens, sagt Bonnet, möchten eher als Heilmittel, denn als eigentliche Strafen anzusehen seyn. Denn ein weiser und guter Vater straft nur um zu bessern, zu vervollkommnen.“ Der dritte essai heißt: „Versuch einer psychologischen Lösung der Frage, ob die Menschen einander im künftigen Leben werden erkennen werden“ (tentative pour résoudre psychologiquement la question: si les hommes se reconnoitront les uns les autres dans la vie à venir). — Diese Frage ist eigentlich eine doppelte, denn, sollen sich die Menschen untereinander wieder erkennen, so muß jeder zuvor sich selbst wieder erkennen. Nun aber können wir uns selbst nicht wieder erkennen, es sey denn, daß wir die Erinnerung an unseren früheren Zustand beibehalten. Die Persönlichkeit haftet am Gedächtniß, und mehrere Thatsachen beweisen, daß das Gedächtniß einen physischen Sitz hat. Daher gibt es im verweslichen Gehirn ein unzerstörbares Organ, mit welchem die Seele verbunden bleibt, und dieses Organ wird — wie der Verfasser es anderswo gesagt hat — der Keim eines neuen Leibes seyn können, der bei der Auferstehung sich entwickeln wird, indem er die Eindrücke der ersten Oekonomie beibehält. Aus dem Bewußtseyn, das wir von uns selbst haben werden, folgert Bonnet aus Gründen der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Weisheit und der Angemessenheit, daß wir von unserem Nächsten ein Bewußtseyn haben werden. „Hienieden“, sagt er, „wird die Tugend oft unterdrückt und die Bösen triumphiren. Die göttliche Weisheit will, daß einst die Ordnung ihre Rechte wieder erhalte, und zwar unter den Augen des unterdrückten Gerechten und seiner schuldbeladenen Bedrücker.“ Diese Wiederherstellung, welche die Gerechtigkeit selbst ist, setzt also voraus, daß die Menschen sich untereinander wieder erkennen, mit vollem Bewußtseyn ihrer selbst die Urtheile der ewigen Gerechtigkeit anbeten werden.

Mit dem Nachdenken über religiöse und moralische Fragen war Bonnet im Verlaufe der Zeit immer wie vertrauter geworden. Je mehr er an Alter vorrückte, desto mehr trachtete er nach dem Einen, was noth thut. Die durch Beobachtung der Natur und der Menschen gefundene Wahrheit war für ihn nur eine Vorbereitung, eine

Anleitung zu den geoffenbarten Wahrheiten, und die einen wie die anderen ſtanden ſich in ſeinem Bewußtſeyn nicht entgegen, ſondern einigten ſich vollkommen. Keine Scheidung zwiſchen Vernunft und Glauben, keine Unvereinbarkeit zwiſchen Philoſophie und Religion. Die Zeugniſſe für dieſe ſeine Denkungsart ſind enthalten theils in ſeinem Briefwechſel mit Lavater und Moſes Mendelsſohn in Beziehung auf die Unterſuchung über die Beweiſe für das Chriſtenthum, theils in ſeinem langen, ſehr intereſſanten Briefwechſel mit Albr. v. Haller. Eine Zeit lang unterhielten ſich der Genfer Philoſoph und der Berner Phyſiolog faſt ausſchließlich über ihre dogmatiſchen Anſichten. Blos durch die Empfindlichkeit Haller's, der ungern Widerſpruch ertrug, nahmen dieſe frommen Unterhaltungen ein Ende (ſie ſind noch zur Zeit meiſtens ungedruckt, werden aber bald unter die Preſſe kommen). Haller ſtellte ſich hin als Vorkämpfer einer ſtürmiſchen Orthodoxie, während Bonnet ein ſanftes und gewinnendes Chriſtenthum vertrat. Haller war in ſeinen Anſichten ſyſtematiſch und exkluſiv, Bonnet tolerant und weitherzig; der eine erinnert an Boſſuet, der andere an Fénelon. Uebrigens begnügte ſich Bonnet nicht, bei jedem Anlaſſe von ſeinem Glauben Rechenſchaft zu geben und Beweiſe für das Chriſtenthum aufzuſtellen, er bemühte ſich, den Deismus, der daſſelbe entſtellt, und den Materialismus, der es läugnet, zu widerlegen. Die franzöſiſche Philoſophie des 18. Jahrhunderts war für Bonnet ein Gegenſtand des Abſcheus. Während der fünfundzwanzig letzten Jahre ſeines Lebens führte er beſtändig Krieg mit derſelben. Voltaire, der in dem benachbarten Ferney wohnte, flößte ihm die lebhafteſten Beſorgniſſe ein. Bonnet las die geringſten Broſchüren von Voltaire, wie ſie die Preſſe verließen, fällte ſein Urtheil darüber und beeilte ſich, die Freunde vor der Anſteckung durch das Gift von Ferney zu warnen und zu beſchützen. Obwohl er, was die Geſchichte Calas (ſ. den Art.) betrifft, das muthige Benehmen und die edle Ausdauer ſeines berühmten Nachbars lobte, ſo konnte er ihm doch weder ſeine Anſprüche auf Wiſſenſchaftlichkeit, noch ſeinen ſpöttiſchen Ton, noch ſeine Angriffe auf die Religion verzeihen. Die gegen Voltaire gerichteten Briefe Bonnet's, vollſtändig herausgegeben, würden eine Sammlung bilden, würdig eines Kritikers von Profeſſion. Der Styl derſelben iſt voll Leben, lichtvoll, mitunter beredt, oft ironiſch. Voltaire wird darin der Vielſchreiber (le polygraphe), der Mann von Ferney, der Graf von Tournay, der große Macher der Wenn und der Aber (le grand faiseur des si et des mais) genannt. Um nur ein minder frappantes Beiſpiel zu erwähnen, folgt hier eine Stelle aus einem Briefe (datirt Genthod 17. Septbr. 1764): „Ich habe dieſes philoſophiſche dictionnaire etwas durchgegangen. Es iſt die am meiſten mit Gift angefüllte Schrift des Vielſchreibers. Er hat die heilige Schrift nur deswegen geleſen, um ſie mit ſeinem Arſenik vermiſchen zu können. Er verſtümmelt oder entſtellt die heil. Schrift nach dem Belieben der Leidenſchaft, die ihn beherrſcht. Je älter er wird, deſto mehr verdoppelt er ſeine Angriffe. Montesquieu hat geſagt: „„Der Fromme und der Atheiſt reden immer von Religion; der eine ſpricht von dem, was er liebt, der andere von dem, was er fürchtet.““ Ich ſage keineswegs, das der Vielſchreiber Atheiſt ſey. Er iſt es nicht, er glaubt an Gott, weil er ſonſt ſich von der Exiſtenz der Welt nicht Rechenſchaft zu geben vermöchte. Allein er fürchtet das Chriſtenthum, wie der atheiſtiſche Libertiner den Theismus fürchtet. Er verrichtet gute Werke; ſind es aber nicht bisweilen ſchöne Werke? und iſt nicht zu fürchten, daß ſie ihren Lohn bereits erhalten haben?“ Einige Urtheile Bonnet's über Voltaire mögen wohl ſtreng ſeyn, aber niemals nimmt darin die Leidenſchaft die Stelle der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrheitsliebe ein.

Die anderen Philoſophen und Encyklopädiſten, Schüler von Voltaire, wurden durch die beredte Feder des ſcharfen Denkers nicht mehr geſchont als Voltaire. Die Schriften von Diderot, der Esprit von Helvetius, die philoſophiſche und politiſche Geſchichte von Raynal und ſo viele andere Schriften aus derſelben Schule, veranlaßten Bonnet zu Analyſen und Bemerkungen von treffender Wahrheit. Schon 1759 ſchrieb Bonnet betreffend die Encyklopädie und ihre Verfaſſer: „Es iſt kein Wunder, daß der Blitz auf die

Encyklopädie gefallen ist. Jupiter schlug einst die Titanen nieder, welche versucht hatten, ihn vom Throne zu stürzen. Menschen, welche es unternommen, das Universum an die Stelle Gottes zu setzen, und die mit lauter Stimme den Spinozismus verkündigen, — konnten solche Menschen sich schmeicheln, daß man sie ruhig ihr Werk fortsetzen ließe? Ich würde sie gerne fragen, ob sie wünschten, daß ihre Kammerdiener sich zu derselben Religion bekennten, wie sie?" Vom Jahre 1760 bis 1790 gewannen die Theorien der Encyklopädisten manche Anhänger und brachten ihre verderblichen Früchte. Bonnet, der die Erscheinungen im geselligen Leben mit eben so viel Eifer beobachtete, wie die moralischen und physischen Thatsachen, verhehlte sich keineswegs weder die Größe noch die Gefahren des Gewitters, welches über Frankreich und die benachbarten Länder auszubrechen im Begriffe war In einer Sprache, die eines Montesquieu würdig ist, theilt er die Resultate seines Nachdenkens und seiner Besorgnisse seinen Freunden mit, dem berühmten Publicisten Mallet-Dupan, dem gelehrten Bailly, Maire von Paris, Merian, de Saussure, der Gräfin von Stolberg. Die blutigen Excesse der französischen Revolution bestätigten nur zu sehr die Ahnungen des Philosophen. Doch erlebte er nicht mehr weder alle Zwischenfälle noch das Ende des düstern Drama's der Schreckenszeit. Am 20. Mai 1793 gab er seine reine Seele dem Gotte zurück, den er geliebt, dem er gedient hatte.

So war in seinem Leben und in seinen Schriften der Genfer Karl Bonnet. Dieser tugendhafte Philosoph, dem fast keine Wissenschaft fremd geblieben, hatte die Tage seines irdischen Lebens wohl benützt. Aus Geschmack von der großen Welt fern lebend, zurückgezogen in sein schönes Landgut bei Genthod, an den Ufern des Genfersee's, hatte er nicht mehr Reisen gemacht als Kant. Er hatte sich auf einen Ausflug nach dem Kanton Bern beschränkt, um seinen Freund Haller zu besuchen. Er führte das Stillleben des Denkers. Er unterhielt einen ununterbrochenen Briefwechsel mit Gelehrten und Ungelehrten, Staatsmännern, Liebhabern der Wissenschaft aus den verschiedensten Ländern. Groß war sein Ruf. Kein namhafter Fremder kam nach Genf ohne den Wunsch zu äußern, Bonnet kennen zu lernen. Als Psychologe hat Bonnet zwar den äußeren Sinnen eine große Rolle zugestanden, aber er ist nicht dabei stehen geblieben, er ist bis zur Seele durchgedrungen, er ist zu Gott gegangen. Sensualist im Ausgangspunkte, hat er im Ganzen die Sache des christlichen Spiritualismus vertheidigt. „Ergreifet das ewige Leben", so rief er am Schlusse der Palingenesie; diese beredten Worte sind der prägnante Ausdruck seines Lebens und seiner Lehre. Bonnet ist im 18. Jahrhundert ein Weiser gewesen.

Als Quellen über ihn nennen wir vor Allem die Collection complète des oeuvres de Charles Bonnet. Neuenburg 1779—1783. 8 Bände in 4°, 18 Bände in 8°. Außerdem: Mémoires sur la vie et les ouvrages de Charles Bonnet, von ihm selbst geschrieben in Form von Briefen an Albr. v. Haller, Trembley, de Saussure. — Copies de lettres de Charles Bonnet, an verschiedene Gelehrte. — Lettres de divers savants à Charles Bonnet, von 1740 bis 1792. Commerce epistolaire de Haller et de Bonnet. — Commerce epistolaire de Lavater, Moses (Mendelssohn) et Bonnet, in Bezug auf die Untersuchungen über die Beweise für das Christenthum. Alle bis jetzt genannten Werke sind bloß handschriftlich vorhanden auf der öffentlichen Bibliothek in Genf; sie sind für den vorstehenden Artikel benützt worden. — Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Charles Bonnet par Trembley. Bern. — Eloge historique de Charles Bonnet par H. B. de Saussure. — Charles Bonnet, de Genève, philosophe et naturaliste par Albert Lemoine. Paris. Durand. 1850. — Charles Bonnet, philosophe et naturaliste, sa vie et ses oeuvres vom Herzog von Caraman. Paris. Baton. 1859. — Dictionnaire des sciences philosophiques. Artikel „Bonnet". 2te Lieferung. Paris. Hachette. 1844. — Le XVIIIe siècle à l'étranger. Histoire de la littérature françoise dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV, jusqu'à la révolution françoise, par A.

Sayous. 2 Bde. Paris 1861. — Biographie universelle. V. 130. — Encyclopédie des gens du monde. III. 682. — Nouvelle biographie universelle par Didot. VI. 627. — France protestante par Haag. — Charles Bonnet, disciple de Montesquieu, par Ed. Humbert. Bibliothéque universelle, revue Suisse et étrangère. April 1858. Genf und Lauſanne. **Eduard Humbert**, Profeſſor in Genf.

Boquin, Peter (auch Bouquin), war zu Anfang des 16. Jahrhunderts in der Provinz Quienne geboren. Seine theologiſchen Studien machte er an der Univerſität Bourges, welche damals unter ihren Lehrern mehrere Anhänger der Reformation zählte, und erwarb ſich hier am 23. April 1539 den Doktorgrad. Dieſe Würde trug dazu bei, ihm Anſehen zu verſchaffen in dem Karmeliterorden, in welchen er getreten war, ſo daß er zum Prior gewählt wurde. Allein erfüllt von den neuen Lehren, welche er an der Univerſität kennen gelernt hatte, und durch das Studium der Bibel in ſeinen Ueberzeugungen befeſtigt, wurde es ihm auf die Länge unmöglich, der Stimme ſeines Gewiſſens Widerſtand zu leiſten. Er verließ das Kloſter und zugleich Frankreich 1541. Die erſten Monate brachte Boquin in Baſel zu. Seine Abſicht war, einen ſeiner ehemaligen Schüler, Andreas Maugier von Orleans, aufzuſuchen, damals Erzieher der Kinder des Herzogs von Pommern; vorher aber wollte er Luther und Melanchthon perſönlich kennen lernen, deren Ruhm um jene Zeit Europa erfüllte. Auf Zureden des letzteren verzichtete aber Boquin auf ſein anfängliches Vorhaben. Anſtatt ſeine Reiſe nach dem nördlichen Deutſchland fortzuſetzen, begab er ſich von Wittenberg nach Straßburg und nahm dort die durch den Abgang Calvin's erledigte Lehrſtelle ein, welche er mit Vorleſungen über den Brief an die Galater eröffnete. Aber Liebe zum Vaterlande, wo er einen baldigen Triumph des Evangeliums erhoffte, ſowie Anhänglichkeit an einen dort zurückgelaſſenen Bruder, auch Sehnſucht nach den dortigen Bibliotheken und reichen literariſchen Hülfsmitteln, führten ihn ſchon nach Kurzem nach Bourges zurück, wo er Hebräiſch und Exegeſe zu lehren anfing. Heßhus, ſein nachmaliger Heidelberger Gegner, hat ihn beſchuldigt, in's Kloſter zurückgekehrt zu ſeyn und dort abgeſchworen zu haben; aber das iſt entweder Irrthum oder Verläumdung. Boquin fand in Bourges eine Beſchützerin an der Königin von Navarra, welcher er eine Abhandlung: de necessitate et usu sacrarum literarum — widmete; ihrer Tochter Jeanne eine ſolche: de spirituali sponso Jesu-Christo. Die Königin ertheilte ihm nicht nur eine Penſion, ſondern ließ ihn auch mit Zuſtimmung des Erzbiſchofs zum Prediger an der Kathedrale ernennen. Als Heinrich II. das Herzogthum Berry ſeiner Schweſter Margarethe zuertheilte, wußte Boquin auch bei dieſer dem Evangelium nicht abholden Fürſtin ſich in der gleichen Gunſt zu erhalten, in welcher er bei ihrer Tante geſtanden hatte. Er widmete ihr ſeinen Traktat: de homine perfecto. Aber ſelbſt die Protektion der Tochter Franz I. vermochten Boquin nicht gegen Verfolgung zu ſchützen. Seine Feinde nöthigten ihn nicht nur, ſeine Entlaſſung zu nehmen, ſondern es drohten ihm ernſtere Gefahren von Seiten des Parlaments und des Erzbiſchofs von Bourges. Er ſuchte Rettung vor denſelben im J. 1555 durch eine zweite Flucht nach Straßburg, wo er nach längerem Zureden proviſoriſch die Stelle eines Predigers an der franzöſiſchen Kirche übernahm. Als der Kurfürſt Otto Heinrich von der Pfalz im J. 1557 ernſtlich das Reformationswerk in ſeinem Lande in die Hand nahm und die Univerſität Heidelberg durch eine Reform ihrer Verfaſſung, ſowie durch Neubeſetzung ihrer Lehrſtellen zum alten Glanz zu erheben ſuchte, wurde Boquin von ihm zur Bekleidung einer theologiſchen Profeſſur dorthin berufen und bekleidete dieſes Amt ſeitdem faſt zwanzig Jahre lang. Während dieſer Zeit war Boquin in alle Bewegungen mit verflochten, deren Schauplatz die pfälziſche Kirche unter Otto Heinrich und Friedrich III. wurde. Er hat ſeine Erlebniſſe theilweiſe ſelber erzählt in ſeiner Schrift: „de causis diuturnitatis controversiae de coena Domini" (1576). So war er mit Michael Diller, Casp. Olevian, Peter Dathen und Zachar. Urſinus im J. 1564 Theilnehmer des von Friedrich III. und dem Herzog Chriſtoph von Würtemberg zwiſchen reformirten und lutheriſchen Theologen veranſtalteten Reli-

gionsgespräches zu Maulbronn. Auch an dem Religionsgespräch zu Poissy soll er nach de Thou auf Verlangen des Königs von Navarra Theil genommen haben, und von den Händeln mit Heßhus und Ernst wurde er lebhaft mit berührt. Als nach dem Tode Friedrich's III, unter dessen lutherischem Sohne Ludwig im J. 1574 die reformirt gesinnten Theologen Heidelberg zu verlassen genöthigt wurden, mußte auch Boquin weichen. Er fand bald darauf eine Anstellung als Professor in Lausanne und wirkte dort, bis er 1582 eines plötzlichen Todes starb.

Außer den bisher angeführten verfaßte Boquin noch folgende Schriften: Defensio ad calumnias doctoris cujusdum Avii. 1558. — Theses de Coena Domini . . . in Academia Heidelbergensi propositae. 1560. — Examen libri quem D. Tilem. Heshusius nuper scripsit de praesentia corporis Christi in Coena Domini. 1561. — Exegesis divinae atque humanae *κοινωνίας*. 1561. — Justa defensio adv. injustam vim Heshusii et Villagagnonis de judicio P. Melanchthonis ad electorem palatinum misso de Coena Domini, 1562. — Canones quibus defenditur *διάνοια* in verbis Christi: hoc est corpus meum; item Adsertio ritus frangendi et in manus sumendi panis eucharistici. 1563. — De una et ea perpetua totius Christi praesentia in sua ecclesia peregre agente thesium sectiones XXV. 1565. — Adsertio veteris ac veri christianismi adversus novum et fictum Jesuitismum. 1576. — Apodeixis anti-christianismi, qua christianismum veram religionem, pharisaismum christianismo contrarium, papismum pharisaismo simillimum esse ostenditur. 1583. — Discours de la vie et de la mort de Frédéric, comte palatin. 1577. — Vergl. über Boquin: Melchioris Adami Vitae theologorum exterorum — Haag, la France protestante.

Hundeshagen.

Brant, Sebastian, dessen Name einer der berühmtesten in der Vorgeschichte der Reformationszeit ist, war im Jahre 1457 oder 1458 zu Straßburg geboren als der älteste Sohn eines Gastwirthes Diebolt Brant; er verlor den Vater schon, als er erst zehn Jahre alt war. Da es ihn auf die gelehrte Laufbahn trieb, bezog er, nur durch Privatunterricht vorbereitet (denn eine öffentliche Schule, die hiefür taugte, besaß damals seine Vaterstadt noch nicht), im J. 1475 die Universität zu Basel, die den strebsamen Jüngling wohl durch den Glanz und die Fülle ihrer ersten Blüthe anlocken durfte und ihn festhalten sollte auf Jahrzehende lang. Ein frisch pulsirendes Leben der Wissenschaft empfing und umgab ihn hier: abermals erwacht, der alte Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, aber hier und jetzt in solcher Wendung, daß es eigentlich ein Kampf gegen alle Scholastik war, und wesentlich damit verbunden, ja damit zusammenfallend, der neue Humanismus; über ihm Lehrer und ihm zur Seite Genossen der bedeutendsten Art, und neben dem allem in der schwungvoll betriebenen Buchdruckerei ein beständiger Anreiz zu schriftstellerischer Thätigkeit, einer Thätigkeit, zu der ihn schon frühzeitig auch das äußere Bedürfniß nöthigte. Brant wählte das Studium der Rechte und ward auch 1477 Baccalaureus in dieser Fakultät, nicht gerade mit Neigung: er zog es anfangs vor, sich freier und allgemeiner in der Litteratur, in Philosophie und Poesie umzuthun, und erst da er einsehen lernte, daß damit allein das Leben nicht zu führen und die Abfassung lateinischer Empfehlungsgedichte, womit ihn die Buchdrucker Basels gern ihre neu herausgegebenen Werke begleiten ließen, kein sicherer Erwerb sey, nahm er es ernstlicher mit der Jurisprudenz und erlangte im J. 1484 den Grad eines Licentiaten, 1489 den eines Doktors beider Rechte. Mit dieser bestimmteren Gestaltung des Berufes ist sichtlich auch ein volleres Behagen in die ganze Wirksamkeit Seb. Brant's gekommen: denn eher so als etwa daraus, daß er mit seiner Verehelichung im J. 1485 neue Bedrängniß über sich gezogen habe, wird die litterarische Fruchtbarkeit zu erklären seyn, womit er von nun an neben den rechtswissenschaftlichen Vorlesungen, die er hielt, ein Buch nach dem anderen schrieb und drucken ließ, und nun auch eigene Bücher und Bücher größeren Umfangs, nicht mehr bloß Vorreden und Schlußverse zu fremden Werken. Und es waren das theils, seinem Amte gemäß, juristische Arbeiten

auf Deutsch wie auf Lateinisch, theils auch, indem die alte Vorliebe keineswegs erstickt, sondern nur in Schranken gewiesen war, Arbeiten von dichterischer Art, diese mit Uebergewicht des Deutschen. In solcher Stellung und mit solchem Wirken hat Brant das Jahrhundert hier zu Basel voll ausgelebt: da erweckte in ihm eine Reise, auf der er Straßburg und die Brüder und noch die betagte Mutter und manchen Freund wiedersah, der ihn zurückwünschte, stärker als je den Zug nach der Stätte der Geburt und der Jugendjahre, und so heimisch er auch in Basel geworden, er bewarb sich in Straßburg um das erledigte Amt eines Syndikus und erhielt dasselbe, da außer seinem eigenen Ruhm noch die Verwendung Joh. Geiler's das Gesuch unterstützte, zu Anfang des Jahres 1501. Hier, in der Vaterstadt denn lebte er noch zwei Jahrzehende, immer noch litterarisch, mehr aber und bedeutender in seinem Amte thätig, von Kaiser Maximilian mit seinem Vertrauen und der Ernennung zum Rath beehrt, dann auch von der Stadt durch Erhebung zu ihrem Schreiber ausgezeichnet; er starb im Mai 1521.

Ueberblickt man aber die lange Reihe der Schriften, die den Namen Sebastian Brant's auf dem Titel tragen, sey es, daß er selbst sie verfaßt, sey es, daß er sie nur herausgegeben habe, man wird mit Ausnahme einer einzigen sonst keine darunter finden, die seinen Namen für längere Zeit oder gar für immer berühmt gemacht, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Litteratur und ein Anrecht auf Nennung auch in dieser Encyklopädie erworben hätte. Das Alles gilt nur von der einen, dem Narrenschiff von 1494.

Mit dem Ausgange des Mittelalters, mit der Zerrüttung all der bisherigen Verhältnisse in Staat und Kirche, in Sitte und Gesellschaft, die am empfindlichsten das Herz Europa's, Deutschland traf, war in die deutsche Litteratur ein vorwaltender satirischer Zug gekommen, ein Hang, alle Dinge dieser Welt und das Leben wie den Tod mit dem Lachen des Spottes, mit dem bittern Hohne der Ironie zu betrachten und darzustellen, und vornehmlich dieser Zug, der, einseitig verfolgt, stets von der Kunst abführen wird, trägt Schuld daran, daß damals auch die Litteratur, daß namentlich die Poesie so tief verfiel. Den stärksten Wiederhall nun, mit der vollsten Zusammenfassung all der bunt durch einander klingenden Töne, hat jene Zeitstimmung, wenn wir absehen von den Reimen und Bildern des Todtentanzes, in dem genannten Gedicht Seb. Brant's gefunden. Wohin der Dichter nur sein Auge lenkt, in beiden Geschlechtern, in allen Altern, in allen Ständen gewahrt er nichts als Narrheit: nach alttestamentlicher Weise aber ist ihm unterschiedlos sowohl der ein Narr, der von der göttlichen, als der von der menschlichen Weisheit abirrt, sowohl der Glaubens- und der Sittenlose, als der unkluge Thor; und wie es damals noch allgemeiner Sitte war als jetzt, daß die Leute zur Fastnacht als Narren verkleidet durch die Gassen liefen, und hie und da auch Sitte, daß man dabei einen Umzug mit einhergerollten Schiffen hielt, so erscheint ihm nun das ganze Leben wie eine große Fastnacht, und Narr auf Narr, Mensch auf Mensch wird vorgeführt, um in das Narrenschiff mit einzusitzen und auch nach Narragonien zu fahren. Sebastian Brant war aber deshalb so zum Wortführer seiner Zeit berufen, und es ward diese Dichtung unter all dem Vielen, das er geschrieben, deshalb das Gelungenste, weil in seinem ganzen eigenen Wesen und Thun Altes und Neues ebenso trümmerhaft durcheinander lagen, wie in der Welt außer ihm, und das Ergebniß der allgemeinen Zerrüttung und Fäulniß, eine unfertige, ruhelose, friedlose Gährung voraus in ihm selbst arbeitete. Wohl nahm der gewaltige Zug des Humanismus auch ihn mit sich fort, auch ihn erfüllte Bewunderung und Nacheiferung gegenüber dem klassischen Alterthum, und die meisten und treffendsten Sentenzen des Narrenschiffs und nicht wenige Beispiele, die er dazu bringt, rühren aus den alten Dichtern und Philosophen her, und wohl empfand sich auch er als ein Glied des Gelehrtenadels, den die Einführung des römischen Rechts gegründet und dem Adel der ritterlichen Geburt an die Seite gestellt, ja noch über denselben erhoben hatte: dennoch will er zugleich dem Volk und der Deutschheit nahe bleiben: die Erneuerung des Freidank, die er zwar später als das

Narrenſchiff, erſt im J. 1508 verfaßte, beweiſt uns, wie gut er auch die heimathlichen Quellen zu ſchätzen gewußt; die überwiegend größere Fülle ſeiner Anſchauungen und ſeine Hauptgedanken ſchöpft er doch aus der Gegenwart, aus dem, was unmittelbar und lebendig ihn umgab: Beiſpiel die vielen, bald bewußten, bald wohl auch unwillkürlichen Bezüge auf das damalige Baſel; ſein Deutſch, obwohl ſichtlich an der klaſſiſchen Latinität gebildet, iſt darum doch nicht ſo mit Ungelenkigkeit und bis zum Unverſtand latiniſirt, wie dicht vor ihm bei Niclas von Wyle und nach ihm bei Hutten, und ſo wenig rechnet er für ſein Gedicht bloß auf gelehrte Leſer, daß er ſogar auf ſolche rechnet, die nicht zu leſen verſtehen, und um ſolcher ganz ungelehrten willen es mit Bildern ſchmückt, deren Beſchauung das Leſen erſetzen könne: dieſelbe Rückſicht und Abſicht, wie ſonſt bei den offenen Bogen, die er zahlreich ausgehen ließ, mit Bildern und lateiniſchen oder deutſchen Verſen auf Zeitereigniſſe. So ſtellt nun das Narrenſchiff einen gleichmäßig wiederkehrenden Wechſel dar von Bild und Text, von maleriſcher und dann von dichteriſcher Schilderung und Betrachtung dieſer und dieſer Narrheit; freilich zerfällt dadurch das Gedicht in lauter zuſammenhangloſe Stücke, iſt nur wie ein Convolut von fliegenden Blättern jener Art, und ihre Anordnung geſchieht durchaus nach Zufall, ohne Plan: ſchwerlich aber wäre der Verfaſſer auch im Stande geweſen, den reichen mannigfaltigen Stoff mehr abzurunden und einheitlich als Ganzes zu geſtalten. Und wohl auch war Brant in Folge beider, ſeiner humaniſtiſchen Bildung und ſeines offenen theilnahmvollen Blickes in Zeit und Volk, nicht unberührt geblieben von den großen neuen Gedanken, die ſeit Huß und dem Basler Concil ſich immer lebhafter regten und immer weiter hinaus, immer tiefer griffen: er rügt ohne Scheu die Gebrechen in dem äußeren Leben der alten Kirche, den Unglauben und die Unſitte, denen ſie nicht ſteuert, die kindiſch verkehrte Gelehrſamkeit, die ja ihr nur dient: aber er ſcheut ſich, er hält zurück, wo es in dieſen Dingen auf das Innere und auf Höheres geht, ja er ſteht für das Alte mit ſtreithaftem Eifer ein, und wie er in lateiniſcher Dichtung die Jungfrau Maria und die Heiligen Roms überſchwänglich hat lobpreiſen mögen, ſo beklagt er im Narrenſchiff mit Zorn, wie St. Petri Schifflein ſchwanke, und ſchilt die Ketzer und ſieht von dem vielen Bücherdrucken auch nach dieſer Seite hin nur Unheil.

Wollen wir aber Sebaſt. Brant, gerade ihn beſonders, deshalb tadeln, daß er mit ſeinem Denken und Dichten ſo auf halbem Wege und inmitten ſeines Zeitalters ſtehen blieb und nicht die Kraft oder nicht den Muth beſaß, ihm vorauszueilen? Das iſt überall nur den Wenigſten und den Auserkorenen verliehen, und ihn mag noch eigens der Umſtand entſchuldigen, daß ſeine allernächſte Umgebung ſich nicht anders als er verhielt und ſie ſein Verhalten noch mitbeſtimmte. Der Gelehrtenkreis Baſels, die Profeſſoren ſeiner hohen Schule haben ſich noch, da die Reformation der Kirche bereits voll angebrochen war, mit zäher Beharrlichkeit gegen ſie geſträubt und ihr, die einen mit Bedenklichthun, die anderen mit offener Feindſchaft entgegengewirkt. Seine Zeitgenoſſen ſprach der Dichter, eben weil er ſo getreu den Sinn und die Stimmung der Mehrzahl ausſprach, auch im höchſten Grade an, und die Verehrung, ja Bewunderung, die ſie ihm ſeines Werkes wegen zollten, war ſo groß, daß ſie nachhaltig von ihnen ſich auf die folgenden Geſchlechter fortvererben und daſſelbe noch auf dieſe maßgebend wirken konnte. Nicht genug, daß auf die erſte Ausgabe von 1494 alſobald wiederholte neue, Originalausgaben hier in Baſel, Nachdrücke an anderen Orten kamen, die Theilnahme gab ſich vielleicht noch deutlicher in den mehrfachen Ueberarbeitungen, die das Gedicht immer noch zeit- und volksgemäßer machen ſollten, beſonders bezeichnend aber in der lateiniſchen Uebertragung kund, die Jakob Locher Philomuſus im J. 1497 davon fertigte: bezeichnend für Sebaſtian Brant, deſſen deutſche Reimverſe nur deshalb ſo leicht in lateiniſche Hexameter umzuſetzen waren und dazu reizten ſie umzuſetzen, weil hinter ihnen ſolch ein ſtarker und hell durchſcheinender Kern des Humanismus lag; bezeichnend für die Zeit, deren Gelehrte ein Erzeugniß der Litteratur viel beſſer zu würdigen wuß-

ten und es lieber genoſſen, wenn es in der Sprache ihrer Gelehrſamkeit ihnen dargeboten ward. Und während die Volksmäßigkeit, die gleichwohl dem Narrenſchiff mit innewohnte, es Geiler von Kaiſersberg angemeſſen erſcheinen ließ, im Jahre 1498 ſogar eine Reihe von Predigten daran anzuknüpfen, und im Jahre 1519 ganz am anderen Ende Deutſchlands, zu Roſtock, eine niederdeutſche Ueberſetzung gedruckt ward, trug die lateiniſche von Locher den Ruhm des Dichters noch weit über das deutſche Sprachgebiet hinaus, und es ward auf ihrem Grunde das Narrenſchiff 1501 noch einmal von Jodocus Badius Aſcenſius in lateiniſche Verſe gebracht, von Anderen ſchon ſeit 1497 wiederholendlich in's Franzöſiſche und in's Engliſche und noch im Jahre 1635 in's Niederländiſche.

Hier überall haben wir noch das Narrenſchiff ſelbſt in Umarbeitung, in Ueberſetzung, in homiletiſcher Commentirung vor uns: aber auch die freiere Nachbildung hat ſich ſeiner bemächtigt, um uns gleichfalls zu bezeugen, welchen Eindruck und Einfluß das Gedicht auf die Mitlebenden und noch die Späteren geübt. Eine Schrift z. B., welche zu Straßburg im J. 1497 die geiſtliche St. Urſula-Bruderſchaft veröffentlichte, „von S. Urſulen Schifflin", folgt unverkennbar in Bild und Wort dem erſt kurz vorher erſchienenen Narrenſchiffe, und noch entſchiedener ahmt Thomas Murner daſſelbe nach, der jüngere Landsmann Seb. Brant's: ſeine Narrenbeſchwörung, ſeine Schelmenzunft, theilweiſe auch noch ſein lutheriſcher Narr, ſind immer neue Nach- und Wiederklänge des Tones, den zuerſt Brant angeſchlagen, nur unhumaniſtiſcher und inhumaner: nicht bloß die Geſtaltung und äußere Einrichtung des Narrenſchiffes wiederholt ſich in der Narrenbeſchwörung und der Schelmenzunft, jenes Anhängen einer Einzelheit nach der andern an ein darübergeſetztes Bild und Sprichwort: auch die Grundſtimmung iſt weſentlich dieſelbe, und beſonders den Dingen der Kirche gegenüber derſelbe Sinn, nur eben Murneriſch vergröbert. Es würde jedoch zu weit abführen, wenn ich auch diejenigen Nachwirkungen des Gedichtes, die nicht ſo unmittelbar zu deſſen Bibliographie und nicht ſo zu der Biographie des Verfaſſers gehören, noch des ferneren alle verfolgen wollte: es genüge, daran zu erinnern, welch eine hervorſtechende Rolle die Geſtalt des Narren, d. h. die perſonificirte Thorheit und Unſitte und Gottloſigkeit in der Dichtkunſt, noch viel mehr aber in der zeichnenden Kunſt des ganzen 16. Jahrhunderts, in den Holzſchnitten z. B. von Hans Scheufelin und Hans Burgmaier ſpielt: es iſt Sebaſtian Brant, der ihr zuerſt und zumeiſt dieſen Stempel aufgedrückt hat.

Mit Gebühr erkennt auch unſere Zeit noch die geſchichtliche Bedeutung des Mannes an: unter den Einzelarbeiten über ihn hebe ich nur die Ausgabe des Narrenſchiffs durch den verſtorbenen Adam Walther Strobel (Quedlinburg u. Leipzig 1839) hervor, deren Verdienſt in der beigefügten Lebensbeſchreibung des Dichters und der Aufzählung ſeiner ſämmtlichen Werke beruht, namentlich aber die neuere durch Friedrich Zarncke (Leipz. 1854), die Alles, was zur Geſchichte dieſes ſeines Hauptwerkes und zu deſſen Verſtändniß und richtiger Würdigung gehört, mit Gelehrſamkeit und Geſchmack zuſammenſtellt und dafür als abſchließend darf betrachtet werden. **Wilh. Wackernagel.**

Breitinger, Johann Jakob, Antiſtes, einer der kraftvollſten Männer unter den Vorſtehern der zürcheriſchen Kirche, geboren in Zürich am 19. April 1575. Er bildet den Uebergang vom 16. in's 17. Jahrhundert, doch ſchließt er ſich möglichſt treu an ſeine Vorgänger, namentlich an Bullinger an, deſſen Lebenszeit noch ein halbes Jahr lang mit der ſeinigen zuſammenfiel und deſſen erhebendes Vorbild ihm in mancher Beziehung begeiſternd vorleuchtete. Schon im ſechsten Jahre durch den Tod des Vaters beraubt, der gleich manchen andern Gliedern der Familie Mitglied des großen Rathes geweſen, erhielt er ſeine Erziehung durch eine begabte, gottſelige Mutter und durch den Großoheim, welcher ihn den Studien widmete und ihm zunächſt zur Ermunterung ein Stipendium hiefür ſtiftete. Doch erweckte der junge Breitinger anfangs keine großen Erwartungen; nur langſam und mühſam ſich entwickelnd, zumal bei der mangelhaften Schuleinrichtung, fühlte er ſich ſo gedrückt, daß nur die Thränen der Mutter ihn abhielten

zu einem Handwerk überzugehen. Indeß gab er jetzt schon Proben eines energischen Karakters und machte nun nach erneutem Entschlusse bei den Studien zu beharren und bei verdoppelter Anstrengung außerordentliche Fortschritte. Im Jahre 1593 ging er zu weiterer Ausbildung nach Herborn, besuchte zunächst das Pädagogium daselbst, sodann die Hochschulen zu Marburg, Franecker, Leyden, Heidelberg, Basel; er erwarb sich die Freundschaft mancher ausgezeichneten Männer, mit denen ihn später die Dortrechter Synode wieder zusammen führte. Im Jahre 1596 zurückgekehrt, bestand er rühmlich die Prüfungen, vermählte sich 1597 mit der trefflichen Regula Thommann und erhielt die eben jetzt entstandene Filialpfarre Zumikon, als deren erster Pfarrer, später die von Albisrieden. Daneben bekleidete er damaliger Uebung gemäß eine Lehrstelle; eilf Jahre lang diente er als Klassenlehrer, auch als Leiter der Lateinschule; er wirkte zu deren Umgestaltung mit, schlug es aber seiner Bescheidenheit nach beharrlich aus über denjenigen gestellt zu werden, der einst sein Lehrer gewesen. Im Jahre 1605 ward ihm die Professur der Logik am Gymnasium zu Theil; er leistete hierin Vorzügliches. Nachdem er auf den Rath der Aerzte etliche Jahre sich des Predigens enthalten, ward ihm 1609 eine Frühpredigt am Großmünster übertragen, die er mit gesegnetem Erfolge besorgte, wiewohl sie ihm viel zu schaffen machte, so daß er längere Zeit in der vorhergehenden Nacht kein Auge schloß, wie er denn viel Furcht und Angst hinsichtlich des Predigens zu überwinden hatte und daher zeitlebens mit größtem Fleiße sich darauf vorbereitete. Qui ascendit cum horrore, descendit cum honore, war sein Wahlspruch. Seine Schematismen will er deshalb selbst nach seinem Ableben aufbehalten wissen, „damit die Nachkommen daran einen Spiegel haben, wie mit Furcht und Demuth, ja mit Angst und Schrecken die Alten auf die Kanzel getreten". In den Sommerferien des Jahres 1611 begleitete er einen jungen Züricher nach Genf und benutzte die Gelegenheit zu einem aufmunternden Besuche bei den im Wallis damals noch vorhandenen Protestanten. Inzwischen war in Zürich die Pest ausgebrochen; das Gerücht ging aus, er sey derselben feige entflohen; großer Unwille erhob sich wider ihn, wiewohl bei seiner Abreise noch keine Spur der Seuche vorhanden war. Doch die beste Widerlegung leistete er gleich nach seiner Rückkehr durch die That. Mit der größten Hingebung und völliger Unerschrockenheit wanderte er während dieser Schreckenszeit vom frühen Morgen bis tief in die Nacht aus einem Pesthause in das andere, überall zu dem Gottvertrauen ermahnend, von welchem er selbst beseelt war, und während Hunderte zu seiner Rechten und zu seiner Linken ein Raub des Todes wurden, in der Stadt und Umgebung gegen sechstausend Personen, blieb er, der am meisten wagte, völlig verschont. Ueber fünfzigtausend Menschen wurden im Gebiete Zürichs von der furchtbaren Seuche dahin gerafft. Dieser Heldenmuth Breitinger's fand gebührende Anerkennung. Nunmehr strebte man den bescheidenen Mann hervorzuziehen. Bald wurde ihm die theologische Professur angetragen, mit vollstem Zutrauen suchte man ihn zur Annahme zu bewegen; allein beharrlich schlug er sie aus, indem er sich einem so hohen Amte nicht gewachsen glaubte, obwohl die Aushülfe, die er später provisorisch leistete, hinreichend bewährte, wie sehr jenes Zutrauen der Behörde gegründet war. Eher war er geneigt die ebenfalls vakante Professur der Philosophie an der höheren Schule zu übernehmen. Doch kam die Kirchgemeinde zu St. Peter zuvor, indem sie ihn zu ihrem Pfarrer wählte; wie sehr sie ihn schätzte, gab sie ihm schon nach Jahresfrist auf's ehrenvollste kund. Im Jahre 1613 sah sich Breitinger von der Obrigkeit zu etlichen Gesprächen mit den Wiedertäufern im Gebiete Zürichs berufen, wobei er, wenngleich ohne den gewünschten Erfolg, im Falle war ebensowohl seine Ueberlegenheit wie seine unentwegliche Sanftmuth an den Tag zu legen. Sodann wurde er am 30. September 1613 vom großen Rathe zum Pfarrer am Großmünster erwählt und damit zum obersten Leiter der ganzen züricherischen Kirche, welche damals auch angränzende Gebiete umschloß; er trat in diejenige Stellung, für welche späterhin der Ausdruck „Antistes" gebräuchlich wurde, während Breitinger sich nie dieses Titels bediente. Hier war er ganz an seinem Platze und hatte Anlaß wäh-

rend des Zeitraumes von 32 Jahren mit eiserner Beharrlichkeit, gründlichstem Ernste und ausgezeichnetem Freimuth die segensreichste Wirksamkeit zu entfalten für die Erfrischung und Läuterung des kirchlichen wie des so innig damit verbundenen staatlichen Lebens. Er ist während dieser langen Dauer gleichsam die Seele alles edleren Strebens, der pflichttreue Wächter der Kirche, der belebende Geist auf allen Punkten des ihn umgebenden Kreises, immer wachsam für die Ehre Gottes, voll Aufopferung für die Gemeinde, stets kampffertig wider Alles, was ihre Sitten zu beflecken drohte, damit sie nicht bloß an's Evangelium glauben, sondern wahrhaft als Volk Gottes auch demgemäß leben möge. Der in diesem Zeitraum fast überall in der protestantischen Welt eintretenden geistlichen und sittlichen Erschlaffung, welche dem kräftigen Aufschwung des Jahrhunderts der Reformation nachfolgte, stellt er sich, belebt von ächt evangelischem Lebensernste, mannhaft entgegen, und wenn er auch im Großen und Ganzen weder einen allgemeinen Umschwung noch eine Aenderung der Zeitströmung zu bewirken vermochte im Gegensatze zu dem Zuge und Geiste seines Zeitalters, so gelang ihm doch Großes in der ihm angewiesenen Stellung und weit über seine nächste Amtswirksamkeit hinaus. War es auch ein mühseliges Lebenswerk, das mitunter als kleinlich erscheinen kann, so gewinnt immerhin auch das Einzelne im Zusammenhang mit dem Ernste seines gesammten Strebens eine höhere Bedeutung.

Die unverbrüchliche Treue in der Erfüllung seiner nächstliegenden Pflichten gab ihm den festen Halt nach allen Seiten hin. Seine *Predigten*, von heiligem Ernst durchdrungen und zugleich ansprechend, klar und einfach, aber körnig machten einen gewaltigen Eindruck, dem man sich nicht leicht entziehen konnte. Ueberflüssiges, vollends bloße Redensarten gestattete er sich nie. Man fühlte es ihm ab, daß es ihm bei seinem Bestrafen, Ermahnen, Zurechtweisen stets um die Sache zu thun war. Selbst bei sehr schwierigen Punkten bewährte sich sein großes Talent volksthümlicher Rede. Ein Beispiel, das uns auch sonst karakteristisch erscheint, finden wir in seinen Predigten über das *Vaterunser*: „Das Fürnehmste, daran sich unsere Vernunft stoßen will, ist das: wie doch Gottes Wille sey, wenn in der Welt Böses vorgeht; wenn der böse Mensch thut, was Gott heiter verboten hat. Aber hier müssen wir wissen, daß etwas ist an der Sünde, welches nicht die Sünde ist, und dasselbige ist Gottes Wille. Gottes Allmacht und Weisheit ist übergroß, daß das Allerkrümmste, so ferne es geleitet wird durch Gotttes Willen, sich ziehen muß in die Gräde, daß es doch krumm, bös, sünd- und sträflich bleibe . . . Und ist gewißlich, wenn es nicht gut wäre, daß Böses wäre, das Böse geschehen würde nimmermehr. Das Böse ist nicht gut, und wird nicht gut; dennoch ist gut, daß Böses sey. Denn Gott ist so weise und so allmächtig, daß er aus Bösem kann Gutes machen und doch das Böse bös bleiben lassen, und ist von einem Alten recht geredt zu einem Gottlosen: wenn du nicht willst, daß Gottes Wille geschehe *von* dir, so wird Gottes Wille geschehen *an* dir!“ — Als *Seelsorger* war er unermüdet; mit scharfer Auffassung der Zustände Anderer verband er große Milde und Besonnenheit; insbesondere zeigte er für Geisteskranke ein zu jenen Zeiten ungewohntes, feines psychologisches Verständniß und ein Geschick in der Behandlung, das weit über die gewöhnliche Einsicht seiner Zeit, ja selbst späterer Perioden hinausging. In der Pflege der Kranken, deren er sich tagtäglich mit Wort und That auf's Treueste annahm, wurde er von seiner Gattin auf's Sorgsamste unterstützt. Mit größtem Nachdruck verfocht er gewissenhafte Verwendung der Stiftungen für Solche, während er dem Gassenbettel unerbittlich entgegentrat. Auch darin erwies er sich als ächter Pastor, daß, wie er selbst in thatkräftiger, emsiger Liebeserweisung Allen voranging, er immer wieder auch Andere hiezu anzuregen wußte. Sein Haus war fortwährend eine Zufluchtsstätte der Armen, Trostbedürftigen und Nothleidenden jeder Art, insbesondere nahm er sich bedrängter und *vertriebener* Glaubensbrüder, deren es in jenen Zeiten so viele gab, auf's Vielfältigste an; Schaaren von solchen fanden bei ihm längere Zeit ihre Herberge, sowie Belehrung, Trost und Erquickung für ihre Herzen. Dazu gab 1620 der Veltliner Mord,

ſodann die Verheerung in Bünden, ferner die Kriegsnoth in Schwaben, Böhmen, Pfalz, Elſaß, Würtemberg immer auf's Neue reichlichen Anlaß. Eine Menge von Flüchtigen trieb die Drangſal und das Elend des dreißigjährigen Krieges zu verſchiedenen Zeiten in die Schweiz. Lutheranern, Reformirten, römiſch Katholiſchen, Allen ließ er ſeine Liebe und Fürſorge angedeihen. Bei dem ſtets erneuerten und immer verſchärften Streben der römiſch Katholiſchen, überall, wo immer möglich, eine Gegenreformation durchzuſetzen, unterzog er ſich den ſchwierigſten und verdrießlichſten Verwendungen zu Gunſten der Evangeliſchen insbeſondere im Thurgau, Rheinthal, Toggenburg, um ſie gegen Unterdrückung von Seiten der Landes- oder Gerichtsherren, zumal der Biſchöfe von Conſtanz, ſowie der Aebte von St. Gallen, in Schutz zu nehmen. Auf's Eindringlichſte bemühte er ſich wiederholt den Geſandten der reformirten Kantone die kräftige Beſchirmung derſelben an's Herz zu legen. Freilich war er deshalb den Drohungen der Widerſacher ausgeſetzt; man glaubte ſogar ſein Leben in Gefahr, als er bei Anlaß einer Badekur in dem katholiſchen Städtchen Baden (im Aargau) in einer benachbarten Ortſchaft einen früher Proteſtant geweſenen Minoriten zum Rücktritt in die evangeliſche Kirche zu bewegen vermochte.

Was ihn überhaupt am meiſten auszeichnet, iſt ſeine Stellung zur Obrigkeit, die er gemäß der Reformation, bei welcher man ſich entſchloſſen hatte dem Worte Gottes als der Richtſchnur in allen Dingen ſich zu unterziehen, als erſter Diener und Verkündiger des göttlichen Wortes in allen wichtigern Angelegenheiten zu berathen hatte. Nicht ſelbſt den Staat regieren wollte er; er wußte ſtets vor dieſer Klippe ſich durchaus zu hüten; aber mit der furchtloſen Freimüthigkeit, welche Gottesfurcht, Pflichtgefühl und Vaterlandsliebe ihm einflößte, ertheilte er ihr ungeſcheut ſeine Rathſchläge und Zurechtweiſungen, vor Abwegen warnend, die Mißbräuche rügend. Dabei ließ er es jedoch an der ſchuldigen Ehrerbietung und wahrhaften Treue an der Obrigkeit nicht fehlen. Während er die Sünden und Ungebührlichkeiten der Vornehmen und Mächtigen, wie ſie beſonders im Gefolge ihrer immer zunehmend ariſtokratiſchen Haltung ſich einſchlichen, auf's Entſchiedenſte züchtigte, wo ſonſt niemand es wagte, hielt er die leicht reizbare, öfter unzufriedene Bürgerſchaft, ſo lange er lebte, von Auflehnung auch gegen ſchwache oder ſaumſelige Regenten ab.

Zu den ſchon von Zwingli aufgeſtellten und ſeit den Tagen der Reformation feſtgehaltenen Grundſätzen des erneuerten Staatslebens gehörte es, der fremden Bündniſſe ſammt den Gewinn und Ruhm verheißenden, aber Leib und Seele verderbenden ausländiſchen Kriegsdienſten ſich zu enthalten. Indeß gab es immer neue Lockungen. Die Zeiten ſchienen anders geworden; Zürich wankte. Schon 1613 und 1614 kam Breitinger in den Fall vor einem Bündniß mit Frankreich, ſodann mit Venedig als einer Quelle neuen Unheils zu warnen, doch vergebens. Nachdem der Erfolg ſeine Warnungen gerechtfertigt hatte, erneute er dieſelben auf's Ernſtlichſte, als 1630 das Bündniß mit Frankreich auf's Neue in Frage kam. „Warum ſollen wir, fragte er, uns an das Schickſal eines fremden Reiches ketten?“ Er ſetzte es durch, daß dem Botſchafter Frankreichs verwehrt wurde, bleibend ſeinen Wohnſitz in Zürich zu nehmen, da er mit Recht deſſen verderblichen Einfluß auf Sitten und Geſinnung befürchtete. Ebenſo entſchieden mißrieth er die von Guſtav Adolf 1631 verlangte Verbindung mit Schweden, da ein kriegeriſcher Conflikt mit den katholiſchen Miteidgenoſſen ſammt all dem Unheil des dreißigjährigen Krieges davon zu erwarten war. Er ſelbſt erhielt den keineswegs leichten Auftrag mit dem ſchwediſchen Geſandten, der ein beſonderes Vertrauen zu ihm hegte, in Königsfelden darüber zu verhandeln. Er ſtützte ſich dabei auf den einfach klaren Grundſatz, „daß die Schweiz und insbeſondere Parteien der Schweizer, einer noch ſo freundlich ſich darbietenden fremden Macht ſich niemals in die Arme werfen dürfen“, und entledigte ſich ſeiner Miſſion in ſolcher Weiſe, daß er in der Hochachtung des Geſandten ſtieg und ehrenvoll mit dem Bildniß des Königs beſchenkt ward.

Doch weit ſchwerere Proben des Muthes und der Feſtigkeit hatte Breitinger abzu-

legen bei der Bekämpfung innerer Fäulniß des Staatslebens. Hiefür machte er zum öftern und mit voller Kraft von dem Rechte Gebrauch, das den Predigern nach der Schlacht bei Kappel (1531) eingeräumt worden, mit ihren Anliegen persönlich vor den Rath zu treten, und falls dies nichts fruchte, von der Kanzel zu rügen, was dem Worte Gottes zuwider laufe. Manche Verderbnisse in der Regierung erweckten im Jahre 1622 eine gefährliche Mißstimmung in der Bürgerschaft. Vorerst in vertraulicher Besprechung stellte Breitinger dem Rathe das Unheil vor. Nach Ermordung der Reformirten im Veltlin habe man Bünden viel zu lau unterstützt. „Immer Rath und keine That! Dies, sprach er, erzeugt bei den Bürgern bedenkliche Unzufriedenheit; die Obrigkeit vergibt ihrer Achtung beim Volke durch die Veränderlichkeit ihrer Beschlüsse. Wie wenig wird der Eid auf den geschworenen Brief gehalten (mit Bezug auf Bewerbung um Aemter)! Damit, daß sich's die in den Räthen einander verzeihen, ist's nicht gethan. Frage sich jeder, wie er an seinen und der Seinigen Nutzen, wie er an sein Amt gekommen!“ Eben darauf wies er auch in Predigten hin. Er fand Widerspruch, doch überwiegend Beifall. Rathsglieder erhielten den Auftrag mit ihm und einem seiner Collegen eine „Reformation“ zu entwerfen. Allein die beiden Geistlichen erklärten: „In des Regiments politische Händel und Aemter wollen wir uns nicht einlassen und verdächtigt werden, als ob wir uns in Dinge mischen, die nicht unsers Berufes seyen;“ an christlichen Satzungen, setzten sie hinzu, fehle es in Zürich nicht, nur an deren Handhabung. Noch trat keine dauernde Besserung ein ungeachtet seiner erneuten Bemühung. Endlich wurde zum Schutz gegen die Umtriebe auf sein beharrliches Andringen die geheime Abstimmung in den Räthen eingeführt. Bei fortgehender Bestechlichkeit aber trat er 1632 in einer Predigt über den Landpfleger Felix (Apgeschichte 24, 26. 27.) all den Untugenden der Regenten auf's Schärfste entgegen. Drohend lud man ihn vor. Ruhig hörte er die ungnädigen Worte der Erbitterten an und forderte statt der Vertheidigung die Rathsherrn auf, sich, wann sie nach Hause kommen, vor ihre Silberschränke zu stellen und sich zu fragen, bei welchem Anlaß sie dieses oder jenes Stück bekommen haben, kurz er wußte ihnen so an's Gewissen zu reden, daß die Gereizten beschämt verstummten und ihm erneute Hochachtung von Seiten aller Redlichen bezeugt ward. Die kostbaren Geschenke, die durch „Schmeichler und Tellerschlecker“ bei allen Anlässen für Hochstehende erschlichen wurden und dadurch für den Mittelstand zur unleidlichen Plage geworden, verbat er sich selbst und drang endlich mit ihrer Abschaffung durch. Unerschütterlich arbeitete er mit Muth und Nachdruck in eben dem Sinne fort bis in seine letzten Lebensjahre. Daß er auftreten durfte als ein Mann, der jederzeit bereit war Alles einzusetzen, ja auch das Aeußerste zu bestehen, dies gab ihm so große Ueberlegenheit gegenüber den Wankenden, insbesondere auch den zu französischen Sitten und Unsitten jener Zeit sich Hinneigenden. Von welchem Geiste er dabei beseelt war, zeigt folgende Aeußerung: „Euch, meine lieben Herren, sey doch unverhalten, daß es euch, mich abzuschrecken von Erstattung meiner Pflichten, schlecht unmöglich seyn werde. Ihr möget es zwar versuchen und erlangen von denen, die in ihrem Herzen unversichert sind eines ordentlichen Berufs und deshalben auch nicht empfinden einen göttlichen, unüberwindlichen Beistand. An mir aber gewinnt ihr nichts; denn ich bin dessen beredt, wann es je Gott verhängen thäte, daß ich von meines Berufes und desselben Verrichtung wegen sollte lassen müssen die Pfrund (d. h. die Pfarrstelle), das Vaterland, auch gar das Leben, mir doch dasselbige bringen würde weder Schmerzen noch Noth, aber wohl denjenigen, die dessen ein Ursach wären.“

Mit derselben Entschlossenheit und unermüdlichem Aufbieten aller innern Kraft wandte er sich der Hebung des sittlichen Lebens im Einzelnen zu, um „den alten Sauerteig“, dessen nur allzuviel vom Pabstthum her noch zurück geblieben, auszufegen. Besonders lag ihm die Heilighaltung des Sonntags am Herzen. So wurden auf seinen Betrieb die Hochzeiten auf die Werktage verlegt, regelmäßige, sonntägliche Kinderlehren eingerichtet, die Sittenzucht verschärft, die Kirchweihen, an denen von Alters her viele

Unfugen geduldet worden, in Bet- und Faſttage umgewandelt, wenn auch in evangeliſch freier Haltung. Es ward damit der Grund gelegt zur Feier der ſchweizeriſchen Bettage. Als einſt eine holländiſche Gauklerbande eine Woche lang entgegen der zürcheriſchen Ordnung ihre Aufführungen gehalten und ſelbſt am Sonntag ihre Vorſtellung geben wollte, zog Breitinger auf der Kanzel das Mandat der Regierung aus dem Buſen, worin alles Derartige als „evangeliſchen Leuten ungeziemend“ verboten war, las es ab mit kurzen einſchneidenden Bemerkungen und führte den Hörern ſo eindringlich zu Gemüth, wie ſolche Leichtfertigkeit insbeſondere ſich nicht gebühre, während die Glaubensbrüder von Spaniern, Koſaken, Kroaten ꝛc. gepeinigt werden, daß die Behörde für gut fand noch vor Abend die Seiltänzer wegziehen zu laſſen, mochten dieſe immerhin ihrem Aerger darüber Luft machen durch die Aeußerung: „in den Reichsſtädten ſey die Obrigkeit Meiſter; ſie hätten vermeint, in Zürich wäre dem auch alſo; nun ſehen ſie aber, da ſey niemand Meiſter als ein einziger Pfaffe“. Ebenſo bewirkte er nach dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges, nicht für alle Zeiten, ſondern ſpeziell wegen der ſchweren Leiden der deutſchen und böhmiſchen Glaubensgenoſſen die Schließung der Zunfthäuſer an den Sonntagen. So trug er vielfältig das Seinige dazu bei, daß um die Mitte des Jahrhunderts in Zürich und deſſen Umgebung die ſittlichen Zuſtände weſentlich anders waren, als diejenigen, welche z. B. Spener in Deutſchland vorfand. Insbeſondere ließ er ſich auch die Ueberwachung der Geiſtlichkeit in Bezug auf ihre ſittliche Haltung wie auf ihre Amtsführung, ſeiner Stellung als Leiter derſelben gemäß, ernſtlich angelegen ſeyn, wozu die Cenſuren an den halbjährlichen Synoden den geeigneten Anlaß boten. Damit man ſich vom Studium wie vom Vortrage der Landgeiſtlichen genau des Nähern überzeugen könne, traf er die Anordnung, daß je bei einer Synode vier derſelben in den vier Pfarrkirchen der Stadt zu predigen hatten. Mit kräftig eindringenden Mahnworten eröffnete er die Synoden; eine Fülle von paſtoraler Weisheit und heilſamer Anregung birgt ſich in dieſen ſeinen Anſprachen. Hier hielt er ſeinen Standesgenoſſen z. B. vor: wie es zur Verkleinerung ihres Amtes diene, daß fromme, ehrenwerthe Leute die Ueberzeugung hegen, wer etwas auf die Prediger halten wolle, dürfe nicht viel Bekanntſchaft mit ihnen machen; wie den Leuten die Prediger verleiden, die man auf der Kanzel ſo ſchön reden höre, aber daneben nicht ſehe darnach leben. Da legte er ihnen des Näheren an's Herz: kein Diener der Kirche möge in irgend einem Menſchen eine Andacht erwecken, er ſey denn zuvor ſelbſt andächtig; keiner werde einem Andern in's Herz reden, er rede denn aus dem Herzen. Ein ander Mal verſicherte er ſie, er könne in Wahrheit ſagen, er habe zwar viele treffliche Profeſſoren zu ſeinen akademiſchen Lehrern gehabt, aber noch Mehreres und Lieberes von denen gelernt, die er von der Kanzel gelehrt, insbeſondere in Hinſicht auf erbauliche, natürliche Auslegung der Bibel, anmuthigen, herzlichen Troſt ꝛc. Dann wieder ermuntert er aber auch als Mann der Wiſſenſchaft die Amtsbrüder eben ſo eindringlich zu wiſſenſchaftlichen Studien, und zwar nicht bloß zu ſolider Exegeſe, ſondern auch zum Studium der Philologie, Philoſophie, Kirchengeſchichte u. dergl.

Alles dieſes und ſo viel anderes Derartige, was ſich noch aufzählen ließe, athmet bei ihm wahrhaft ſittlichen Lebensernſt innerhalb der Schranken eines freilich kleinen Staates, doch im Sinne evangeliſcher Freiheit und Lauterkeit, allezeit mit klarer, ſcharf beſtimmter Begründung aus Gottes Wort. War gleich in ſeiner Frömmigkeit das Moment der tiefen Ehrfurcht vor dem allheiligen Gotte überwiegend, ſo finden wir doch daneben Züge genug, aus denen deutlich hervorleuchtet, wie er ein fröhliches Gemüth hatte, das zu harmloſer Heiterkeit gar wohl geneigt war. Leere Ceremonien, bloße Formalitäten, alles gemachte Weſen, insbeſondere prunkende oder bloß formelle Ehrenbezeugungen verachtete er gründlich, während der Zug der Zeit immer mehr dergleichen mit ſich brachte. Er ſchlug es aus, Doktor der Theologie zu werden, was man ihm in Holland von Seiten der General-Staaten anbot, indem dies bei den Zürichern nicht üblich ſey, etwa Solche ausgenommen, die im Auslande eine Profeſſur übernehmen. Ein feiner Zug

von Ironie ſtand ihm dabei wohl. Aufrichtige Herzlichkeit gibt ſich vielfach kund in ſeinem Verhalten gegen Hohe und Niedere. Eine ausgezeichnete Gattin, die ſich, gleich einer Anverwandten, ganz im Geiſte ihres Mannes ein bleibendes Denkmal ihrer Freigebigkeit für die Förderung des Gottesreiches in der Züricher Kirche geſtiftet hat, das bis auf die Gegenwart fortwirkt, und mit der er durchaus im vollſten Einklange leben konnte, war ganz geeignet die edeln Eigenſchaften ſeines Karakters zu verklären. Blieb auch die Ehe zu ſeinem Schmerze kinderlos, ſo wußte er ſelbſt bei dieſer Entbehrung ſich völlig zu beruhigen, da er von Anfang ſich erbeten habe, daß Gott ihm entweder fromme oder keine Kinder beſcheere. Nach einem Wittwerſtande von eilf Jahren ſah ſich Breitinger von bedeutenden Körperleiden beſchwert und erlag einem zum dritten Mal ſich erneuernden Schlaganfall, als er eben aus der Kirche kam. „Bleibe bei mir, bat er ſeinen Collegen; denn ich ſpüre, daß der Herr Gott etwas Anderes mit mir vor hat.“ Friedevoll verſchied er nach ſechs Tagen am 1. April 1645 im ſiebzigſten Lebensjahre. Seine letzten Worte waren: „Wir leben oder wir ſterben, ſo ſind wir des Herrn!“

Nicht bloß in Zürich und für die damals an dieſes zunächſt ſich anſchließenden Kirchen der öſtlichen Schweiz war er der oft erkorene Rathgeber, auch auf weitere Kreiſe erſtreckte ſich ſein Einfluß. Sein Briefwechſel ſetzte ihn mit der ganzen reformirten Schweiz, wie mit Deutſchland, Holland, England, Frankreich, Italien in Verbindung und reichte ſelbſt bis nach Conſtantinopel. Insbeſondere half er in den Jahren 1616 bis 1618 durch mehrere Mahnſchreiben zur Erledigung der in Bern zwiſchen den Profeſſoren und den Pfarrern ausgebrochenen Entzweiung, die ihren etwas verdeckten Grund darin hatte, daß etliche der erſtern bei ihrer Hinneigung zum Arminianismus ihren Einfluß auf die Studirenden möglichſt auszudehnen ſtrebten.

Was aber Breitinger's Namen überhaupt in der Ferne am bekannteſten gemacht hat, iſt ſeine Betheiligung an der ſpäterhin ſo vielfach ungünſtig beurtheilten Synode zu Dortrecht, über deren Bedeutung die Artikel: Dortrechter Synode, Arminianismus, Holland, Episcopius nachgeſehen werden mögen. Hier kann es nur darum zu thun ſeyn, was Breitinger ſpeziell betrifft, noch zu erwähnen. Vor Allem iſt zu bemerken, daß anfangs keine Geneigtheit bei ihm vorhanden war der Einladung aus Holland zu entſprechen. In dieſem Sinne iſt das beachtenswerthe erſte „Bedenken“ der zürcheriſchen Geiſtlichen an ihre Obrigkeit abgefaßt. Man habe, ſagt daſſelbe, ſeit dem erfolgloſen Marburger Geſpräch wiederholt erfahren, wie ſolche Zuſammenkünfte, die zu Behandlung theologiſcher Streitfragen veranſtaltet werden, die Gemüther nur noch mehr verbittern und ſtatt die Zerwürfniſſe zu beſeitigen, neue gebären, daher von Zürich die Betheiligung daran insgemein ſey abgeſchlagen worden. Nur die lebhafte Theilnahme am Schickſal der niederländiſchen Schweſterrepublik, die um des reformirten Glaubens willen vier Jahrzehnte hindurch ſoviel erlitten und nun in ihrer Exiſtenz durch die Volkstumulte ꝛc. bedroht ſchien, ſowie das Andringen des holländiſchen Geſandten Peter von Brederode vermochte endlich den Rath die Beſchickung dieſer Synode zu beſchließen. Breitinger ſah ſich zu der, wie man ſich nicht verhehlte, ſehr ſchwierigen und mühſamen Aufgabe erkoren. Völlig überzeugt von der Schriftgemäßheit der ſtrengen Prädeſtinationslehre, war er freilich ganz geeignet, an einer Synode Theil zu nehmen, bei der es keineswegs die Meinung hatte, die Remonſtranten als gleichberechtigt zuzulaſſen, ſondern ſie zu verhören und über ihre abweichenden Sätze das Urtheil zu ſprechen. So ſehr ſtand ihm gleichwie ſeinen Amtsbrüdern feſt, der reformirte Lehrbegriff ſey in ſeiner bisherigen Ausprägung ſammt allen Conſequenzen feſtzuhalten, daß die Inſtruktion, die ihm mitgegeben wurde, zu keinen Neuerungen Hand zu bieten, ihm nur willkommen ſeyn konnte. Weder ihm noch Andern auch unter den einſichtigſten Synodalen war es gegeben, ſich auf die Frage einzulaſſen, ob etwa das reformatoriſche Princip eine Umbildung der Lehrweiſe zuließe, bei der die von den Remonſtranten gewünſchte Berichtigung oder Ermäßigung zuläſſig wäre. Vielmehr ſind die in Zürich zur Beantwortung

der fünf Streitpunkte aufgeſetzten Aphorismi, welche nach Dortrecht mitgenommen wurden, mit den nachherigen canones Dordraceni ganz übereinſtimmend. Auch Breitingern erſchienen daher, wie ſeine Berichte zeigen, die Arminianer alsbald als „ehrgeizige Leute, in zweideutigen Redensarten geübt und ſo hartnäckig, daß man wenig an ihnen ausrichten werde, die ſich aus Allem, was in dieſen Landen von Sekten vorhanden oder ſonſt unſerer chriſtlichen Religion zuwider ſey, einen großen Anhang gemacht". Unſägliches Unheil ſieht er im Gefolge dieſer Irrlehren. Daß ihre weltlichen Gönner, wie Oldenbarneveld und Grotius, „wegen großer Untreue und Verrath" gefangen geſetzt, ihre geiſtlichen Häupter zum Theil auf der Flucht ſeyen, hat für ihn nichts Anſtößiges. Ihr ſtandhaftes Beharren kommt ihm vor als ränkevolles Widerſtreben einer ſtörriſchen Partei, welche ganz allein durch ihre Schuld muthwillig den Kirchenfrieden zerreiße. Um ſo mehr bewundert er die Haltung der Synode, ihre Würde und Mäßigung. „Bei ſo erſtaunlicher Gelehrſamkeit, meint er, ſey da ſoviel frommes Seufzen und Beten für Schutz der Orthodoxie und ſoviel Beſcheidenheit und Mäßigung und aufrichtige Liebe gegen die andere Partei, daß der heilige Geiſt entweder dieſem Concilium oder dann überall keinem beiſtehen zu müſſen ſcheine." „Unglaublich, meldet er fernerhin, ſey die Geduld der Synode, aber alle Bitten und Beſchwörungen verfangen nichts; umſonſt flehte der würdige, gelehrte und gemäßigte Präſes den Herrn um Beiſtand an unter vielen Thränen, ſo daß Alle über die Hartnäckigkeit erſtaunten, mit der die Remonſtranten, wie ſie ſagten, ihrem Gewiſſen treu blieben." Indeß wußte Breitinger wohl die Schranken inne zu halten, die den Auswärtigen ihrer beſondern Stellung nach zukamen. In den Ausſchuß gewählt, welcher vorerſt die Faſſung der fünf arminianiſchen Sätze fixiren mußte, hielt auch er gleich den übrigen Ausländern ſich davon zurück, um nicht den Schein der Parteilichkeit auf ſich zu laden, da die Auswärtigen nicht geſandt ſeyen den Status des Streites auszumitteln, ſondern nur ihn beurtheilen zu helfen. Seine Anweſenheit erſchien, jemehr ſie den Gegnern unerwünſcht war, der Synode wie ihm ſelbſt im Verlaufe der Verhandlungen als ſehr erſprießlich ja nothwendig, da die Remonſtranten ſich beſonders auch auf Bullinger beriefen, der durch ſeine in's Holländiſche überſetzten Dekaden daſelbſt ſehr bekannt und angeſehen war. Breitinger ſah ſich daher im Fall, ſeinen Vorgänger durch eine Schutzſchrift, die er in Dortrecht abfaßte und der Synode vorlegte, gegen ſolche falſchen Zulagen zu verwahren; ſie findet ſich gedruckt in J. H. Hottinger's hist. eccl. Bd. 8. S. 958—977. In einem ausgewählten Kreiſe beging er zu Dortrecht am 1. Januar 1619 die hundertjährige Jubelfeier der zürcheriſchen Reformation. Er fand täglich mehr, daß die Arminianer „ganz unleidliche, gottesläſterliche Opinionen einführen wollen und die fünf Artikel nur ein Anfang dazu geweſen". Breitinger forderte daher in Bezug auf den dogmatiſchen Entſcheid die beſtimmteſte Faſſung, damit auch alles nur anſcheinend Arminianiſche völlig abgeſchnitten werde, während er zu denjenigen Ausländern gehörte, die ſich weigerten über die Perſonen der Remonſtranten ein Urtheil zu fällen, was nur den mit Sitten, Rechten und Zuſtänden der Landes bekannten Einheimiſchen zuſtehe. Einer gemilderten Formel dagegen pflichtet er bei, welche das Politiſche, Ungehorſam der Arminianer gegen obrigkeitliche Befehle ꝛc. wegließ, die Hauptſache aber feſthielt, daß die Remonſtranten im Kirchendienſte nicht geduldet werden ſollten, ſofern ſie ihren Irrthümern nicht entſagten. Die canones anlangend hielt er es für ſicherer, bei der infralapſariſchen Faſſung ſtehen zu bleiben. Er iſt voll Lob und Dank gegen Gott für den glücklichen Fort- und Ausgang dieſer Synode, und daß dieſelbe nicht fruchtlos geblieben, wie die Jeſuiten in Köln ꝛc. durch vierzigſtündige Gebete von Gott erfleht hatten. Bei Anlaß des Schlußaktes ſchreibt er: „Dies war der erſehnteſte Tag und die erwünſchteſte Stunde, da wir den Einmuth ſo vieler aufrichtigen Männer und vorzüglichen Theologen in einer ſo ſchwierigen Sache ſchauen durften. Wahrhaftig war dies nicht ein Werk der Menſchen, ſondern des allmächtigen Gottes und es war wunderbar in unſern Augen." Bei ſeiner Rückkunft wurde er nicht nur vom Rathe, ſondern von der Bevölkerung mit den höchſten

Ehrenbezeugungen empfangen, wie im Triumphe durch eine Schaar von Berittenen von der Landesgränze am Rhein bis in die Hauptſtadt begleitet unter dem Jubel des zahllos herbeiſtrömenden Volkes, von der Obrigkeit mit koſtbaren Gefäßen beſchenkt. Er wie ſeine Amtsbrüder freuten ſich, daß durch Gottes ganz beſondere Güte Alles ſo wohl gelungen und Einigkeit, Friede und Ruhe den Kirchen Hollands ſey hergeſtellt und den einheimiſchen geſichert worden. Auch ſpäterhin hielt Breitinger an derſelben Hochſchätzung der Synode zu Dortrecht und ihrer Beſchlüſſe feſt, wie ſehr ſie auch mit der Zeit vielfältiger Mißbilligung und Mißachtung unterliegen mußte. Von den Acta dieſer Synode veranſtaltetete er für ſeinen Privatgebrauch und zum Beſten ſeiner Amtsbrüder eine ſorgfältige Zuſammenſtellung, die ſich öfter handſchriftlich in Zürich findet; Vieles iſt daraus abgedruckt in den Miscell. Tigur. Bd. 2. S. 273—468, vergl. die gedruckten Acta synodi Dordr. 1620, und Schweizer, Centraldogmen Bd. 2.

Was im Uebrigen Breitinger's ſchriftſtelleriſche Thätigkeit anlangt, ſo liegt darin keineswegs das Schwergewicht des Mannes, ſoviel Treffendes in Allem, was er abfaßte, mit gewohnter Gründlichkeit dargelegt iſt. Manches blieb bei ſeiner Anſpruchsloſigkeit ungedruckt; ſo ſeine Synopsis theologica, 1640 abgefaßt, als er proviſoriſch die theologiſche Profeſſur in Zürich verſah. Von ſeinen Druckſchriften, die faſt ſämmtlich aſcetiſcher Art im Dienſte ſeiner praktiſchen Beſtrebungen entſtanden, mögen am eheſten zu nennen ſeyn: Vom jüngſten Tag nach 2 Petr. 3; 1615. Sermo de ecclesiarum sensu atque consensu, 1617. Bericht, ob ein Sect länger währe als hundert Jahr, auch was der alte und neue Glaub ꝛc., 1620. Bericht vom chriſtenlichen Sabbath, 1620. Von Comödien, 1624. Anleitung, wie man in Zürich ausrechnen ſolle die Blutsfreundſchaft, 1626. Sünd in Heiligen Geiſt, 1621. Brot des Lebens nach Joh. 6; 1626. Das H. Vater-Unſer, 1616 und 1628. Versio Novi Test. fontibus proxima, 1628. Die alt und neue Kilbe, 1639. Der reformirt chriſtliche Glaub, 1640. Eine Anzahl ſeiner Synodal-Sermone iſt abgedruckt in Misc. Tig., ſowie daſelbſt Bd. 1. Hft. 5. ein Auszug ſeiner handſchriftlich vorhandenen Selbſtbiographie. Eine eingehende, auf die Quellen gegründete Lebensbeſchreibung fehlt noch, ſteht aber gegenwärtig in Ausſicht.

Carl Peſtalozzi.

Brigitta, der Irländer. — Der Name dieſer berühmten hiberniſchen Schutzheiligen ſollte richtiger „Brigida" geſchrieben werden, gleichwie die ähnlich benannte und zuweilen wohl mit ihr verwechſelte ſchwediſche Heilige auch nicht Brigitta, ſondern Birgitta heißt. Die irländiſche Brigitta oder Brigida war eine jüngere Zeitgenoſſin des heiligen Patricius, des Apoſtels der Irländer, gehört alſo der zweiten Hälfte des fünften und dem angehenden ſechſten Jahrhundert an. Als ihr Todesjahr ſteht das Jahr 523 ziemlich feſt; aber eben hiedurch wird es ſehr zweifelhaft, ob ſie in der That, wie die Sage will, eine geraume Zeit mit Patricius zuſammengewirkt und denſelben nur um 30 Jahre überlebt habe. Denn ſchwerlich iſt Uſher's Zeitbeſtimmung richtig, wonach Patricius erſt 493, alſo in einem Alter von mehr als 120 Jahren, geſtorben ſeyn ſoll. Sonſt weiß man in Betreff der Lebensumſtände Brigida's ſo ziemlich gewiß, daß ſie die Tochter und zwar, wie es ſcheint, die uneheliche Tochter eines gewiſſen Dubtach oder Duptach zu Fochart Muirthemne in Leinſter war (ſchon Bernhard, Vita S. Malach. c. 25., gibt dieſen Flecken als ihren Geburtsort an); daß ſie als etwa 14jährige Jungfrau in einem Kloſter zu Meath aus der Hand des Biſchofs Macaille (Mackalle, Machaldus) den Schleier empfing; daß ſie, durch ungewöhnliche Frömmigkeit und Wohlthätigkeit alsbald zu großem Ruf und Einfluß gelangt, zuerſt das Kloſter Kildare (Kill-Dara, d. h. Zelle der Eiche, nach einer großen, noch im 17. Jahrhundert als Stumpf vorhandenen Eiche, unter welcher die erſte Zelle dieſes Kloſters von ihr errichtet worden war), dann noch mehrere andere Klöſter gründete, z. B. zu Breagh in Meath, zu Hay in Connaught, zu Cliagh in Munſter, daß ſie endlich, etwa 70 bis 89 Jahre alt, am 1. Februar des oben genannten Jahres ſtarb und zu Kildare begraben wurde, wo die Nonnen ihres Kloſters ihr Andenken durch Unterhaltung eines

ewigen Feuers ehrten, bis im Jahre 1220 der daſige Biſchof dieſes zu mancherlei Aberglauben gemißbrauchte „St. Brigidenfeuer“ ausgehen zu laſſen befahl. — Im Uebrigen bildet ihre Lebensgeſchichte, ſchon nach den älteſten vorhandenen Berichten, ein Conglomerat von Mirakeln, deren Seltſamkeit und Ueberſchwenglichkeit alles geſunde Maaß überſteigt. Schon vor ihrer Geburt ſchien ihr Haus in Flammen zu ſtehen. Ein Seher (magus) ſoll ihrem Vater, als er die mit ihr ſchwanger gehende Sklavin Brotſeach, ſein Kebsweib, erblickte, die königliche Größe des noch ungeborenen Kindleins vorhergeſagt und bald darauf die ſammt ihrer Mutter (auf Antrieb der rechtmäßigen Gattin Duptach's) aus dem Vaterhauſe Verſtoßene zu ſich genommen und an ſeinem Wohnſitze in Connaught auferzogen haben. Schon als kleines Kind ſoll ſie geweiſſagt haben, indem ſie z. B. unter Hinweiſung auf die rings um ſie her ſich ausbreitenden Gefilde des grünen Erin die Worte „Meum erit hoc, meum erit hoc! ausgerufen und damit auf ihre einſtige geiſtliche Herrſchaft über dieſe Insula sanctorum hingewieſen hätte. Die Wunder, die ſie als dienende Nonne und Kloſtervorſteherin vollbracht haben ſoll, dienen beſonders zur Verherrlichung ihrer Gutmüthigkeit und profuſen Wohlthätigkeit. Die Milch, die ſie buttern ſoll, ſchenkt ſie lieber den Armen, erlangt aber dann durch ihr Gebet eine ſo reiche Gabe an Butter, daß ſie deren mehr abliefern kann, als ihre Gefährtinnen. Auf ähnliche Weiſe wird ihr der Speck wieder erſetzt, den ſie einſt, ſtatt ihn zu kochen, einem hungernden Hunde gegeben; desgleichen ein anderes Mal das Schwert ihres Vaters, das ſie aus Mitleid einem Armen geſchenkt hat; ja einmal ſogar die koſtbaren Meßgewänder eines Biſchofs, die ſie an einen unbekannten Bettler weggegeben hatte, der aber kein anderer als Chriſtus ſelbſt war, u. ſ. w. Einem ſiebenmal hintereinander in ſtets neuer Verkleidung zu ihr kommenden Bettler ſchenkte ſie an Einem Tage ſieben Hämmel von ihrer Heerde, ohne daß ſich dieſe dadurch verminderte. Ein koſtbares ſilbernes Gefäß, das ſie dreien etwas ſtreitſüchtigen Armen geſchenkt hat und das dieſe nicht gleich unter ſich zu theilen wiſſen, zerſchmettert ſie kurzerhand an einem Steine in drei Stücke, von denen dann eins genau ſo ſchwer wiegt wie das andere. — Einem der Stärkung bedürftigen Kranken verwandelt ſie das Waſſer, das ſie für ihn aus einer nahen Quelle geſchöpft hat, durch ihr Gebet in wohlſchmeckendes Bier; verwandelt ein anderes Mal zu ähnlichem Zwecke einen Stein in Salz; ſpeiſt eine ganze Geſellſchaft von Biſchöfen, die einſt in ihrem Kloſter eingekehrt ſind, mit der Milch einer einzigen, dreimal während dieſes Einen Tages gemolkenen Kuh; ſchützt die auf ihrem Erntefelde beſchäftigten Schnitter einen ganzen Tag hindurch vor einem furchtbaren Platzregen, der unterdeſſen alle umliegenden Felder heimſucht; gibt Blindgeborenen das Geſicht, Stummen die Sprache wieder u. ſ. w. Ueber die Elemente der Natur beſitzt ſie eine ſolche Gewalt, daß ſie einen breiten Strom plötzlich in ein ganz anderes Bett zu lenken vermag, die Erſäufung mehrerer Räuber, welche Vieh von ihrer Heerde weggetrieben, durch die plötzlich austretenden Waſſer eines Fluſſes bewirkt, ja ihre einſt vom Regen durchnäßten Kleider dadurch trocknet, daß ſie dieſelben über einen Sonnenſtrahl wie über ein ausgeſpanntes Seil aufhängt! Mit wilden Ebern, Wölfen, Füchſen, Enten u. ſ. w. verkehrte ſie auf dem vertrauteſten Fuße; ſcheu gewordene Pferde, die ſie aus dem Wagen zu werfen drohen, bringt ihr ſtilles Gebet mit Leichtigkeit wieder zur Ruhe; ein Fiſchlein ſchafft auf ihren Befehl das in's Meer geſchleuderte ſilberne Halsband einer befreundeten Frau wieder herbei.

Sinniger und weniger ungeheuerlich iſt, was von Brigida's mannichfaltigen Traum- und Viſionswundern erzählt wird. So träumte ſie einſt, während der mit ihr auf einer Reiſe begriffene St. Patrick den Heiden das Evangelium predigt, ſie ſehe weißgekleidete Pflüger und Säeleute die hiberniſche Inſel mit einer raſch und reichlich heranwachſenden herrlichen Saat bepflanzen, dann aber andere, ſchwarze Ackerleute nachkommen, welche Alles wieder umpflügen und üppig wucherndes Unkraut an die Stelle des edlen Weizens ſäen. Was ihr von Patrick auf die ſchlimmen Ketzer und Irrlehrer gedeutet wird, die dereinſt die von ihm und ihr ausgeſtreute gute Saat auszurotten

trachten würden. Oder sie sieht sich in einer ihrer Ekstasen nach Rom versetzt und hört hier über dem Grabe der Apostelfürsten eine Messe lesen, deren Formen und Gebräuche ihr so wohlgefallen, daß sie sofort von dem Wunsche erfüllt wird, dasselbe Ritual auch nach Irland verpflanzt zu sehen. — Wie bei diesen beiden letzteren Geschichten und bei einigen ähnlichen die der Erfindung zu Grunde liegende klerikale Tendenz deutlich genug hervortritt, so tragen viele der vorher angeführten Legenden ein eigenthümlich weltliches, volksthümliches, ja an's Heidnische gemahnendes Gepräge. Brigida erscheint in nicht wenigen jener Züge als eine Art von wohlthätiger Naturgottheit, die bald Hirten, bald Ackerbauern ihre segensreiche Herrschaft über die Elemente zu verspüren gibt; ihre Fürsprache bei den himmlischen Mächten füllt, nach einem bis auf den heutigen Tag fortdauernden Glauben, Speicher und Scheuern mit Vorräthen. Vielleicht ist die Vermuthung nicht allzu kühn, daß in ihrer ganzen so ungewöhnlich wunderreichen Erscheinung, sowie in ihrem eigenthümlichen Feuercultus, dem letztlich durch Einschreiten von kirchlicher Seite ein Ende gemacht werden mußte, etwas von der Verehrung der altheidnischen Göttin Ceridwen fortlebt, dieser celtischen Ceres, der ebenfalls segnende Einwirkung auf die Feldfrüchte zugeschrieben wurde und deren Hauptheiligthum sich in Kildare befand. Wie man denn entdeckt hat, daß die Kirche des dasigen Klosters der heiligen Brigida auf den zertrümmerten Grundmauern des ehemaligen Ceridwen-Tempels errichtet ist und daß sich unterhalb dieser Fundamente geräumige Gewölbe erstrecken, worin die alten Iren Fruchtvorräthe aufbewahrt zu haben scheinen (s. Transactions of the Irish Academy, III, 75. und vergl. Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur, 1859. S. 196). Bei dieser Annahme der Umwandlung jener heidnischen Naturmutter in eine christliche Schutzheilige wird auch der Umstand um so leichter begreiflich, daß Brigida schon frühzeitig mit einer der Jungfrau Maria vergleichbaren Glorie umgeben, ja in manchen alten Legenden und Gesängen geradezu als die Maria der Irländer gefeiert wird. Schon in ihren ältesten Biographieen findet sich die Sage: sie sey einst mit einer älteren Nonne auf eine Synode gereist, die auf der Heide von Liff gehalten wurde; einer der daselbst versammelten Bischöfe habe vor dem Beginn der Berathungen im Traume die heilige Jungfrau Maria gezeigt bekommen und dann bei Brigida's Ankunft plötzlich vor Erstaunen ausgerufen: „Haec est Maria, quam vidi: quia formam illius manifesto cognosco!" Alle Anwesende hätten sie in Folge davon „quasi in typo Mariae" verehrt oder, wie es in einer anderen Quelle heißt, als die „Maria Hibernorum" gepriesen. Altirische Hymnen stellen sie oft entweder mit Maria, als der einzigen an Stärke und Einfluß ihr vergleichbaren Heiligen zusammen oder nennen sie geradezu „Mutter Christi", „Mutter des Herrn" ꝛc. In einem derselben heißt es von ihr:

„She annihilates the sins of the flesh in us —
This flowering tree, this mother of Jesus,
The perfect Virgin, beloved, of sublime dignity;
I shall be saved at all times by my Leinster Saint."

In einem anderen wird sie angeredet:

„Brigit, mother of my Lord
Of heaven, a Sovereign the best born."

Derselbe irische Gelehrte (Dr. J. H. Todd zu Dublin, in seinem „Book of Hymns of the Ancient Church of Ireland, 1855), dessen englische Uebersetzung der betreffenden irischen Verse wir hier angeführt haben, theilt einen angeblich von Bischof Ultan († im Jahre 656) herrührenden und jedenfalls sehr alten Hymnus in laudem S. Brigidae in lateinischer Sprache mit, dessen Schlußstrophe lautet:

„Audite Virginis laudes, sancta quoque merita:
Perfectionem, quam promisit, viriliter implevit.
Christi matrem se spopondit dictis et fecit factis
Brigida aut amata veri Dei regina."

Auch das alte Officium S. Brigidae, das z. B. noch 1622 zu Paris, offenbar zu kirchlichem Gebrauche gedruckt wurde, enthält an einer Stelle jene Geschichte von der Er-

kennung Brigida's als „altera Maria" auf jener Synode und redet die Heilige zu wiederholten Malen als „alia Maria" oder „similis Mariae" ꝛc. an. Faſt unzählbar ſind die nach Brigida benannten Kirchen, Klöſter und Ortſchaften; noch zu Anfange des 17. Jahrhunderts zählte Colgan, ihr Hauptbiograph in neuerer Zeit, deren über 60 in nur fünf iriſchen Bisthümern auf. Sehr eifrig wurde die Heilige aber auch in Schottland und England verehrt, nur daß ihr Andenken hier mit demjenigen zweier ſpäteren Brigiden mehr oder weniger zuſammenfloß, von denen die eine um das Jahr 700 zu Abernath in Schottland, die andere kurz zuvor zu Glaſtonbury in England gelebt haben ſoll.

Als ältere Biographen der Heiligen werden genannt: Ultan, Biſchof von Ardbrecchan in Meath, † 656; Aileran (oder Eleran); Cogitoſus (offenbar ein fingirter Name); Chilianus (Verfaſſer einer ſehr ausführlichen Vita in Hexametern); Laurentius von Dunelm und Andere. — Die dieſen beigelegten Vitae hat zuerſt Colgan in ſeinem großen Werke: Trias thaumaturga, 1647 — vereinigt herausgegeben. Auf dieſer Sammlung fußt dann die Bearbeitung in den Antwerpener Actis Sanctorum, Tom. I. Februarii, p. 99—183 (1658). — Vergl. Stadler u. Heim, Heiligen-Lexikon I, 513, ſowie Todd a. a. O. beſonders S. 64 ff. („St. Brigid the Mary of the Irish"). Zöckler.

Buddhismus. Der langjährige Streit über die Priorität des Brahmismus und des Buddhismus iſt von Burnouf für immer dahin entſchieden, daß der Buddhismus eine Ernüchternung und ſittliche, praktiſche Reaktion, nach Erſchöpfung der phantaſtiſchen und unſäglich ſubtilen Geiſtesſchöpfungen des Brahmismus iſt. Dieſer war längſt von ſeinem „Gott iſt überall" durch Kapila zu der Spitze „Gott iſt nirgends" gekommen. Er hatte dem Volke die Schwingen der Thatkraft gelähmt, er folterte es aber bis in ſeine tiefſten Gefühle hinein durch die Lehre von dem Verderben alles Endlichen, worauf die von der Seelenwanderung durch die Stufenleiter der Geſchöpfe und der Menſchenkaſten ruhte.

Buddha war Kronprinz des kleinen Reiches Kapilavaſtu am Fuße des Himalaya; im ſechszehnten Jahre drei Weibern vermählt, führte er ein üppiges Hofleben, bis er in ſeinem 29ſten Jahre einen Kranken, einen Greis, einen Todten und die Armuth eines Dorfes auf einer Spazierfahrt beobachtete. Der Gedanke, der Entſchluß, die Wurzeln des menſchlichen Elends und ſeine Heilmittel kennen zu lernen und dieſe zu verbreiten, bemächtigte ſich ſeiner. Er entwich als Bettler, aber in gelbem Gewande, der Farbe der Königsſöhne, ſpäter dem ſeiner Jünger, nach Maghada im mittleren Gangesthale, dem Sitze der weiſeſten Einſiedler. Sechsjährige ſtrenge Aſceſe überzeugte ihn, daß durch ſie nur die Geiſteskräfte geſchwächt werden; erſt als er ſich mäßig geſtärkt, ging ihm das Licht auf über die Frage: wie kann der Menſch bewahrt werden vor dem jammervollen Kreislauf neuer Geburten in dieſes Jammerthal, in welchem das anhaftende Verderben ihn ſtets wieder in die niederſten Stufen zurückſtürzt? Die Monaden der Seelen ſind ihm das Letzte in ſeiner gottentleerten Weltumdrehung. Wie dieſe Seelen, in Thierleibern wohnend, einander zu verſchlingen trachten, ſo erreicht keine Menſchenſeele das höchſterſehnte Gute, außer um es bald wieder zu verlieren. Für Alle iſt nur einige Milderung des Leidens, nur die Vernichtung des Verlangens nach Genuß und der Empfindung zu erreichen. Dieſes geſchieht, indem die Seele ſich ihnen und den Dingen, auch ihrem Körper, als fremden entgegenſetzt, ſich mit ihnen auseinanderſetzt. Durch dieſe Erkenntniß hört die Sinnenwelt auf, wie eine Räuberbande die Seele auszurauben. Er erklärte einzelne Leiden, z. B. die Blindheit eines Menſchen, aus beſtimmten Miſſethaten ſeiner Seele in einer früheren Geburt. Jede Seele, glaubte er, habe bereits hunderttauſend Millionen Geburten durchgemacht; er glaubte, ſich gewiſſer Thaten und Schickſale in ſeinem mannichfaltigſten früheren Leben zu erinnern, aber jetzt in der Vernichtung ſeiner Perſönlichkeit, ſeiner Empfänglichkeit für die Eindrücke der Welt und des Vorſtellungsvermögens die Erlöſung von dieſem

tantaliſchen Kreislaufe erfaßt zu haben; in dieſer abſoluten Leere des Nirvana iſt das Ich vom Ich erlöſt.

Buddha am Ufer des Nichts angelangt, losgebunden von dem ewig ſich drehenden Rade, jubelt über ſein Erlöſungswerk; er iſt ſich bewußt, die Bahn gebrochen zu haben, auf welcher Ströme von Blut und Thränen getrocknet werden, Berge von Menſchenbeinen durchbrochen, das Heer des Todes vernichtet zu haben, wie der Elephant die Schilfrohrhütten umkehrt. Die große Entdeckung Buddha's wurde aber dadurch unvergleichlich fruchtbarer als ähnliche Philoſopheme der Brahminen, daß er von ſeinen Jüngern nicht maßloſe Selbſtpeinigung in der Wildniß, ſondern nur verlangte, daß ſie als eheloſe Bettler, einen Topf in der Hand, ſeine Erlöſung von den Wiedergeburten in der Volksſprache lehrend, zu allen Kaſten wanderten. Auch den Gliedern der verachtetſten Klaſſen erklärte er, daß ſie durch eigene Schuld darein gerathen ſeyen, aber er wies ihnen allen einen für Jeden zugänglichen Weg zur Befreiung oder doch zur Linderung. Dazu dienen Mäßigung in allen ſinnlichen Beziehungen, Friedfertigkeit und Mitleiden. Mit den Brahminen empfahl er Geduld den Vergewaltigern gegenüber, aber er warnte vor zu ſtrenger Aſceſe. Die Menſchen aller Klaſſen ſtehen in einer Solidarität des Leidens, das Unvermeidliche iſt ohne Haß zu tragen, man ſoll es einander aber ſo viel wie möglich erleichtern. Auch die Thiere ſollten gepflegt, weder geplagt noch geſchlachtet werden. Das Alles aber athmet mehr Reſignation als Begeiſterung, es iſt mehr eine rationaliſtiſche Moral als eine Religion; die Erfüllung der gewöhnlichſten Pflichten des praktiſchen Lebens ſtellte er weit über Opfer. Cultus ſtiftete er keinen. Dem Chriſtenthume am nächſten ſcheint ſeine Lehre von der reinigenden Kraft der Buße und des demüthigen Sündenbekenntniſſes zu ſtehen. Aber auch darin fehlt die höhere Freudigkeit, jedes Motiv dazu.

Durch ſeine alle ihre Autoritäten, die Veda's und ihre gelehrte ſpitzfindige Auslegung vernichtende Kritik, durch das Wegfegen ihres ganzen Götterhimmels auf's Aeußerſte gereizt, wußten die Brahminen den Buddhiſten lokale Verfolgungen zu erwecken. Dieſelben nützten dieſen aber nur, da ſie bei anderen Fürſten Schutz genoſſen. Das niedere Volk fühlte ſich durch ſie von einer ungeheueren Laſt der Angſt befreit. Sogar die Tſchandala, die unreinſte Kaſte, ſahen einige der Ihrigen unter die Geweihten, in den höheren Grad der Erkennenden aufgenommen. So ſtarb Buddha, als großer Wohlthäter ſeines Volks gefeiert, um das Jahr 540 vor Chriſto in Verzückung darüber, daß er nun von dem Kreislauf der Wiedergeburten befreit ſey. Er hatte friedlich eine ungeheuere Revolution, die Befreiung erreicht, die Herrſchaft des Kaſtenweſens für Millionen geſtürzt, ſomit die Gleichheit begründet. Gelungen war das ungeheuere Werk nur durch die herrſchende und verſtärkte Geringſchätzung aller Leiblichkeit. Der politiſche Despotismus hatte ein neues Fundament gefunden, obgleich das perſönliche Ich von aller Furcht der Götter befreit war. Daß Letzteres möglich war, erklärt ſich nur daraus, daß der üppige Polytheismus des Volkes und die pantheiſtiſche Spekulation der Brahminen das Gottesbewußtſeyn vielmehr unterdrückt als entwickelt hatte. Der Buddhismus war eine Reaktion des praktiſchen Gewiſſens und des praktiſchen Verſtandes.

Buddha hatte den Kaſjapa als ſeinen Nachfolger bezeichnet und ihm ſterbend ſein Bettlergewand übergeben. Dieſer berief eine Synode von vierhundert Schülern, welche die Männer bezeichnete, durch welche die Ausſprüche, die Moral und die ſpekulative Lehre Buddha's niedergeſchrieben werden ſollten. Dieß geſchah binnen ſieben Monaten und zwar in der Volksſprache, im Pali. Die eigentlichen Träger der Lebensanſchauung Buddha's waren die Tauſende von Bhikſhu, welche durch das Gelübde der Armuth und der Keuſchheit auf ſo lange gebunden, als es ihr freier Wille wäre, eine wandernde Hierarchie bildeten. Sie hielten ihre Retraites während der Regenzeit in eigens dazu erbauten Räumen, wo unter Aufſicht der Betagteſten zweifelhafte Fragen erörtert wurden. Dieß ſind die „Klöſter", welche die Franziskaner bei den Mongolen gefunden zu haben glaubten. Dennoch entſtanden verſchiedene Richtungen, indem die Einen ſich mit dem

Nachweise begnügten, daß eine Lehre in der Sutra, in der schriftlichen Ueberlieferung Buddha's sich nachweisen ließ, während Andere sich in logischer Beweisführung mühten. Um eingerissener Laxheit der Sitten zu wehren, wurde 110 Jahre nach Buddha's Tode und wieder 180 Jahre später eine Synode mit Ausstoßung der Widerspenstigen gehalten.

Aber eine so prosaische Lehre konnte einem so phantasiereichen Volke, wie die Hindu sind, der Mangel der Religion konnte den Menschen nicht genügen. Daher wird nun Buddha zu einem göttlichen Wesen erhoben, welches in seinen Wundern mit den Göttern der Brahminen wetteifert, jene selbst zu seiner Lehre bekehrt, so daß z. B. Brahma dargestellt wird, wie er den Sonnenschirm über Buddha hält. Ebenso wenig konnte das Volk des Cultus entbehren. Buddha's Leib war gegen die herrschende Sitte verbrannt worden. Diese Reste wurden später in 84,000 Portionen vertheilt und über jedem reich eingefaßten Theilchen eine Stupa mit Kuppel und Kloster gebaut. Diese reich ornamentirten Bauten erweckten den Wetteifer der Brahminen und gaben den Anstoß zu einer phantastischen Architektur unter und über der Erde. Buddha, der Verächter der Körperlichkeit, wurde seinen Verehrern nicht bloß die Inkarnation der Weisheit, sondern auch das Ideal menschlicher Schönheit, aber stets sitzend dargestellt mit gekreuzten Armen, dem Zeichen der völlig leidenschaftslosen Ruhe und Contemplation.

Seit den Zeiten Buddha's breitete sich seine Lehre besonders in Magadha oder Bahar (am mittleren Ganges, zwischen Bengalen und Nepal) aus und mit ihm milde Sitten und Strafen; als sie Staatsreligion wurde, verfolgte sie das Brahminenthum nicht. Die Moral des Mitleids baute auch für Thiere Spitäler.

Zu gleicher Zeit, um das Jahr 250 v. Chr., beschloß eine Synode die Lehre der Befreiung durch brüderliches Mitleid auch zu anderen Nationen zu bringen. Bis Ceylon, wohin auch eine Kolonie der gestürzten Brahminen ging, drangen sie lehrend. Hier wurde über einem Zahn Buddha's eine Prachtstupe gebaut, während andere Missionäre nach Hinterindien, wieder andere nördlich vom Himalaya geistige Eroberungen machten, welche sich über Japan, China und das Hochland Mittelasiens ausdehnten, so daß jetzt, trotz der Unterdrückung des Buddhismus im Gangesthale, gegen 300 Millionen Buddhisten auf verschiedenen Culturstufen gerechnet werden. Bekanntlich wird sowohl der Bogdo-Lama, das Haupt der Rothmützen in Tibet, als der Dalai-Lama, das von den Chinesen gestützte Haupt der Gelbmützen, als Inkarnation Buddha's verehrt. In diesem starken Lande hat der Stand der ehelosen Lama's sich so sehr ausgebreitet, daß es Städtchen gibt, welche aus lauter Klöstern bestehen. Der Zerfall des Buddhismus hat Aehnlichkeit mit dem vieler Mönchsorden. — Burnouf und Lassen (indische Alterthümer) sind die bedeutendsten Forscher über den Buddhismus. Dunker in seiner Geschichte des Alterthums zieht eine interessante Parallele zwischen ihm und der ihm urverwandten Lehre Zoroaster's. H. Reuchlin.

Bullarien. Die päbstlichen Erlasse, Breven und Bullen, sowie sonstige Reskripte (vgl. Bd. II. S. 373 f.) sind schon zeitig in der römischen Curie in besondere Regesten gebracht, aus welchen zum Theil die älteren Kanonensammler die Materialien für ihre Collektion geschöpft haben. Später sind auch danach Abdrücke erfolgt und verschiedene Bullarien angelegt worden. Die ältesten Sammlungen enthielten meistens nur eine kleinere Zahl päbstlicher Urkunden. Zu ihnen gehören: Bullae diversorum pontificum a Joanne XXII. ad Julium III. ex bibliotheca Ludovici Gomes. Romae 1550 apud Hieronymum de Chartulariis. 4°. Diese Sammlung besteht aus etwa 50 Urkunden. Dann folgt eine größere von etwa 160 Dokumenten: quae incipit a Bonifacio VIII. et desinit in Paulum IV. Romae 1559, apud Antonium Bladium. Ein Bullarium von Gregor VII. an bis auf seine Zeit publicirte Gregor XIII. Rom 1579. Diese Sammlung von Cäsar Mazzutellus enthält 723 Urkunden. Demnächst veröffentlichte Sixtus V. in dem magnum bullarium romanum eine Sammlung aus der Zeit Leo I. bis zum Jahre 1585. Rom, durch Laërtius Cherubini, 1586, in den Jahren 1617 und 1634 neu herausgegeben und fortgesetzt bis auf Innocenz X. in

resp. 3 und 4 Foliobänden. Eine Ausgabe der epistolae romanorum pontificum erschien unter Leitung des Cardinals Karaffa bis auf Gregor VII. 1591 „in aedibus populi Romani" in 3 Foliobänden. Viel versprechend war die Sammlung: Epistolae romanorum pontificum et quae ad eos scripta sunt, a S. Clemente usque ad Innocentium III., quotquot reperiri potuerunt, studio et labore domini Petri Constant, presbyteri et monachi ordinis sancti Benedicti e congregatione sancti Mauri. Paris 1721, Fol. Leider ist davon aber nur der erste Band erschienen vom Jahre 67 bis 440. Einen neuen Abdruck begann Car. Fr. G. Schöneman. Göttg. 1796. 8°. Diese Ausgabe geht aber nur bis auf Xystus III. 437.

Die späteren Bullarien bis auf Benedikt XIV., Luxemb. 1727 f., Rom 1733 f., sowie die Fortsetzung bis auf Pius IX. von Barberi, Rom 1835 f., sind Bd. II. S. 175 nachgewiesen. Dazu kommt noch eine 1857 begonnene neue Sammlung: Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio (cura Tomasetti), locupletior facta novissima collectione plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a Leone M. usque ad praesens cura et studio collegii adlecti Romae virorum S. theol. et SS. canonum peritorum . . . . auspicante E. a. R. Dom. S. R. E. card. Francisco Gaude.

Ueber die älteren Bullarien s. m. Marino Marini diplomatica pontificia p. 27 sq.

Uebrigens haben einzelne Länder auch besondere Bullarien. Man s. deshalb z. B. für Mähren und Böhmen Dudik. Iter romanum. Bd. II. Wien 1355.

H. F. Jacobson.

Bulle, die goldene Karl's IV. Es gibt viele Urkunden geistlicher wie weltlicher Herren, welche mit goldenem Siegel (Bulle) versehen sind, doch wird vorzugsweise nur das im Jahre 1356 von Karl IV. erlassene Gesetz mit dem Namen „goldene Bulle" bezeichnet (so bereits in der Wahlcapitulation Karl's V.). Der Kaiser selbst gab sowohl den Kurfürsten als Anderen besondere Exemplare dieses Gesetzes, sämmtlich mit goldenem Siegel versehen. Dieses Siegel scheint an den einzelnen Urkunden verschieden gewesen zu seyn, theils nämlich ein einfaches Goldsiegel, theils zwei goldene Kapseln, in welchen die beiden Seiten des Siegels von Wachs eingegossen waren (der letzteren Art ist z. B. das Exemplar der Stadt Frankfurt a. M.).

Durch Gewohnheiten und besondere Verordnungen waren mit der Zeit verschiedene Grundsätze über die deutsche Verfassung, insbesondere über die freie Wahl des deutschen Königs, unabhängig vom römischen Stuhl, über die Glieder des Kurfürstencollegiums und über andere Punkte festgestellt worden. Zum Theil standen die Bestimmungen hierüber nicht in allgemeiner Anerkennung, zum Theil bedurften sie einer Ergänzung oder Modifikation. Daher entschloß sich Karl IV., dieselben einer Revision und Erweiterung zu unterwerfen, und trat deshalb mit den Ständen auf dem Reichstage zu Nürnberg 1355 in eine nähere Berathung. Noch ehe dieselbe beendet war, publicirte der Kaiser am 10. Januar 1356 23 Kapitel des neuen Gesetzes. Dagegen wurden aber verschiedene Bedenken und Proteste erhoben. Um diese zu erledigen und die noch fehlenden Artikel hinzuzufügen, wurde das Gesetz auf dem Reichstage zu Metz revidirt, durch 7 Kapitel ergänzt und am 25. Dezember 1356 in 30 Kapiteln publicirt. Die einzelnen Vorlagen des ganzen Gesetzes waren vom Kaiser ausgegangen, welcher sich zur Feststellung derselben geistlicher und weltlicher Räthe bedient hatte. Daher erklärt sich, daß über den eigentlichen Concipienten des Gesetzes abweichende Meinungen herrschen. Manche nennen als den Verfasser Johann von Neumark (de novo foro), Bischof von Leutomischel, später von Ollmütz, Andere den Juristen Rühl (Rudolf) von Friedberg, Geheimschreiber des Kaisers und Probst zu Wetzlar, späterhin Bischof von Verden. Da in der goldenen Bulle außer dem kanonischen auch das römische Recht berücksichtigt ist (z. B. Kap. XXIV. die Anwendung der römischen Grundsätze über das Majestätsverbrechen auf gegen die Kurfürsten verübte Verletzungen), hat man auch auf die Autorschaft des bekannten Juristen Bartolus de Saxoferrato hingewiesen (vgl. v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter. Bd. VI. S. 149 f.).

Der weſentliche Inhalt der goldenen Bulle bezieht ſich auf die Formen der Wahl und Krönung des deutſchen Königs, auf die Verhältniſſe der geiſtlichen und weltlichen Kurfürſten, deren Gerechtſame im Reiche und in ihren eigenen Territorien u. ſ. w. (m. ſ. die Artt. „Köln", „Mainz", „Trier" und die Ueberſicht in Eichhorn's deutſcher Rechtsgeſchichte. Bd. III. §. 395). Das Original der goldenen Bulle iſt lateiniſch, ſpäter iſt dieſelbe auch in's Deutſche übertragen, doch iſt die Ueberſetzung nicht immer correkt (m. ſ. eine Ueberſicht der Ausgaben bei Pütter, Literatur des deutſchen Staatsrechts. Bd. II. §. 696).

Die goldene Bulle als das wichtigſte Reichsgeſetz ſeit der Mitte des 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts iſt Gegenſtand vielfacher Bearbeitung geworden. Man ſ. deshalb die literariſchen Nachweiſungen bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus, liber I. tit. 2. §. 12. 13; Pütter, Literatur des deutſchen Staatsrechts. Bd. II. §. 786. Bd. III. §. 880; Klüber's Fortſetzung Bd. IV. §. 786 u. 880. — Die beſten Schriften ſind: Ja. Limnaei comm. in A. B. Caroli IV. Arg. 1658. 1662. 1666. 1668. 1706. 4°. — Joh. Pet v. Ludewig, vollſtändige Erläuterung der Gold. Bulle. Bd. I. Frkf. 1716. Bd. II. 1719. 4°; zweite Aufl. mit Joh. Ge. Eſtor's Vorrede. Frkf. 1752. 4°. und vorzüglich Joh. Dan. v. Olenſchläger, neue Erläuterung der goldenen Bulle Kaiſer Karl's IV. aus den älteren Teutſchen Geſchichten u. Geſetzen, zur Aufklärung des Staatsrechts mittlerer Zeiten. Frkf. u. Leipz. 1766. 4°. — Man ſ. auch Stobbe, Geſch. der deutſchen Rechtsquellen. Abth. I. (Braunſchweig 1860. S. 471 u. 472).

H. F. Jacobſon.

Bunſen, Chriſtian Karl Joſias, ein weitberühmter und in den verſchiedenſten Beziehungen hochverdienter Gelehrter und Staatsmann Preußens, ward am 25. Auguſt 1791 zu Korbach im Fürſtenthume Waldeck geboren. Sein Vater, früher Wachtmeiſter eines waldeckiſchen Regiments in holländiſchen Kriegsdienſten, der aus erſter Ehe drei Töchter hatte, gab dem einzigen Sohne die in ſeiner Familie zum Theil ſchon eingebürgerten Namen tapferer Generale, die aus dem waldeckiſchen Fürſtenhauſe ſtammten, und erzog ihn in der ehrenfeſten, ſchlichten Weiſe eines tüchtigen, biedern deutſchen Bürgers. Einem Jugendfreunde von Chriſtian Bunſen verdanken wir die genaueſten Erinnerungen an Bunſen's Jugendjahre (Waldeckiſche Briefe. Berlin 1862. S. 15—42); der verdiente waldeckiſche Staatsrath W. Schumacher theilt hier mit, daß der den Tod von Bunſen's Eltern (1819 und 1820) verzeichnende Pfarrer im Kirchenbuche die Worte Homines probi hinzugefügt hat, obgleich ein Urtheil dieſes ſehr gewiſſenhaften Geiſtlichen über Leben und Eigenſchaften von Verſtorbenen ſonſt im ganzen Buche nicht zu finden iſt. Schon auf dem Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt zeichnete Bunſen ſich durch die herrlichſten Gaben des Geiſtes und Gemüthes ſowie durch eine wunderbare Arbeitskraft aus, die den von Jugend auf an ſehr frühes Aufſtehen Gewöhnten bis in ſein Alter nicht verlaſſen hat. „Er war", wie der genannte Freund berichtet, „auf der ganzen Schule bewundert als Genie. Ein großes Selbſtgefühl war in ihm. Er ſprach es jedoch nicht aus, ſondern es ſprach aus ihm. Im gewöhnlichen Leben war er die Beſcheidenheit ſelbſt. Er war eine naturwüchſige Kraft, dabei von probehaltiger Treue. Er war von der aufrichtigſten und unbegränzteſten Dankbarkeit gegen ſeine Lehrer; noch jüngſt wurde mir mitgetheilt, daß er einem derſelben einſt in einer Serviette einen Braten von einem elterlich ſelbſtgezogenen Kalbe in's Haus gebracht hat. Sie hatten eine Magd, aber er brachte ihn ſelbſt".

Als Bunſen im Herbſt 1808 zum Studium der Theologie nach Marburg ging, beſtand die väterliche Mitgift ein für alle Mal aus hundert ſauer erſparten Thalern; aber ein entfernter Verwandter, der Regierungsrath Bunſen in Arolſen, deſſen Bruder Profeſſor in Göttingen war, erwies ſich als ein väterlicher Freund; und die noch fehlenden Mittel verſchaffte das eigene Ertheilen von Unterricht. Von Marburg, wo er beſonders Arnoldi, Hartmann und Wachler gehört hatte, ſiedelte Bunſen im Herbſt 1809 nach Göttingen über, um hier fünf Jahre ſich hauptſächlich der Erforſchung des klaſſiſchen

Alterthums zu widmen. Die 1811 übernommene Collaboratur am Göttinger Gymnaſium und der Unterricht des reichen Amerikaners Aſtor, wodurch er ſeinen Unterhalt beſtritt, hinderten ihn nicht an dem eifrigſten Betreiben eigener umfaſſender Studien. Noch mehr als Heeren wirkte der große Philolog Heyne auf Bunſen ein, der damals ſich jene gründliche klaſſiſche Bildung erwarb, ohne welche er bei ſeiner ſpäter immer mehr in's Weite gehenden gelehrten Ausbreitung leicht zu einem bloßen Dilettanten hätte werden können. Während er bei Hugo Pandekten hörte, bearbeitete er die von der Univerſität geſtellte Preisfrage über das Erbrecht der Athener; und dieſe im November 1812 mit der höchſten Auszeichnung gekrönte lateiniſche Preisſchrift bereitete, kaum gedruckt, dem jungen Verfaſſer die Ueberraſchung, daß er im Februar 1813 von der Jenenſer Fakultät den philoſophiſchen Doktorgrad honoris causa empfing. Bunſen hatte das große Glück, in Göttingen einem Kreiſe ausgezeichneter, edler Jünglinge anzugehören, deſſen eigentlicher Mittelpunkt er eingeſtandener Maßen war. Mit dankbarer Freude gedachte er ſpäterhin immer des innigen Verkehrs mit Ernſt Schulze*), Friedrich Lücke, Karl Lachmann, mit dem er unter Beneke's Leitung auch altdeutſche Studien trieb, mit Wilhelm Hey, Ludwig Abeken, Diſſen, Brandis und andern vorzüglichen jungen Männern, die einander alle ihr Leben lang treu geblieben ſind.

Hätte Bunſen, wie er beabſichtigte, die akademiſche Laufbahn betreten, ſo würde der thatkräftige und mit den glänzendſten Gaben ausgeſtattete Mann nicht minder als manche ſeiner Jugendfreunde einzelne Wiſſenſchaften in echt fachmänniſcher Weiſe ſehr gefördert und jeder deutſchen Hochſchule zur höchſten Zierde gereicht haben. Aber es wäre Thorheit zu beklagen, daß er nie den Segen einer amtlichen Beſchränkung auf beſtimmte Fächer erfuhr; ſeine Beſtimmung war eine weiter gehende, und Gott hat ihm die Mittel zur Erreichung derſelben durch eine ſeltene Lebensführung gewährt. Es iſt ſehr bemerkenswerth, wie Bunſen, der nach dem Zeugniſſe des ehrwürdigen Brandis an Raſchheit der Auffaſſung und Weite des Geſichtskreiſes die Freunde ſämmtlich übertraf, ſich ſchon als Jüngling eine eigenthümliche hohe Aufgabe ſtellte, nach deren Löſung er durch all ſein gelehrtes Arbeiten mit zäher Feſtigkeit gerungen hat. Er trachtete nach der Erkenntniß Gottes im Menſchen, beſonders in der Sprache und Religion, und machte ſich nach langem Ueberlegen endlich in den Weihnachtsferien 1812 auf 1813 einen allgemeinen Plan, den er 1817 in einem Briefe mit folgenden Worten beſchrieben hat: „Ich wollte das heidniſche Alterthum in ſeinen Haupterſcheinungen in drei großen Perioden der Weltgeſchichte, nach ſeinen Sprachen und religiöſen Vorſtellungen und Einrichtungen durchgehen und darſtellen. Zuerſt nämlich im Orient, wo die älteſten Erſcheinungen in beiden ſind, dann in der zweiten Hauptepoche unter den Griechen und Römern, hierauf drittens unter den deutſchen Völkerſchaften, die dem Weltreiche der Römer ein Ende machten.“ Zum Studium der erſten Periode hielt er eine Reiſe in den Orient für unerläßlich und hoffte, durch ſeinen Zögling und Freund Aſtor, den er auf einer großen europäiſchen Reiſe begleiten ſollte, die Mittel zu einem Beſuche Indiens zu gewinnen. Vorher aber mußte Aſtor nach New-York zurückkehren, und die Zwiſchenzeit benutzte Bunſen auf's Beſte. Zunächſt durchwanderte er mit Brandis Thüringen und Rheinland und begleitete dann, nachdem er den Herbſt und Winter 1814 bei ſeiner begabten Schweſter Chriſtiane in Holland unter mannichfachen Studien zugebracht hatte, den genannten Freund nach Kopenhagen und noch 1815 nach Berlin. War ihm der Aufenthalt in Dänemark ſchon durch das Studium der nordiſchen Sprachen, namentlich der isländiſchen, nützlich ge-

*) Dieſer Freund gibt in ſeinem Tagebuche (vgl. Marggraff's Leben von E. Schulze S. 259) eine Schilderung des „herrlichen Zirkels“, die alſo beginnt: „Bunſen mit dem königlich herrſchenden Geiſte, der alle Zweige des Lebens und der Erkenntniß nur als Mittel anſah, um zu einem einzigen großen Ziele zu gelangen, der, für jeden Eindruck zu jeder Zeit empfänglich, mit unbeſchreiblicher Kraft auch das Widerſprechendſte ſich zuzueignen wußte, der mit der höchſten, zuweilen ſchauderhaften Klarheit das tiefſte Gemüth verband und bei unaufhörlicher getheilter Regſamkeit dennoch nie ſeinen Zweck aus den Augen verlor.“

worden, ſo brachte ihm die preußiſche Hauptſtadt noch reicheren Gewinn; hier machte er auch die erſte Bekanntſchaft des verehrten Niebuhr. Im Frühjahr 1816 ging Bunſen nach Paris, wo er den Unterricht des Orientaliſten Sylveſtre de Sacy genoß und mit Aſtor verabredete, daß ſie im Sommer von Florenz aus die gemeinſchaftliche Reiſe antreten wollten. Als aber die Beiden in Florenz wieder zuſammentrafen, konnte Aſtor, den der Vater zurückrief, ſeine frühere Abſicht nicht ausführen und ließ den Freund, den er nach mehr als vierzigjähriger Trennung zu Heidelberg durch ſeinen Beſuch erfreute, ſchmerzlich enttäuſcht in Florenz zurück. Mußte jetzt auch Bunſen, der ſich nun wieder ganz auf ſich allein angewieſen ſah, die langgenährte Sehnſucht nach Indien unterdrücken, ſo ſollte ihm doch das nahe Rom, wohin damals Niebuhr und Brandis als preußiſcher Geſandter und Legations-Sekretär gingen, bald einen Erſatz bieten, der ſeine kühnſten Hoffnungen übertraf.

Das reiche Leben, welches Bunſen volle 21 Jahre lang in Rom und während der Sommermonate in dem ſchönen Frascati ſo glücklich geführt hat, kann hier nur in wenigen Zügen berührt werden. Tholuck ſchrieb 1836 in ſeiner Widmung des Commentars zum Hebräerbriefe an Bunſen: „Wonne ſtrömte die Herrlichkeit der Natur, Wonne die Herrlichkeit der Kunſt; aber wieviel ärmer wäre aller Genuß geblieben, hätte er nicht im Heiligthume jenes Familienkreiſes ſeine Verklärung gefunden, welcher die Erde an den Himmel knüpfte. Was dort der äußere und der innere Menſch erfahren hat, hat mannichfache Frucht ausgetragen, und den größten Theil des Dankes bin ich Ihnen und Ihrem Hauſe ſchuldig.“ Die Ehe, welche Bunſen am 1. Juli 1817 mit der ihm an Geiſt und Herz ebenbürtigen Franziska Waddington ſchloß, der frommen Tochter einer wohlhabenden engliſchen Familie, war ihm bis an ſein Ende eine Quelle des reichſten Segens und gab ihm Gelegenheit, als Gatte und als Vater zahlreicher Söhne und Töchter ein Muſterbild chriſtlicher Tugenden darzuſtellen. Freilich war er von der Kindheit an im Elternhauſe, wie er dankbar bekennt, auf Chriſtus und die Bibel hingewieſen worden; auch hatte er ſchon 1816 zu Berlin die Einſicht erlangt, daß eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß der weltgeſchichtlichen Ideen ohne Rückſicht auf die Offenbarung unmöglich ſei; aber erſt zu Rom gewann er die lebendige Erfahrung von der Wahrheit des bibliſchen Chriſtenglaubens. Der Ende 1817 an die vertraute Schweſter geſchriebene Brief, aus dem ich vorhin ein Bruchſtück über den fünf Jahre früher gefaßten Studienplan mitgetheilt habe, ſpricht ſich über dieſe wichtige Aenderung ſehr klar aus: „Ich glaubte, man könne das Heidenthum für ſich verſtehen, und vom Chriſtenthum habe man nur eine Kenntniß nöthig, wie man ſie ſich leicht erwerben könne. Die Urkunden und die Dogmen wären ja lange bekannt und ausgemacht, wenigſtens ſoweit ſie ausgemacht werden könnten, und das ſey hinreichend. Darin lag aber gerade der Fehler. Denn wer kennt das Chriſtenthum, als wer es zum Mittelpunkt ſeines Denkens und Handelns macht? Wer die Bibel, als wer aus ihr ſeinen vertrauteſten Freund, ſein Wörterbuch und ſeine Sprachlehre macht? Dies iſt mir die letzten ſechs Monate faſt täglich durch den Kopf gegangen. Nächſt Gott hat meine Frau daran den größten Antheil. Wir haben zuſammen die Bibel geleſen, wie ſie es immer zuvor regelmäßig gethan hat; ihre Kunde in der Schrift und ihr mit Klarheit des Verſtandes gepaarter Glaube, endlich mehr als alles dieſes ihr vom chriſtlichem Geiſte geleitetes Leben haben mich immer mehr auf dieſen Schatz aller Schätze hingewieſen, und ich ſehe klar ein, daß ich ohne gründliches und tiefes Studium der Bibel und des Chriſtenthums und ſeiner Geſchichte weder etwas Ordentliches in meinen andern philoſophiſchen und hiſtoriſchen Unterſuchungen ausrichten, noch auch ſelbſt Beruhigung und Stillung des Durſtes finden kann, der mich von Jugend auf zu ſolchen Unterſuchungen und Betrachtungen getrieben hat.“

Schon 1818 trat Bunſen als Nachfolger ſeines nach Bonn berufenen Freundes Brandis in die diplomatiſche Laufbahn ein, und als 1823 auch Niebuhr in's Vaterland zurückkehrte, verſah er ſelbſtſtändig die Stelle des Geſandten und ward bald durch das hohe Vertrauen, welches ihm Friedrich Wilhelm III. ſchenkte, förmlich zum Geſchäfts-

träger Preußens bei dem päpstlichen Stuhle ernannt. Der König, der im Nov. 1822 Rom besucht und durch die bedeutende*) Persönlichkeit des jungen Gesandtschaftssekretärs, insbesondere auch durch sein lebendiges kirchliches Interesse und seine umfassenden liturgischen Bestrebungen sich angezogen gefühlt hatte, bewahrte stets seine wohlwollende Gesinnung gegen Bunsen und erhob 1834 den bisherigen (seit 1827) Ministerresidenten durch Ernennung zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister auf die höchste Stufe, die es in der preußischen Diplomatie gab. Noch folgenreicher aber wurde für Bunsen das persönliche Verhältniß, in welches er 1827 in Berlin, und noch inniger 1828 in Rom, zu dem hochbegabten Kronprinzen trat. Die verwandten Naturen, gleich ausgezeichnet durch christliche und vaterländische Begeisterung wie durch warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, hatten sich für immer gefunden und sind auch in schweren Zeiten, obwohl ihre Wege zuweilen sehr verschieden waren, niemals an einander irre geworden. Eine Frucht des damaligen Aufenthalts des Kronprinzen in Italien war auch die Gründung des archäologischen Instituts in Rom, für dessen Gedeihen Bunsen als ständiger General-Sekretär immer eifrig bemüht war. Wie er, der nach einem glücklichen Ausdrucke von Ampère der Vertreter nicht nur der preußischen Regierung bei dem päbstlichen Stuhle, sondern auch der deutschen Wissenschaft bei dem römischen Alterthume war, durch eigene Mitarbeit und sonstige unermüdliche Theilnahme an der „Beschreibung der Stadt Rom“ ein noch von Niebuhr angeregtes und wegen des reichen kirchengeschichtlichen Inhalts auch für den Theologen wichtiges Werk lange Jahre hindurch gefördert hat, kann hier nur im Vorübergehen bemerkt werden; das Werk, auf dessen Plan Cotta 1817 in Rom lebendig einging, erschien zu Stuttgart in 3 Bänden 1830—1843.

In höherem Grade nehmen die liturgischen und hymnologischen Arbeiten Bunsens unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, und das Verdienst gründlicher, tüchtiger Forschungen auf den genanten Gebieten wird dem sonst viel Verkannten auch von seinen Gegnern nicht leicht streitig gemacht. Bei der Feier des Reformationsjubiläums gab es noch keine deutsche evangelische Kirche in Rom, so daß Bunsen am 31. Oktober 1817 in Niebuhr's Hause eigentlich als der erste öffentliche Prediger des evangelischen Glaubens in der katholischen Weltstadt auftrat; allein bald darauf erlangte Niebuhr von Friedrich Wilhelm III. die Stiftung einer Gesandtschaftskapelle. Für die nun sich bildende evangelische Gemeinde, die an Schmieder, Rothe, Tholuck, von Tippelskirch und Anderen stets ausgezeichnete Prediger hatte, hegte Bunsen fortwährend das lebhafteste Interesse, wie z. B. die Stiftung des evangelischen Krankenhauses beweist, welches als Casa Tarpea unsern Landsleuten in Rom so wesentliche Dienste leistet. Das praktische Bedürfniß einer angemessenen Gottesdienstordnung für die Gesandtschaftskapelle auf dem Capitol förderte die liturgischen Arbeiten Bunsen's, der das Glück hatte, dabei von Richard Rothe, mit dem er Zeitlebens innig befreundet blieb (vgl. Hippolytus und seine Zeit Bd. I. S. 253 f.), treu unterstützt zu werden. Als er bei einem kurzen Aufenthalte in Berlin 1827 dem Könige die sorgfältig ausgearbeitete Liturgie vorlegte, erlaubte Friedrich Wilhelm III. ihre Einführung in der römischen Gesandtschaftskapelle und schrieb selber ein Vorwort dazu, worauf sie 1828 in Berlin gedruckt wurde. Die wissenschaftliche Begründung, namentlich die kritische Durchforschung der altkirchlichen Liturgien, die sich ohne Polemik gegen die katholische Gottesdienstordnung nicht geben ließ, mußte Bunsen schon wegen seines amtlichen Verhältnisses zum römischen Stuhle für spätre Zeiten zurückhalten, so daß er sie erst in seinem „Hippolytus“ öffentlich mitgetheilt hat. Da Bunsen in unbefangener Würdigung dessen, was er Gutes in den Liturgien der alten und der anglikanischen Kirche zu finden glaubte, Manches sich angeeignet hatte, das

*) Zu nicht geringer Verwunderung der Umgebung entwickelte Bunsen damals dem ersten Monarchen mit edelm Freimuth seine abweichenden Ansichten über einzelne liturgische Fragen; aber durch diesen würdigen Widerspruch gegen Lieblingsmeinungen des Königs stieg er nur in der Achtung des gewissenhaften Fürsten.

einem deutſchen Proteſtanten auf den erſten Blick leicht fremdartig erſchien, ſo mußte die capitoliniſche Liturgie dazu beitragen, daß der Mann, deſſen warmen Eifer für ſeine Kirche die Römiſchen niemals bezweifelt haben, in ſeinem Vaterlande bei Manchen in den Verdacht der Hinneigung zum Katholicismus gerieth. Der in Deutſchland immer ſtärker werdende Widerwille gegen den Polizeiſtaat und den Abſolutismus, als deſſen natürlichen Verbündeten man alles hierarchiſche, antiproteſtantiſche Weſen betrachtete, war ohnehin ſehr geneigt, den vom Könige und Kronprinzen begünſtigten Geſandten für einen antiliberalen Mann zu halten und ſeine kirchliche Frömmigkeit als heimlichen Romanismus zu beargwöhnen.

Die erſten Ergebniſſe ſeiner gründlichen hymnologiſchen Arbeiten, die Bunſen veröffentlichte, finden ſich in einigen namenloſen (vgl. aber Ferd. Piper, evangel. Kalender 1862. S. 82) Aufſätzen der Berliner „evangeliſchen Kirchenzeitung", im vierten Bande 1829, Nr. 41—44 über Geſangbücher und Choralbücher, beſonders aber im Jahrgang 1830, wo nicht nur das neue Berliner Geſangbuch mit ſeinen Verſchlimmbeſſerungen, z. B. der von Paul Gerhard's Abendlied, eine friſche, tüchtige Beleuchtung erfahren hat (Nr. 16 f. 19 f. 32 f.), ſondern auch für eine angemeſſene Bearbeitung des evangeliſchen Liederſchatzes beachtenswerthe, wohl durchdachte Canones (Nr. 41 f. 57 ff.) aufgeſtellt ſind. Erſt 1833 erſchien bei Perthes in Hamburg der „Verſuch eines allgemeinen evangeliſchen Geſang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch" mit einer Vorrede, worin Bunſen ſeine Grundſätze ausführlich darlegte. Das Buch fand zwar keine kirchliche Einführung, aber mit Recht großen Beifall, und die ganze Auflage war bald vergriffen. Endlich erſchien 1846 im Verlage des Rauhen Hauſes eine Umarbeitung des früheren Werkes unter dem Titel „Allgemeines evangeliſches Geſang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch", die ohne Bunſen's Namen trotz des ſtarken Umfangs (1032 Seiten 12°) in vielen tauſend Exemplaren verbreitet worden iſt, ſo daß mir eine nähere Angabe des Inhalts überflüſſig erſcheint. An dieſem Geſang- und Gebetbuche hatte Bunſen beſondere Freude; noch in den letzten Lebensjahren zu Heidelberg, als die „evangeliſche Kirchenzeitung" ihn längſt für einen vom Glauben Abgefallenen erklärt hatte, liebte er es, das Buch Freunden zum Geſchenk zu machen, obgleich damals unleugbar ſeine dogmatiſchen Ueberzeugungen nicht wenig von dem Inhalte desſelben abwichen.

Ohne daß die Wärme des chriſtlichen Glaubens in Bunſen erkaltet wäre, war doch ſeine Dogmatik*) eine andere geworden. Zum Verſtändniß dieſer Umwandlung und der Wahrheit von Gelzer's Behauptung, daß Bunſen den engen Rückſchrittsmännern ſtets zu frei und zu idealiſtiſch war und den gewöhnlichen Fortſchrittsmännern doch noch zu poſitiv in Glaube und Sitte, berufe ich mich auf die ebenſo klaren als wahren Selbſtbekenntniſſe eines Mannes wie Rothe, der ſich ebenfalls dem religiöſen Aufſchwunge nach den Freiheitskriegen mit ganzer Seele angeſchloſſen hat. Dieſer ausgezeichnete Theologe, dem auch die heftigſten Gegner die perſönliche Frömmigkeit abzuſprechen noch nicht gewagt haben, äußert ſich (allg. kirchl. Zeitſchrift, Jahrg. 1862, S. 38 f.) über die betreffenden Vorgänge in unſerer neueren Kirchengeſchichte in folgender Weiſe: „Trunken, wie wir in jenen herrlichen Tagen der erſten Jugendliebe zu dem wiederentdeckten Evangelium waren, von der Freude darüber, die Küſte einer übernatürlichen Welt, nach der unſre Sehnſucht ſo lange ausgeſchaut hatte, endlich in Sicht bekommen zu haben, konnte uns des Uebernatürlichen, des Geheimniß- und Räthſelvollen gar nicht genug geboten werden. Jeder Gedanke an einen Abzug, den es zu erleiden haben dürfte, widerſtrebte dem überſchwänglichen Gefühl, das den kaum gewonne-

*) Darunter verſtehe ich vornehmlich gewiſſe Grundzüge und Hauptpunkte, denn ein feſt in ſich geſchloſſenes und vollſtändig bis in's Einzelne durchgeführtes dogmatiſches Syſtem bei Bunſen anzunehmen, finde ich keine Berechtigung. Ueber den Werth oder Unwerth von Bunſen's ſpäterer Dogmatik, die auf meine abweichenden Ueberzeugungen ohne Einfluß geblieben iſt, glaube ich mir kein Urtheil erlauben zu ſollen.

nen heiligen Schatz ſorgſam behütete. Genug, es dünkte uns ganz ſelbſtverſtändlich, daß mit dem alten evangeliſchen Glauben auch die alte evangeliſche Theologie wieder auferſtehen müſſe. Anfangs ging es dabei wirklich auf völlig unbefangene Weiſe zu; aber bald mußten wohl im Fortgange der theologiſchen Arbeit Thatſachen genug zu Tage kommen, welche die Täuſchung an's Licht ſtellten, die in jener naiven Vorausſetzung lag; und wenn man ſie auch jetzt noch feſthielt, ſo hatte es freilich ein Ende mit der unſchuldigen Unbefangenheit. Es iſt notoriſch, daß gleichwohl viele Theologen wirklich auf dem anfänglichen Standpunkt beharrten und grundſätzlich — nun aber freilich in einem gar viel anderen Geiſte als es von vornherein geſchehen war — daran arbeiteten, die alte Theologie in ihren ehemaligen Beſitzſtand wieder einzuſetzen, und ſie als die allein legitime proklamirten, ſowie daß in einem großen Theile des proteſtantiſchen Deutſchlands eben dieſe Theologie je länger deſto ausgeſprochener die eigentlich officielle wurde." Daß Bunſen, „jene naive Vorausſetzung" in gewiſſem Maße getheilt und ſich nur allmählich von ihr losgemacht hat, gereicht ihm wahrlich nicht zur Schande; aus einem Briefe, den der fromme Thomas Arnold (vgl. das frei nach dem Engliſchen des A. P. Stanley von Karl Heintz verfaßte treffliche Buch „Thomas Arnold". Potsdam 1847, S. 235 ff.) im Jahre 1839 an ihn ſchrieb, geht ziemlich deutlich hervor, daß Bunſen noch damals der Abendmahlslehre Luther's wenigſtens nahe ſtand. Doch zeigt gerade auch das innige Verhältniß, das ſeit Arnold's erſtem Beſuche Roms (1827) bis zu ſeinem Tode (1842) zwiſchen dem geiſtvollen, wahrhaft freiſinnigen Rektor von Rugby*) und Bunſen beſtand, wie fern dieſer der immer mehr aufkommenden Repriſtinationstheologie blieb.

Sehen wir auf die nicht theologiſchen Arbeiten Bunſen's zu Rom, ſo benutzte er auf das Gewiſſenhafteſte das Glück eines mehr als ſechsjährigen Zuſammenlebens mit dem Meiſter der geſchichtlichen Kritik, Niebuhr, deſſen wiſſenſchaftliche Methode auch auf ſeine theologiſchen Studien einen wohlthätigen Einfluß ausübte. Von großer Wichtigkeit war auch die 1826 gemachte Bekanntſchaft des edeln Champollion, von dem Bunſen an dem Fuße der Obelisken Roms die Anfänge der Hieroglyphik erlernte. Obgleich er die in Deutſchland lange verkannte Wahrheit und Wichtigkeit von Champollion's Entdeckung alsbald begriff, konnte er doch erſt geraume Zeit ſpäter den ägyptiſchen Studien, für die er durch Forſchung und Anregung Großes geleiſtet hat, ſeine Kraft in vollerem Maße widmen. Durch Bunſen ward der hochverdiente Lepſius für die Aegyptologie gewonnen und die für die Wiſſenſchaft ſo folgenreiche preußiſche Expedition nach Aegypten angebahnt, die 1842 unter Friedrich Wilhelm IV. zur Ausführung kam. Außer der vielſeitigen Thätigkeit, die manchen andern tüchtigen Gelehrten ſchon vollſtändig in Anſpruch genommen haben würde, hatte natürlich Bunſen fortwährend die amtlichen Geſchäfte des Geſandten zu beſorgen, denen er ſich mit großer Pflichttreue unterzog. Das Urtheil Niebuhr's, daß Bunſen einen ausgezeichneten Beruf zu Geſchäften habe und darin ſich hervorthun werde, fand eine offenkundige Beſtätigung, als durch die Stürme, welche nach der Julirevolution auch Italien erſchütterten, den europäiſchen Großmächten ſich die Nothwendigkeit aufdrängte, die ſchreiendſten Mißbräuche in der Regierung des Kirchenſtaates abzuſtellen, und nun Bunſen von der in Rom zuſammengetretenen Conferenz mit der Abfaſſung des berühmt gewordenen Memorandum del Maggio beauftragt

*) Mit Recht halten die Engländer das Andenken des in Deutſchland wohl nicht genug gekannten Arnold heilig; und dieſer Mann hat 1838 an einen Freund über Bunſen Folgendes geſchrieben (vgl. Gelzer's Proteſt. Monatsbl. Bd. 17. S. 26): „Mein Gefühl von Bunſen's Werth könnte ich nicht ohne einen Schein der Uebertreibung ausdrücken; aber könnten Sie ihn nur eine halbe Stunde hören und ſehen, ſo würden Sie mich verſtehen. In keinem anderen Menſchen ſah ich Gottes Gnaden und Gaben ſo verbunden, wie in ihm. Ich habe Männer geſehen, die eben ſo gottesfürchtig, eben ſo liebenswürdig, eben ſo talentvoll waren wie er; aber niemals kannte ich einen, der alle drei Eigenſchaften in einem ſo außerordentlichen Maße beſaß und der damit eine ſo reiche und tiefe Kenntniß des Alten und Neuen, des Geiſtlichen und Weltlichen verband, wie ich ſie von keinem Anderen erreicht ſah."

wurde. Wie Bunſen dieſe Arbeit ſpäter wohl ſcherzweiſe ſeine Mohrenwäſche nannte, ſo war er nicht glücklicher in dem bekannten Streite, der über die gemiſchten Ehen zwiſchen der preußiſchen Regierung und der römiſchen Curie ausbrach und nach der 1837 in's Werk geſetzten Gefangennehmung des Kölner Erzbiſchofs (vgl. in dieſer Encykl. unter „Droſte zu Viſchering") am 28. April 1838 den Abſchied Bunſen's von Rom zur Folge hatte. Indem ich für die ziemlich verwickelten Einzelnheiten dieſer wichtigen Ereigniſſe auf die Darſtellung (Unſere Zeit 5. Bd. S. 352 ff.) eines vollkommen ſachkundigen Mannes verweiſe, ſpreche ich die Ueberzeugung aus, daß der für Bunſen ſo traurige Verlauf der Sache auf den Karakter des von ultramontaner Seite ſo heftig Geſchmähten nicht den mindeſten Makel wirft. Die aufrichtige Achtung Bunſens vor den berechtigten Intereſſen auch der katholiſchen Kirche zeigt ſchon der Umſtand, daß er, durch ſein Gewiſſen getrieben, von Friedrich Wilhelm III. perſönlich die Rücknahme des Befehls erbat und erlangte, demzufolge die katholiſchen Soldaten nach der Kirchenparade mit in den proteſtantiſchen Gottesdienſt geführt werden ſollten. Aber den maßloſen Anſprüchen der vielgewandten Curie gegenüber beſaß eine von der öffentlichen Meinung nicht unterſtützte Cabinetsregierung mit ihren diplomatiſchen Mitteln keineswegs den nöthigen Rückhalt, welchen, wie Bunſen ſpäter in den „Zeichen der Zeit" entwickelt hat, allein der entſchieden ausgeſprochene, auf das klare Recht gegründete Wille eines ganzen Volkes zu bieten vermag. Da Bunſen's amtliche Stellung zu Rom unhaltbar geworden war, trug er ſelbſt auf ſeine Abberufung an und verließ 1838 mit ungebeugtem Sinn den ſo lange bewohnten Palazzo Caffarelli, um ſich ein anderes Capitol zu ſuchen.

Von Rom zog Bunſen über München, wo er einige Monate in lebendigem Gedankenaustauſch mit Schelling, Schubert, Thierſch u. A. genußreich zubrachte, nach dem Heimathlande ſeiner Frau und betrat im Auguſt 1838 zum erſten Male den Boden Englands, um hier ein Jahr lang als Privatmann, wie ſein Wahlſpruch lautete, In spe et silentio*), aber in ſtets reger geiſtiger Thätigkeit zu leben. Von Rom her kannte er ſchon viele bedeutende Engländer und knüpfte jetzt neue ſchöne Verbindungen der mannichfachſten Art an. Bunſen's Name hatte bereits in England einen guten Klang, ſo daß er in den verſchiedenſten Kreiſen begeiſterte Aufnahme fand und im Juni 1839 unter großem Jubel der Oxforder Studirenden feierlich zum Doctor juris civilis**) ernannt wurde. Aus ſeinen ſtillen Arbeiten in England ward er im November 1839 als preußiſcher Geſandter bei der helvetiſchen Eidgenoſſenſchaft nach Bern verſetzt. Hier entwarf er die 1841 in Hamburg erſchienene Schrift „die heilige Leidensgeſchichte und die ſtille Woche", deren erſte Abtheilung, „die Liturgie der ſtillen Woche, mit Vorwort", von Bunſen herrührt, während die andere „die Liturgie der ſtillen Woche in Muſik geſetzt, mit Benutzung alter Meiſterwerke von Siegmund Neukomm" enthält. Abgeſondert erſchien 1842 Bunſen's „Gottesdienſtordnung für den Charfreitag". In Bern verfaßte er auch die 1842 durch das Rauhe Haus verlegte Schrift „Eliſabeth Fry an die chriſtlichen Frauen und Jungfrauen Deutſchlands (als Anhang ein Vortrag von Amalie Sieveking in Hamburg)", worin er im Namen der edeln Quäkerin, Mrs. Fry, zu welcher er ſpäter durch die Verehelichung ſeines zweiten Sohnes mit einer Tochter von Samuel Gurney auch in verwandtſchaftliche Beziehung trat, zu Werken chriſtlicher Liebe aufforderte, wie er denn den Beſtrebungen der Couſine ſeines Freundes Sieveking, den geſegneten Unternehmungen von Wichern, dem Gründer des Rauhen Hauſes, und andern Werken der innern Miſſion unabläſſig bis an ſein Ende die herzlichſte Theilnahme erwies.

*) Während der Göttinger Zeit war Bunſen's Wahlſpruch „Plus ultra"; ſpäter wählte er aus der herrlichen Stelle Jeſaja's (30, 15.: In silentio et in spe erit fortitudo vestra), welche Luther über ſeine Hausthür geſchrieben, den Wahlſpruch, der noch jetzt das Wappen der Familie von Bunſen ziert.

**) Später fügte die Göttinger Univerſität den theologiſchen Doktortitel hinzu. Außerdem war Bunſen Mitglied der Akademieen und anderer gelehrten Körperſchaften zu Berlin, London, München, Göttingen ꝛc. ꝛc.

Bunsen sollte nicht lange in Bern bleiben, da der Kronprinz, der am 7. Juni 1840 den Thron bestieg, ihn für einen größeren Wirkungskreis bestimmt hatte. Im Frühjahr 1841 berief Friedrich Wilhelm IV. seinen vertrauten Gesandten nach Berlin und übertrug ihm die Ausführung eines Lieblingsgedankens, von dessen Verwirklichung der König nicht nur eine nähere Verbindung der englisch-episkopalen mit der deutsch-evangelischen Kirche, sondern auch eine segensreiche Einwirkung auf die erstarrten morgenländischen Kirchen erwartete. Aber Bunsen mußte bei den schwierigen Unterhandlungen, die er in England führte, bald die Erfahrung machen, daß die Gründung eines anglo-preußischen Bisthums zu Jerusalem eine Unmöglichkeit sey. Doch gelang es ihm, eine Parlamentsakte zu erwirken, wodurch das neue Bisthum zwar als ein englisches gegründet wurde, aber mit der Bestimmung, daß in demselben deutsche Gemeinden und Geistliche Fürsorge und Schutz finden sollten. Während die romanisirenden hochkirchlichen Anglikaner auch in dieser losen Verbindung mit Deutschland noch eine Herabwürdigung ihrer episkopalen Kirche erblickten, witterten umgekehrt viele Deutsche in dem ganzen Unternehmen hierarchische Hintergedanken. Die stille Wirksamkeit sowohl des Dr. Alexander, eines geborenen preußischen Juden, der Ende 1841 als erster Bischof nach Jerusalem abging, als auch seines ausgezeichneten Nachfolgers Samuel Gobat hat seitdem die ungegründeten Erwartungen und Befürchtungen zunichte gemacht und den thatsächlichen Beweis geliefert, daß in der Stiftung ein guter Kern liegt, von dem man auch für die Zukunft sich gute Früchte versprechen darf*). Nach Abschluß der Verhandlungen über das jerusalemische Bisthum ward Bunsen auf besondern Wunsch der Königin Victoria von seinem Könige zum Gesandten am englischen Hofe ernannt und blieb 15 Jahre lang, bis zum Ausbruche des Krimkrieges (1854) in dieser glänzenden, außerordentlich wichtigen Stellung, so daß Carlton Terrace im Mittelpunkte Londons ihm einen reichen Ersatz für das vor einigen Jahren verlassene Capitol bot. Friedrich Wilhelm IV. ehrte ihn 1845 durch Ernennung zum wirklichen Geheimerath; den öfters angebotenen Adel lehnte Bunsen ab, um erst kurz vor der schweren Erkrankung seines königlichen Freundes (1857) von demselben die Erhebung in den Freiherrnstand anzunehmen.

Ueberblicken wir Bunsen's Leben und Wirken zu London, so sehen wir die überraschende Vielseitigkeit, die ihm schon zu Rom eine sehr hervorragende Stellung gab, in England noch viel großartiger hervortreten, so daß man ohne Uebertreibung behaupten darf, seine rastlose Thätigkeit sey für England und Deutschland zugleich von tief eingreifender Bedeutung gewesen. Von seiner diplomatischen, politischen Wirksamkeit ist hier nicht zu reden; es ist bekannt und mag wohl späterhin noch klarer an's Licht kommen, daß Bunsen seinem Vaterlande, welches er aufrichtig liebte, gerne die hohen Güter zugewandt hätte, in deren Besitz er England glücklich sah, daß sein für Ehre und Freiheit glühendes Herz nach den kühnsten Hoffnungen die schmerzlichsten Enttäuschungen erfuhr, bis er endlich 1854 von seinem Könige, dem er mit seltener Aufopferung und Treue so lange gedient hatte, den Abschied erbitten mußte. „Bunsen (preußische Jahrbücher 7. Bd. S. 61) war eben mehr als jene gewöhnlichen Diplomaten, die als willige Handlanger ihres Ministeriums des Aeußeren schreiben und antworten, häufig nur ein exklusiv vornehmes und blasirtes Leben führen und in kritischen Fällen es höchst selten besser machen, als Bunsen gethan. Er vertrat eben Interessen und Ansprüche, um die sich die Gesandten in der Regel zu wenig zu kümmern pflegen, und die dem Einzelnen wie dem Volke doch über alle Berechnungen werth und, was Deutschland betrifft, in der Regel noch immer die würdigsten sind, mit denen es sich in der Fremde

*) Bald nach der Streitschrift Schneckenburger's und Hundeshagen's: „Das anglo-preußische Bisthum zu St. Jakob und was daran hängt" (1842), erschien die von Abeken verfaßte Schrift: „Das evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden" (1842); in seiner „Verfassung der Kirche der Zukunft" veröffentlichte Bunsen 1845 deutsch und englisch den kurzen Briefwechsel, den er mit William Gladstone über deutsche und englische Kirche, Episkopat und Jerusalem geführt hatte.

zeigen kann. Wer hat es beſſer verſtanden, engliſche Wohlthätigkeit der ſchuldloſen Noth ſeiner Landsleute zuzuwenden und wiederum deutſcher Wiſſenſchaft und deutſchem Unternehmungsſinn bei den Briten Anerkennung und Verwerthung zu verſchaffen? Beides wäre ihm in ſo hohem Grade nicht möglich geweſen ohne ſein kühnes Gottvertrauen, ohne die eigene Erfahrung, die niemals müde wurde, ſich immer wieder im Schaffen zu verſuchen, ohne jenen chriſtlichen und doch menſchlich freien Kosmopolitismus, mit dem er in der That die Welt umfaßte.“ Daß ich einige Einzelnheiten erwähne: vornehmlich Bunſen war es, durch deſſen Vermittelung das wichtige deutſche Hoſpital zu Dalſton bei London entſtand, und durch den die ſeit dem Krimkriege in ganz Europa bekannte Krankenpflegerin Florence Nightingale auf Fliedner's Diakoniſſenanſtalt zu Kaiſerswerth hingewieſen wurde. Ihm beſonders iſt es zu verdanken, daß die berühmte Expedition Barth's, Overweg's und Vogel's nach Centralafrika zu Stande kam, und daß für Berlin außer werthvollen Kunſtſchätzen die Sammlung von aſſyriſchen Alterthümern aus Ninive, ſowie ſpäter die an den ſeltenſten Handſchriften reiche orientaliſche Bibliothek Sprenger's angekauft wurde. Unzähligen Deutſchen, die nach London kamen, namentlich Gelehrten und Künſtlern, gewährte er wirkſamen Beiſtand und einſichtige Förderung; ja Manchen, wie z. B. dem Sprachforſcher Max Müller, bahnte er den Weg zu einer feſten, ehrenvollen Stellung. Machte es ſeinem edeln Herzen Freude, tüchtige Männer und gute Unternehmungen aus allen Kräften zu unterſtützen, ſo gelang ihm das in ungewöhnlichem Grade vermöge des großen Einfluſſes, den er nicht nur durch ſeine hohe amtliche Stellung ausübte, durch die Gunſt des preußiſchen und engliſchen Königshauſes, durch die Leichtigkeit und Sicherheit ſeines Verkehrs mit den Engländern, denen er ſchon durch ſeine Frau und ſeine Schwiegerkinder anzugehören ſchien, ſondern ganz vorzüglich auch durch die umfaſſenden Beziehungen, in denen er mit den edelſten, in Wiſſenſchaft und Kunſt, Staat und Kirche hervorragendſten Perſönlichkeiten des Landes ſtand. Obgleich er gewiſſen Adeligen wegen ſeiner bürgerlichen Herkunft und der hochkirchlichen Partei wegen ſeines echten Proteſtantismus ein Dorn im Auge war, zählte er anglikaniſche Biſchöfe und Erzbiſchöfe, Herzöge und Marquis zu ſeinen Freunden; und durch ſeine Vermittelung wurde z. B. ein Schüler Arnold's Biſchof von Mancheſter. Bunſen's gaſtfreies Haus war ein Sammelplatz, an dem ausgezeichnete Vertreter der verſchiedenſten Intereſſen einander trafen und durch lebendigen geiſtigen Austauſch ſich gegenſeitig förderten. Nicht mit Unrecht galt der preußiſche Geſandte als ein rechter Vermittler deutſchen und engliſchen Weſens; was er in dieſer Hinſicht Großes angebahnt und geleiſtet hat, entzieht ſich faſt aller Berechnung.

Einige früher vorbereitete Schriften Bunſen's die erſt während ſeiner Londoner Periode erſchienen, habe ich bereits erwähnt. Hieher gehört auch der vortreffliche erläuternde Text, den Bunſen zu dem Kupferwerke „die Baſiliken des chriſtlichen Roms, aufgenommen von J. G. Gutensohn und J. M. Knapp“ unter dem Titel „die Baſiliken des chriſtlichen Roms, nach ihrem Zuſammenhange mit Idee und Geſchichte der Kirchenbaukunſt dargeſtellt“ 1843 zu München erſcheinen ließ, weſentlich noch eine Frucht ſeines römiſchen Aufenthalts. Da ſich das Bedürfniß praktiſcher Erläuterungen zu ſeinem theilweiſe bekannt gewordenen und vielfach mißverſtandenen Briefwechſel mit Gladſtone herausſtellte, veröffentlichte er 1845 durch das Rauhe Haus „die Verfaſſung der Kirche der Zukunft“, ein geiſtvolles Buch, das neben unpraktiſchen Vorſchlägen eine Fülle wirklich fruchtbarer, evangeliſch freier Gedanken enthält; daß es in Deutſchland auffallend wenig Beachtung und Verſtändniß fand, ſteht ſchon darum feſt, weil man ſonſt über die Freiſinnigkeit Bunſen's ſpäter nicht ſo erſtaunt hätte ſeyn können. Die Erfahrung von der großen Bedeutung des allgemeinen, geordneten Bibelleſens, die ein deutſcher Chriſt unter dem engliſchen Volke in hohem Grade macht, ward für Bunſen die Veranlaſſung, daß er aus ſeinem allgemeinen Geſang- und Gebetbuch die „Leſetafel über die heilige Schrift nach der Ordnung des Kirchenjahres“ beſonders abdrucken ließ, und dieſer Abdruck hat in Zehntauſenden von Exemplaren Verbreitung gefunden. In England reiften

endlich die ägyptiſchen Arbeiten Bunſen's ſo weit, daß 1844 und 1845 bei Perthes die erſten drei Bücher von „Aegyptens Stelle in der Weltgeſchichte; geſchichtliche Unterſuchung in fünf Büchern“ erſcheinen konnten, geſchmückt mit den Bildniſſen von Niebuhr, Eratoſthenes und Manetho, während die beiden letzten Bücher, welche die Bilder von Champollion und Schelling*) an der Spitze tragen, erſt 1856 und 1857 erſchienen. Buch I., welches nach einer Darſtellung der bisherigen ägyptiſchen Forſchungen beſonders die Sprach-, Schrift- und Götterbildung der alten Aegypter erläutert, behandelt Weg und Ziel der Unterſuchung auf 676 Seiten 8°, Buch II. das alte Reich auf 374 Seiten, Buch III. umfaßt das mittlere und neue Reich auf 152 Seiten, woran ſich als 120 Seiten ſtarkes Urkundenbuch eine ſehr zweckmäßige, kritiſche Ausgabe der einſchlagenden Fragmente alter Schriftſteller anſchließt. Die erſt in Heidelberg ausgearbeitete, wohl bedeutendere zweite Hälfte des Werkes behandelt in Buch IV. auf 458 Seiten die Gleichzeitigkeiten mit der ägyptiſchen Geſchichte, Buch V. beſchäftigt ſich in den erſten drei Abtheilungen auf 400 Seiten beſonders mit der Stelle, welche die Sprache und das Gottesbewußtſeyn der Aegypter in der Weltgeſchichte einnehmen; endlich Buch V^a. (oder die beiden letzten Abtheilungen von Buch V.) 607 Seiten ſtark, bringt zunächſt das „weltgeſchichtliche Ergebniß des Verhältniſſes des ägyptiſchen Gottesbewußtſeyns von den Anfängen zu dem aſiatiſchen und helleniſchen“, dann die mit großartiger Kühnheit angelegte fünfte Abtheilung „Aegypten und die Weltalter“ und ſchließlich ein von mir verfertigtes Regiſter über das ganze Werk. Wir Deutſche möchten es faſt beklagen, daß ein Werk, dem Bunſen vielleicht mehr als irgend einem andern ſeine volle geiſtige Kraft zugewandt hat, im engliſchen Gewande, obgleich man den Styl des von Bunſen gewählten Ueberſetzers nicht loben will, ſo viel werthvoller iſt als in der urſprünglichen Faſſung. Die engliſche Ausgabe, die in zwei Bänden 1847 und 1854 Buch I.—III. brachte, iſt eine Umarbeitung der deutſchen und hat nicht nur wegen des beſtändig neu zuſtrömenden wiſſenſchaftlichen Stoffes, ſondern auch in Folge von Bunſen's ganzer Art zu arbeiten weſentliche Vorzüge; die Durcharbeitung der letzten Bücher für die Londoner Ausgabe, die in einem Anhange außer andern Zuſätzen auch eine Ueberſetzung des Todtenbuches von Birch bringt, hat den Verfaſſer noch bis in ſein letztes Lebensjahr vielfach beſchäftigt.

Die übrigen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten Bunſen's in England bewegen ſich um die Namen Ignatius und Hippolytus (vgl. die beiden Artikel in dieſer Encykl.) und hangen, wenngleich durch die Veröffentlichung bisher unbekannter Handſchriften veranlaßt, mit ſeinem ganzen wiſſenſchaftlich-praktiſchen Streben innig zuſammen. In den beiden Schriften „die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien; hergeſtellter und vergleichender Text mit Anmerkungen“ und „Ignatius von Antiochien und ſeine Zeit; ſieben Sendſchreiben an Auguſt Neander; mit angehängtem deutſchen Text der drei ächten Briefe“ (Hamburg 1847. 4°) ſuchte er nicht nur, die von Cureton herausgegebene ſyriſche Ueberſetzung zur Erkenntniß des ächten Textes des Ignatius kritiſch zu verwerthen, ſondern auch den apoſtoliſchen Vater in ſeiner innerlichen Auffaſſung des Chriſtenthums als gewichtigen Zeugen gegen die ſpätere dogmatiſche und hierarchiſche Starrheit darzuſtellen. Von noch größerer Wichtigkeit erſchien es Bunſen, das 1851 unter dem irrigen Titel Origenis philosophumena von Miller veröffentlichte Werk mit den Mitteln deutſcher Forſchung zu durchdringen und in ſeiner hohen Bedeutung namentlich für die engliſche Kirche durch eine umfaſſende und jedem gebildeten Engländer verſtändliche Darſtellung nachzuweiſen. So entſtand 1852 das berühmte Werk Hippolytus and his age in vier kleinen Bänden, das faſt gleichzeitig (1852 und 1853), von Rauh treu überſetzt, bei Brockhaus unter dem Titel „Hippolytus und ſeine Zeit; Anfänge und Ausſichten des Chriſtenthums und der Menſchheit“ in zwei Bänden von je zwei Abtheilungen erſchien. Die erſte Abtheilung enthält fünf Sendſchreiben an den Archidiakon

*) Hinter ſämmtlichen fünf Bildern finden ſich dichteriſche Widmungen, während das ganze Werk dem König Friedrich Wilhelm IV. geweiht iſt.

Julius Hare über Verfaſſer, Inhalt und Bedeutung des neu gefundenen Werkes, welches Bunſen*) dem Hippolytus, Biſchof von Portus, der Hafenſtadt Roms, einem Schüler des Irenaeus zuſchrieb. Die zweite Abtheilung, R. Rothe gewidmet, bringt Aphorismen aus der Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit und der Religionsgeſchichte insbeſondere, ſowie geſchichtliche Bruchſtücke über das Leben und Bewußtſeyn der alten Kirche und über das Zeitalter des Hippolytus insbeſondere, nebſt Anhängen über das chriſtliche Opfer und über die apoſtoliſchen Conſtitutionen und Canones. Die dritte Abtheilung, mit welcher die auf die „Kritik“ des erſten Bandes folgende „Herſtellung“ beginnt, welche der zweite gibt, ſchildert das Leben der alten Kirche in Erziehung, Taufe und Gottesdienſt, in Regierung und geſellſchaftlichen Beziehungen. Die vierte Abtheilung bringt zunächſt eine Vertheidigungsrede des Hippolytus an die engliſchen Chriſten unſerer Tage, worin der alte Biſchof ſeine Verwunderung über Vieles in den jetzigen Zuſtänden der Kirche ausſpricht und ſich z. B. von dem Vorwurf, als ob er germaniſire, reinigt. Darauf folgt eine Unterſuchung über die ächten Liturgien der alten Kirche und die Niebuhr gewidmeten Reliquiae Liturgicae, d. h. eine kritiſche Ausgabe der Abendmahlsordnungen der alten morgen- und abendländiſchen Kirchen, und als werthvoller Anhang Jacobi Bernaysii Epistola critica. Dies reichhaltige Werk machte beſonders in England ungemeines Aufſehen; wie es in Rom bald den index zierte und der Verfaſſer von Döllinger mit Ronge und Doviat zuſammengeſtellt wurde, ſo mußte es nicht allein den Tractarianern, dieſen alten Gegnern Bunſen's, ſondern überhaupt allen römiſch Geſinnten im evangeliſchen Lager ein großes Aergerniß ſeyn und ward nachher für die hochkirchlichen Orthodoxen Deutſchlands im Streite wider Bunſen eine rechte Fundgrube. Leider erſchien die umgearbeitete, bedeutend verbeſſerte zweite Ausgabe (London 1854) nur in engliſcher Sprache; hier iſt das reiche Material über Christianity and Mankind zwar von vier Bänden auf ſieben angeſchwollen, liegt nun aber auch in drei verſchiedenen Werken weit beſſer geordnet vor. Das erſte führt den Titel Hippolytus and his age; or the beginnings and prospects of Christianity, behandelt im erſten Bande die ſieben Generationen der apoſtoliſchen Zeit und ihre Vertreter, worauf die fünf Briefe an Hare und geſchichtliche Bruchſtücke über die Lehre des Hippolytus anhangsweiſe folgen, und gibt im zweiten Bande eine ſehr anſchauliche Schilderung des kirchlich-chriſtlichen Lebens der genannten Zeit mit beſtändiger Anwendung auf die ſpätere Entwickelung der Kirche, namentlich auf die Zuſtände unſerer Tage. Das zweite Werk, lateiniſch geſchrieben und Analecta Ante-Nicaena betitelt, umfaßt in drei Bänden die kritiſch bearbeiteten Reliquiae Literariae, Canonicae, Liturgicae der alten Kirche; dieſe Bände enthalten wichtige Beiträge von Philologen wie Bernays, Haupt, Hertz, Lachmann, beſonders von dem früher Böttticher genannten ſprachgelehrten de Lagarde, dem faſt der ganze zweite Band angehört, und bieten eine Urkundenſammlung von bleibendem wiſſenſchaftlichem Werthe. Das dritte Werk endlich, welches aus der erſten Auflage von „Hippolytus“ hervorgewachſen iſt, führt den Titel Outlines of the philosophy of universal history as applied to language and religion und enthält auch bedeutende Beiträge von Max Müller und Aufrecht; auf Grund der umfaſſend behandelten vergleichenden Sprachwiſſenſchaft gibt hier die geſchichtlich-philoſophiſche Betrachtung Bunſen's intereſſante Aufſchlüſſe über die ſprachliche und religiöſe Entwickelung der Menſchheit.

Mit vollem Bewußtſeyn ging Bunſen darauf aus, wie er im Vorwort zur deutſchen Ausgabe des „Hippolytus“ ſagt, „die Stellung Deutſchlands auf dem Gebiete der chriſtlichen Forſchung und des chriſtlichen Lebens hervorzuheben, und eine engere Verbindung

*) In der zweiten Nachſchrift zu den Briefen an Hare (Hippolytus und ſeine Zeit. I, 246) drückt Bunſen ſeine Freude darüber aus, daß er in der Beſtimmung des Verfaſſers durch völlig unabhängige Forſchung mit Jakobi und mit Dunker zuſammengetroffen ſey; dennoch mußte er in der zweiten Auflage (Vol. I. pag. L.) nochmals erklären: I received Jacobi's Essay only after these letters were printed, and had it not before me when I wrote them, as Döllinger suggests.

der Geister zwischen dem germanischen Mutterlande und den zwei angelsächsischen Weltreichen diesseit und jenseit des atlantischen Meeres anzubahnen". Es kam ihm nie in den Sinn, in bekannter Weise den kirchlicheren Engländern gegenüber unwahr und unmännlich über Deutschlands Leiden zu jammern; in dem genannten Vorwort S. LI spricht er es als seine Ueberzeugung aus, „daß gegenwärtig in keinem Lande soviel innerliches, wahres, aufrichtiges religiöses Gefühl und Glaube an Christum und das Christenthum und soviel Hoffnung auf eine bessere religiöse Zukunft sich findet als in Deutschland, und namentlich im protestantischen Deutschland", und an dieser Ueberzeugung hat der völkerkundige Mann bis an sein Ende festgehalten. Zu der steigenden Anerkennung deutscher Wissenschaft und deutschen Sinnes bei den Engländern hat Bunsen ohne Zweifel auch durch seine schriftstellerische Thätigkeit mächtig beigetragen; an reichlicher Anerkennung fehlte es ihm bei den Engländern nicht, freilich aber auch nicht an heftigem Gegensatz und an sehr übertriebenem Tadel (vgl. The Manchester Guardian, November 2, 1860) wirklicher Schwächen.

Viele Leute, und zwar keineswegs bloß Engländer, haben es freilich nie recht verstehen können, warum Bunsen, ein Mann von so hoher Stellung, der in so angenehmen Verhältnissen lebte, sich mit den Händeln der Gelehrten und nun gar mit den Streitigkeiten der durch ihr odium besonders gefährlichen Theologen nur überhaupt habe befassen mögen. Sie begriffen nicht, daß weder Ehrgeiz noch Liebhaberei die Triebfeder für Bunsen's schriftstellerisches Wirken war, daß ihn vielmehr der eigene Durst nach Wahrheit und die tief empfundene Pflicht, die von Gott empfangenen Gaben im Belange der höchsten Interessen der Menschheit zu verwerthen, zu den rastlosen, mit ungeschwächter jugendlicher Begeisterung bis an's Ende des Lebens fortgesetzten gelehrten Arbeiten trieben, die nie auf todte Gelehrsamkeit gerichtet, sondern stets edeln und hohen praktischen Zielen zugewandt waren. Bedenken wir, wie sehr Bunsen in seinen späteren Jahren trotz seiner durchaus positiven Natur, die nicht am Zerstören, sondern am Aufbauen ihre Freude fand, mitten in den heißen Kampf der Parteien versetzt ward, so begreifen wir leicht, daß sich Diplomaten eine gutmüthige Miene aufsetzen konnten, wenn sie den Emporkömmling wenigstens noch für einen tüchtigen Gelehrten gelten ließen, während andererseits zünftige Gelehrte von dem schriftstellernden Staatsmann meinen wollten, ein rechter Gelehrter sey er denn eigentlich doch nicht. Kurz, es gab wirklich Leute genug, die aus Unverstand oder aus übeler Absicht Bunsen als einen ziemlich begabten, mit einer gewissen Liebenswürdigkeit ausgestatteten Mann betrachteten, der, schon früh durch die Laune des Glücks emporgehoben, späterhin, um auch als Schriftsteller zu glänzen, über viele Dinge, die er nie gründlich studirt, weitschichtige und phantastische Bücher geschrieben habe, denen ein wissenschaftlicher Werth, wenn man von den Beiträgen der zahlreich herangezogenen gelehrten Mitarbeiter absehe, doch kaum ernstlich zugeschrieben werden könne. Dies Urtheil ist, daß ich wenig sage, um kein Haar besser als auf der andern Seite übertriebene Lobpreisungen, deren Gegenstand Bunsen öfter für ihm zujauchzende Parteileute geworden ist. Ueber die sittliche Reinheit von Bunsen's Streben ist jetzt unter verständigen, aufrichtigen Männern aller Parteien kein Streit mehr möglich; unbekümmert um Lob oder Tadel einer menschlichen Partei, verfolgte er durch gute und böse Gerüchte hindurch gewissenhaft den Weg, den ihm seine Liebe zur Wahrheit, seine Liebe zu Gott und den Brüdern vorzeichnete. Was nun die wissenschaftliche Bedeutung von Bunsen's Schriften betrifft, so ist auch diese schon von manchen tüchtigen Männern richtig gewürdigt worden und wird ohne Zweifel in Zukunft noch weit mehr als eine wirklich große anerkannt werden. Die Mängel dieser Schriften, auch der noch unten zu erwähnenden, liegen ziemlich offen zu Tage; wer darauf ausgeht, wird Bunsen viel eher etwas am Zeuge flicken können, als seinen Freunden Brandis, Lachmann, Lücke, auf deren Meisterwerke leichter die Deutschen, die sie lesen, alle stolz sind. Wie ein Linguist, der viele Dutzend Sprachen vergleicht, unmöglich jede einzelne derselben gründlich versteht und sich daher denjenigen gegenüber, die sich das Studium bestimmter

weniger Sprachen zur Lebensaufgabe gemacht haben, in dieſen leicht eine Blöße giebt, während er andererſeits von ſeinem höher gelegenen Standpunkt aus ſehr wichtige Dinge ſieht und richtig erkennt, die der auf einen kleineren Umkreis Beſchränkte trotz alles Forſchens nie gefunden hätte: ſo war auch mit Bunſen's ungemeiner gelehrter Ausbreitung ein Nachtheil und zugleich ein Vortheil verbunden. Dazu kam nun ſeine außerordentlich lebhafte Phantaſie, die große Leichtigkeit ſeiner Auffaſſung und ein glänzendes Combinationstalent, bekanntlich ebenſo verführeriſche als werthvolle Gaben. So ferne für Bunſen die Gefahr des geiſtloſen gelehrten Handwerkers lag, ſo nahe ſtand ihm, der ſchon früh in hoher Stellung zahlreiche Gelehrte um ſich ſah, die faſt noch ſchlimmere Gefahr, durch gelehrte Näſcherei und leichtes geiſtreiches Treiben ſeine ſchönen Talente zu vergeuden. Was ihn davor bewahrt hat, das iſt vor Allem ſein tiefer ſittlicher Ernſt, ſeine ungeheuchelte Frömmigkeit; er bekennt ſelbſt, daß die Erfahrungen eines nach vielen Seiten der Wirklichkeit gerichteten Lebens ihm als der Forſchung höchſtes Ziel immer mehr die Nützlichkeit für die Gemeinde vor Augen geſtellt haben. Bunſen war ein wirklicher Forſcher, der im Schweiße des Angeſichts zu arbeiten verſtand und auf verſchiedenen Gebieten die Wiſſenſchaft ſelbſtſtändig weiter geführt hat; das ſollte nie verkannt werden, mag auch ein ihm befreundeter Staatsmann ſein Hauptverdienſt mit den Worten „an Friſche der Anregung in großen Dingen erſetzt ihn Niemand“ richtig bezeichnet haben.

Als Bunſen am 17. Juni 1854 London verließ, ward dies in den weiteſten Kreiſen des engliſchen Volkes, wie es ſehr ſelten beim Abgange eines Geſandten der Fall iſt, als ein ſchwerer Verluſt empfunden; Bunſen aber freute ſich, daß er jetzt nach faſt vierzigjähriger Abweſenheit in's theure Vaterland zurückkehren und mit voller Muße ſeinen Lebensabend ausſchließlich dem geiſtigen Schaffen widmen durfte. In einem „Charlottenberg“ genannten, dem Heidelberger Schloſſe ſchräg gegenüberliegenden Hauſe fand er einen ſchönen Wohnſitz und brachte nun längſt gefaßte Pläne unter treuem Feſthalten an den hohen Zielen, die er ſich ſchon in früher Jugend geſteckt hatte, zur erſehnten Ausführung. Erſt als gereifter Mann war er mit größeren ſchriftſtelleriſchen Arbeiten hervorgetreten; als er während der letzten Jahre des Londoner Aufenthalts, wie um den Schmerz über die traurigen politiſchen Ereigniſſe durch die angeſtrengteſte gelehrte Thätigkeit zu übertäuben, die Welt in kurzer Zeit mit einer Reihe von Werken überraſchte, konnte er ſich auf Vorarbeiten ſtützen, die er längſt gemacht und in aller Stille hatte reifen laſſen. Auch in Heidelberg waren es vielfach die Früchte eines langen arbeitſamen Lebens, die er nun pflücken konnte; hierdurch erklärt ſich zum Theil die ganz erſtaunliche Fruchtbarkeit, die jetzt Bunſen als Schriftſteller entwickelte. Außer dem Abſchluſſe ſeines großartigen Werkes über Aegypten und manchen kleineren Arbeiten, wovon ich allein den intereſſanten, leider nur wenigen Deutſchen zugänglichen Artikel „Luther“ in der Encyclopaedia Britannica erwähne, fallen in dieſe letzte Periode von Bunſen's Leben „die Zeichen der Zeit“, „Gott in der Geſchichte“ und das Bibelwerk, bedeutende Arbeiten, von denen ich nachher noch kurz zu reden habe. Seit Herbſt 1855, wo Bunſen mich nach Heidelberg zur Mitarbeit beſonders am Bibelwerk berief, hatte ich reichliche Gelegenheit, die friſche Luſt und uneigennützige Liebe zu bewundern, mit der dieſer außerordentliche Mann raſtlos arbeitete, ſeine hohe, edele Begeiſterung für das Wohl der ihm ſo theuern „Gemeinde“, worunter er allerdings zunächſt die Gebildeten unſeres Volkes verſtand, doch mit dem als ſelbſtverſtändlich ſtets feſtgehaltenen Wunſche, daß durch dieſe Gebildeten das Gute, welches er bezweckte, auch zu den übrigen Landsleuten, auf die er nicht unmittelbar einwirken konnte, mit Gottes Hülfe den Weg finde. Eine kurze Unterbrechung der Arbeit war im Herbſte 1857 Bunſen's Theilnahme an der Verſammlung des evangeliſchen Bundes in Berlin; hier erfreute er ſich zum letzten Male des perſönlichen Verkehrs mit Friedrich Wilhelm IV., der das Entſetzen, welches fanatiſche Gegner des Vorkämpfers für chriſtliche Freiheit ob des von Merle d'Aubigné dem alten Freunde gegebenen Kuſſes ergriff, ſo wenig theilte, daß er dem von einer gewiſſen

officiellen Frömmigkeit Geächteten die unzweideutigſten Beweiſe herzlichen Vertrauens gab. Ein Jahr ſpäter war Bunſen, von ſeinem königlichen Gönner vor der unheilbaren Erkrankung zum Mitgliede des Herrenhauſes ernannt, bei der feierlichen Einſetzung der Regentſchaft abermals für kurze Zeit in Berlin. Den Winter 1858 auf 1859 brachte er aus Rückſicht auf ſeine Geſundheit, die ſchon ſeit mehreren Jahren durch ein Herzübel mit aſthmatiſchen Beſchwerden beeinträchtigt ward, mit ſeiner Familie zu Cannes im ſüdlichen Frankreich zu, wohin er auch für den folgenden Winter von Heidelberg aus überſiedelte. Aber dieſer zweite ſüdliche Aufenthalt brachte nicht dieſelbe Erquickung wie der frühere; um Pfingſten 1860 kam Bunſen mit gebrochener Geſundheit in Bonn an, wo er bei ſeinem hier anſäſſigen Sohne Georg und im Umgange mit ſeinem Jugendfreunde Brandis den Reſt ſeiner Tage zuzubringen gedachte; er ahnte noch nicht, daß die Zeit ſeines Ende ſo nahe ſey. Trotz der körperlichen Leiden ſuchte er ſeine auch in Cannes nicht unterbrochenen Arbeiten mit eiſerner Willenskraft fortzuſetzen; aber die ſchmerzhafte Krankheit ſteigerte ſich immer mehr, bis am Morgen des 28. Nov. 1860 ein ſanfter Tod den großen Qualen, in denen Bunſen ſeinen Chriſtenſtand auf's Herrlichſte bewähren ſollte, endlich ein Ziel ſetzte.

Obgleich Bunſen in der früher angedeuteten Weiſe allmählich zu einem freieren theologiſchen Standpunkte gelangt war, hatte er doch, ſolange er fern vom Vaterlande lebte, wenig Veranlaſſung gehabt, über ſeine innere Stellung zu den neuen Parteien ſich öffentlich auszuſprechen; ja bei dem guten Bewußtſeyn, daß er der Ueberzeugung von der unzertrennlichen Zuſammengehörigkeit des poſitiven Chriſtenglaubens und der evangeliſchen Freiheit treu geblieben ſey, that es ſeinem Herzen wohl, trotz eingetretener Verſchiedenheit in einzelnen dogmatiſchen Anſichten bei der Mehrzahl der alten Freunde die gemeinſame Uebereinſtimmung in der Hauptſache vorauszuſetzen. Als er aber nach Deutſchland zurückgekehrt war und nun hier den entſetzlichen Druck der Reaktion auf dem Gebiete des politiſchen, kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Lebens in unmittelbarer Nähe fühlte, hielt er ſich bald für verpflichtet, das edle Gut der Gewiſſensfreiheit gegen die hierarchiſchen und jeſuitiſchen Umtriebe nicht nur der Römiſchen, ſondern auch der im evangeliſchen Lager aufgekommenen Buchſtaben- und Geſetzesmenſchen mit männlichem Freimuthe zu vertheidigen. Daher griff Bunſen in ſeiner Schrift „die Zeichen der Zeit, Briefe an Freunde über die Gewiſſensfreiheit und das Recht der chriſtlichen Gemeinde“ (2 Bändchen, Leipzig 1855) ſowohl den Biſchof von Ketteler und deſſen Genoſſen an*), als auch Stahl's Lehren von der Toleranz, Kirche und Union, indem er vom Standpunkt der Geſchichte und des Rechts, der Religionsfreiheit und der freien Forſchung das Unrecht und die Gefährlichkeit jener unevangeliſchen Beſtrebungen nachwies. Wie ſehr dieſe Gelegenheitsſchrift, die, was man auch an ihr ausſetzen möge, aus der Begeiſterung eines für die theuerſten Güter kämpfenden Herzens gefloſſen iſt, mit ihrer edeln, männlichen Sprache dem innerſten Bedürfniſſe der Zeit entſprach, beweiſt die allgemeine Theilnahme, ja der vielfach ſtürmiſche Jubel, mit dem dieſe als „erſtes Zehend“ bezeichneten und an E. M. Arndt gerichteten Briefe über den chriſtlichen Vereinsgeiſt und die kirchliche Stellung der Gegenwart durch ganz Deutſchland hin begrüßt wurden, auch von vielen ernſten, frommen Männern, die zum Theil den poſitiven Aufſtellungen Bunſen's nicht überall ihren Beifall ſchenken konnten. Während „die Zeichen der Zeit“ trotz des verhältnißmäßig großen Umfangs (318 und 326 Seiten 8°) in wenigen Monaten zum dritten Mal unverändert aufgelegt wurden, entbrannte über ſie ein heftiger Kampf, an welchem Bunſen ſich perſönlich nicht betheiligte; er konnte es leicht verſchmerzen, daß Hengſtenberg's tiefe Betrübniß (evang. Kirchenzeitung Novbr. 1855) über den Verwüſter der Kirche nach der Stahl'ſchen Entdeckung, daß Bunſen die Ausjätung des ganzen gegenwärtigen Chriſtenthums bezwecke, zu ſchmerzlichem Abſcheu (evangeliſche Kirchenzeitung Januar 1856) über den Sohn des Verderbens ſich vertiefte. Anſtatt den

*) Dadurch, daß Bunſen die öffentliche Meinung gegen die Bedrückungen der Evangeliſchen in Oeſterreich aufrief, erfüllte er zugleich einen edeln Wunſch ſeines Königs.

Streit, den die Zeitbriefe hervorgerufen hatten, durch ein „zweites Zehend“ unnöthig zu verbittern, entſchloß er ſich lieber, durch Abfaſſung eines großen Werkes über die Selbſtoffenbarung Gottes in der Geſchichte ſeinen Landsleuten die ewigen Geſetze des ſittlichen Kosmos darzuſtellen, um den Glauben an die ſittliche Weltordnung und an die endliche Vollendung der durch die Zeitalter und Völker fortſchreitenden Offenbarung Gottes in Jeſus Chriſtus und ſeiner Gemeinde in den Gemüthern zu ſtärken. So entſtand das reichhaltige Werk „Gott in der Geſchichte oder der Fortſchritt des Glaubens an eine ſittliche Weltordnung“, das in ſechs Büchern oder drei Bänden bei Brockhaus 1857 und 1858 erſchien und „Fürſten und Völkern“ zugeeignet iſt. Der Verfaſſer behandelt nach einer ausführlichen allgemeinen Einleitung im zweiten Buche das Gottesbewußtſeyn der Hebräer, woran ſich Ausführungen aus dem Gebiete der höhern bibliſchen Kritik über Joel, Jona, Baruch, Sacharja, Pſalter, Hohes Lied, Hiob und Daniel anſchließen, die Bunſen theilweiſe ſchon in Rom und Bern ausgearbeitet hatte. Nach einer kurzen Beleuchtung des Gottesbewußtſeyns der Aegypter, Turanier und Chineſen erläutert das dritte Buch das vorchriſtliche Gottesbewußtſeyn der oſtaſiatiſchen Arier, d. h. der zoroaſtriſchen Baktrer, der Veden, des Brahmanismus und Buddha's, worauf das vierte Buch das vorchriſtliche Gottesbewußtſeyn der klein-aſiatiſchen und europäiſchen Arier, der Griechen, Römer und Germanen darſtellt. Im fünften Buche iſt als „Heilige Vorhalle“ vorangeſtellt „Chriſtus, oder das Bewußtſeyn Jeſu von Gott in der Geſchichte“; dann wird das Gottesbewußtſeyn der verfolgten Gemeinde und ihrer Propheten, der herrſchenden Geiſtlichkeitskirche und ihrer Propheten und endlich das Gottesbewußtſeyn der chriſtlichen Arier und ihrer Propheten ſeit der Reformation geſchildert. Das ſechſte und letzte Buch faßt die Ergebniſſe der vorhergehenden zuſammen und zieht eine Reihe der wichtigſten Folgerungen, worauf gelehrte Ausführungen zum dritten, vierten und fünften Buche den Schluß machen.

Wie man auch über den bleibenden Werth dieſer „Offenbarungsphiloſophie“ urtheilen mag, ſo hat doch ſchon der bloße Verſuch einer Löſung, wenn er auf ſo großartige Weiſe unternommen wird, wie hier von Bunſen geſchehen iſt, gerechten Anſpruch auf ſorgfältige Beachtung. Es war dem Verfaſſer klar, daß „die Philoſophie der Weltgeſchichte gleichmäßig von den zwei Polen der Erkenntniß, dem der Spekulation und dem der Kunde der Thatſachen, oder, mit andern Worten, vom philoſophiſchen und vom philologiſchen Standpunkte aus vorbereitet werden müſſe“; und er hat mit Ernſt darnach geſtrebt, beides organiſch zu verbinden. In mehrfacher Beziehung hat die Kritik an Bunſen's Arbeit gegründete Ausſtellungen zu machen; ſo wird z. B. kein beſonnener Forſcher die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baruch wahrſcheinlich finden, der nicht nur die Bücher Jeremia und Jeſaja, namentlich das letztere, mit bedeutenden eigenen Zuthaten herausgegeben, ſondern auch die Klagelieder und das Buch Hiob verfaßt haben ſoll. Ueberhaupt ward Bunſen bei dem an und für ſich löblichen Streben, positive Ergebniſſe zu gewinnen, nicht ſelten durch ſeine lebhafte Phantaſie, die ihn über die wirklich vorliegenden Schwierigkeiten täuſchte, zu gewagten Annahmen verleitet, von denen er ſich trotz der großen Beweglichkeit ſeines Geiſtes und der ſtets friſchen Lernluſt nicht immer losmachen konnte. Ohne Zweifel hat Bunſen an dem, was er als den wiſſenſchaftlichen Beruf der Deutſchen bezeichnete, nämlich an der „Reform des europäiſchen Lebens durch tieferes Ergründen des Gedankens Chriſti und durch weltgeſchichtliche Durchbildung der ganzen ſemitiſchen Offenbarung“ nicht vergeblich mit ſeinen reichen Gaben ſo unermüdlich gearbeitet; aber indem er zuweilen mit einem gewiſſen Ungeſtüm Früchte, die nur durch angeſtrengte Arbeit ganzer Geſchlechter allmählich der Reife entgegengeführt werden können, wie durch kühne Griffe pflücken wollte, konnte es nicht fehlen, daß einzelne Formeln, mit welchen er perſönlich die lebendigſte chriſtliche Frömmigkeit verband, auch wohlwollenden und freigeſinnten Zeitgenoſſen mehr oder weniger als ungenügende Schlagwörter erſchienen, die den vollen Reichthum des bibliſchen Chriſtenglaubens nicht in ſich faßten. Es iſt nicht meine Sache zu beurtheilen, inwiefern Bunſen

durch philosophische Voraussetzungen an der beabsichtigten Durchführung eines wahrhaft geschichtlichen Standpunktes gehindert wurde; doch darf ich wohl kurz auf die geschichtliche Treue hinweisen, womit er an der apostolischen Abfassung des vierten Evangeliums*) festhielt, obgleich er sich dadurch bei seinem ablehnenden Verhalten gegen die biblischen Geschichtswunder meines Erachtens in den handgreiflichsten Widerspruch verwickelte. Man hat Bunsen vielfach den Vorwurf des Pantheismus gemacht; bedenken wir aber die zwar prächtige, jedoch mitunter gar hoch einherfahrende, leicht etwas schillernde Art seines Ausdrucks, sowie seinen oft ungestüm auf die höchsten Ziele gerichteten Drang, welcher der klaren Ausprägung scharfer Begriffe wenig günstig war, so werden wir es begreiflich finden, daß die Consequenzmacherei in Bunsen's Schriften nicht minder als in denen anderer philosophirender Theologen zahlreiche Ketzereien entdecken kann, und uns daran genügen lassen, daß Bunsen selber den Pantheismus ausdrücklich verworfen hat. Ein E. de Pressensé bekennt von Bunsen mit Recht (Revue Chrétienne du 15. Décembre 1860): Nous n'avons jamais cessé de sentir battre son coeur chrétien sous la forme parfois étrange du système; und das gilt auch von seiner Polemik, die trotz der feurigen, mannhaften Sprache stets der Sache, nicht den Personen gelten wollte. Kein Unbefangener wird in dieser Beziehung Bunsen von allem Vorwurf frei sprechen; es ist sicherlich nur aus einer gewissen Einseitigkeit zu erklären, daß der Name „Theologen" im Gegensatze zu dem Ehrennamen „Philologen" in seinen letzten Schriften einen übeln Beigeschmack annahm. Aber es ist eine offenkundige Thatsache**), daß sich bei Bunsen mehr Würde der Polemik, eine größere christliche Humanität findet als bei Einzelnen seiner Gegner, die in weiten Kreisen (vgl. Keerl, die Apokryphenfrage, S. VII) als „Väter in Christo" angesehen waren.

Es bleibt mir nun noch übrig, kurz des Bibelwerkes zu gedenken, welches in mehrfacher Hinsicht den Abschluß von Bunsen's gelehrten Arbeiten bildet, so daß ihm sogar späterhin alle seine früheren Forschungen mit einem gewissen Rechte als Vorarbeiten zu diesem großen Werke erscheinen konnten. Durchdrungen von der einzigen Bedeutung der heiligen Schrift, hatte Bunsen in seinem ausgebreiteten Verkehre mit den verschiedensten Klassen der gebildeten Welt in hohem Grade sich von den traurigen Folgen der Entzweiung überzeugen müssen, welche zwischen der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung und der gewöhnlichen kirchlichen Bibelbetrachtung immer drohender hervortrat. Er sah, wie die künstlich wieder aufgebrachte mechanische Inspirationslehre viele edle Gemüther

*) Im Vorworte zum Bibelwerk (I. S. X) heißt es: „Einige deutsche Gelehrte hatten das vierte Evangelium für die Erfindung eines späten Gnostikers ausgegeben. Als gelehrte Behauptung mußte diese Annahme auf dem Boden der Wissenschaft durchgekämpft werden. Aber es ist eine leichtsinnige Verblendung oder ein bitterer Hohn, wenn jetzt unter uns und anderwärts Männer aufstehen, welche sich oder uns glauben machen wollen, es könne bei jener Annahme ein gemeindliches Christenthum ferner bestehen." Läuft auch bei diesem Ausspruche vielleicht eine gewisse Unterschätzung der synoptischen Evangelien mit unter, so ist es doch ein schöner Beweis dafür, daß Bunsen gleich seinem Freunde Ewald von der Verderblichkeit der sogenannten Tübinger Kritik im innersten Herzen überzeugt war.

**) Beispielshalber berufe ich mich auf die gewissenhafte Darstellung, welche Schlottmann in seiner vortrefflichen Abhandlung „Zur Herstellung christlicher Wahrhaftigkeit in kirchlicher Polemik" (Deutsche Zeitschrift, herausgegeben von Hollenberg. Berlin 1861. S. 169 f.) von der zwischen Stahl und Bunsen geübten Polemik gegeben hat. Während wir ein Pröbchen von Stahl's und Hengstenberg's Art oben sahen, urtheilt Schlottmann von Bunsen: „Nirgends vergreift er sich an dem Innersten der fremden Persönlichkeit, er bleibt vielmehr seinem eigenen Worte getreu: „„Ich verdächtige keines Menschen Absicht, ich weiß als Christ, daß ich ihn nicht richten darf: ich rede vom System."" Wiederholt sammelt er sich gleichsam mitten in der Hitze des Streites in edler Weise zu Worten der Anerkennung für den Gegner als einen Mann ernsten christlichen Wandels, als einen reichbegabten Geist, der einst für Staat und Kirche Bedeutendes zu leisten versprochen habe, der nicht nur der größte Redner seiner Partei, sondern auch anerkannt einer der gemäßigten Mitglieder derselben sey, der noch in den herausgegebenen Vorträgen von 1853 „„so viel Evangelisches und Christliches gesagt habe, daß wir vielleicht noch einmal etwas Besseres von ihm erwarten können"" (vgl. die Zeichen der Zeit I, 38. II, 72 f. 122)."

nur noch mehr der heiligen Schrift entfremdete, und erkannte es als ein dringendes Bedürfniß unſerer Zeit, die unnatürliche Kluft zwiſchen den wiſſenſchaftlichen Ergebniſſen der neueren geſchichtlichen Kritik und den als fromm feſtgehaltenen altkirchlichen Annahmen durch eine gleichmäßig den Forderungen der Wiſſenſchaft und der Frömmigkeit entſprechende Bibelbehandlung zu überbrücken. In dieſem Sinne verfolgte Bunſen mit lebendiger Theilnahme die tüchtigeren Arbeiten der deutſchen Schriftforſcher, ſo daß er ſich über die meiſten Fragen der bibliſchen Kritik ein feſtes Urtheil bildete; namentlich beſchäftigte ihn bis in ſeine letzten Jahre die Darſtellung des Lebens Jeſu, deren Entwurf indeſſen trotz mannichfacher Umarbeitung nicht zur vollſtändigen Ausführung gekommen iſt. Erſt in Heidelberg gewann der Plan, deſſen Durchführung Bunſen den Reſt ſeines Lebens widmete, feſte Geſtalt; er wollte durch ein „vollſtändiges Bibelwerk für die Gemeinde, in drei Abtheilungen“ dem gebildeten Leſer den thatſächlichen Beweis liefern, daß die mit rückſichtsloſer Liebe zur Wahrheit unternommene wiſſenſchaftliche Durchforſchung der Bibel den Glauben des Chriſten nicht entgründet, ſondern vielmehr ſtärkt und läutert. Ich will nicht davon reden, daß dieſes Bibelwerk Tauſenden von Leſern, die der Bibel mehr oder weniger fern ſtanden, Veranlaſſung und Mittel zu einer näheren und gewiß für Viele ſegensreichen Bekanntſchaft mit der heiligen Schrift geworden iſt. Die Bedeutung des Werkes iſt nicht vorzugsweiſe nach dem augenblicklichen Erfolge zu bemeſſen, ſondern beruht vor Allem darin, daß Bunſen das von den amtlichen Pflegern der bibliſchen Wiſſenſchaft meiſt verkannte oder doch nicht klar genug erkannte Bedürfniß des chriſtlichen Volkes durch eine offene, jedem Gebildeten verſtändliche Darlegung der nach ſeiner Meinung *geſicherten* Ergebniſſe der wiſſenſchaftlichen Forſchung in umfaſſender Weiſe zu befriedigen unternahm.

In der erſten Abtheilung des Bibelwerks ſollte nach einer allgemeinen Einleitung der überlieferte Bibeltext in getreuer Ueberſetzung mit kurzen Anmerkungen unter dem Texte gegeben werden. Mit Ausſchluß aller Fragen der höhern Kritik, die der zweiten Abtheilung vorbehalten blieben, ſollten dieſe Anmerkungen dem gegenwärtigen Stande der Exegeſe entſprechende einfache Wort- und Sacherklärungen, textkritiſche Bemerkungen und wichtige bibliſche Parallelſtellen bringen. Erbauliche Betrachtungen waren ebenſo ſehr ausgeſchloſſen, als andererſeits Alles, was von gelehrten, z. B. geographiſchen und archäologiſchen Notizen zum unmittelbaren Verſtändniß dient, nicht fehlen ſollte. Die Abſicht, den Anmerkungen einen objektiven, im Verhältniß zu den verſchiedenen kirchlichen Richtungen möglichſt neutralen Karakter zu geben, hat gewiß ihr Gutes gewirkt, obgleich ſie nicht immer ſtreng durchgeführt werden konnte. Wie die erſte Abtheilung für das A. Teſtament nach der im hebräiſchen Kanon gegebenen Gliederung in Geſetz, Propheten und Schriften auf drei Bände berechnet war, worauf ein vierter das N. Teſtament umfaſſen ſollte, ſo gedachte Bunſen, auch der zweiten Abtheilung vier Bände zu widmen, von denen unter dem Titel „Bibelurkunden“ die drei erſten eine kritiſche Geſchichte der kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des A. Teſtaments geben ſollten, während der Verfaſſer, der ſchon früher eine Synopſe und Harmonie der Evangelien mit Voranſtellung des Johannes angelegt hatte, den vierten Band der Bibelurkunden für die geſchichtliche Kritik des N. Teſtaments beſtimmte. Der große Raum, den Bunſen für die „Bibelurkunden“ in Anſpruch nahm, erklärt ſich mit daraus, daß er in denſelben einen beträchtlichen Theil des Bibeltextes in geſchichtlicher Ordnung und urkundlicher Herſtellung wieder zum Abdruck bringen wollte, um der Gemeinde die Ergebniſſe der Kritik in anſchaulicher Form vor Augen zu ſtellen. Die dritte Abtheilung endlich, oder der neunte und letzte Band des ganzen Bibelwerkes ſollte unter dem Titel „Bibelgeſchichte“ das ewige Reich Gottes und das Leben Jeſu behandeln. Der Weg nämlich, den Bunſen als den einzigen erkannt hatte, der zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der heiligen Wahrheit führe, hat nach ſeinen eigenen Worten folgende drei Stufen: „Zuerſt rückſichtsloſes, vorausſetzungsloſes Erforſchen und Feſtſtellen der Thatſachen; dann Erkennen des geſchichtlichen Zuſammenhangs dieſer Thatſachen; endlich Verſtändniß der bleibenden, menſchheitlichen,

ewigen Bedeutung jener Thatſachen und dieſer Geſchichte vom Mittelpunkte der Weltanſchauung der Bibel.“ Wer Bunſen's Eigenthümlichkeit erkannt hat, wird es begreiflich finden, daß ihn die beiden letzten Abtheilungen des Bibelwerks ganz beſonders anziehen mußten; und auf dieſe beſchränkten ſich in der That faſt ausſchließlich die gelehrten Vorarbeiten, mit denen der jugendfriſche Greis an die Ausführung des gewaltigen Unternehmens herantrat. Es war ihm nur vergönnt, den erſten Band der Bibelurkunden, der das Geſetz und die älteren Propheten umfaßt, zu vollenden, während von der erſten Abtheilung bis Ende 1860 die beiden erſten Bände erſchienen. Als zu Heidelberg die Grundſätze für die Ueberſetzung endgültig feſtgeſtellt wurden, ergab es ſich bald, daß den vorhandenen wenigen Vorarbeiten Bunſen's, z. B. der im allgemeinen Geſang- und Gebetbuch 1846 veröffentlichten Pſalmenauswahl, die erreichbare philologiſche Genauigkeit fehlte. Mit der Gewiſſenhaftigkeit, die vor keiner Anſtrengung zurückſchrickt, wo es ſich um die möglichſt vollſtändige Erfüllung einer heiligen Pflicht handelt, ging nun Bunſen an die neue Ueberſetzung und kurze Erklärung des A. Teſtaments, wobei ihm außer mir eine Zeit lang Martin Haug, jetzt Profeſſor des Sanſcrit zu Puna, und als Bearbeiter des Buches Ezechiel Johannes Bleek, jetzt Pfarrer bei Kreuznach, behülflich waren. Es war eine viel mühevollere Arbeit, als Bunſen anfangs ahnen mochte; aber ſeine Liebe zur Sache erlahmte nicht, wenn ihn auch öfters die Beſorgniß beſchlich, er werde die Vollendung der mit ſolcher Peinlichkeit fortgeführten Arbeit nicht erleben.

Eine nähere Darſtellung der bisherigen Entſtehungsgeſchichte des Bibelwerks gehört nicht hieher; ich erwähne nur noch, daß Profeſſor Heinrich Holtzmann in Heidelberg die Vollendung des noch von Bunſen ſelbſt begonnenen vierten Bandes übernommen hat, wie ich die Ausarbeitung des dritten*), ſo daß, will's Gott, die erſte Abtheilung in nicht zu langer Zeit fertig vorliegen wird. Ueber den wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Werth eines Werkes, an deſſen Abfaſſung ich ſelber ſtark betheiligt bin, darf ich mir kein Urtheil erlauben, ſpreche aber die Ueberzeugung aus, daß neuere Bibelüberſetzungen nur inſofern, als ihnen die von Bunſen aufgeſtellten Grundſätze zu Grunde liegen, brauchbare Vorarbeiten zu der Arbeit liefern können, welche dereinſt die Ueberſetzung Luther's bei unſerm deutſchen Volke erſetzen wird. Dieſe Grundſätze laſſen ſich in den kurzen Satz zuſammenfaſſen, daß die erſte Rückſicht des Ueberſetzers dem heiligen Grundtexte gilt, der mit möglichſter Treue übertragen werden ſoll, die zweite dem Verſtändniſſe des heutigen Leſers, das nicht durch antiquariſche Grillen und philologiſche Kunſtſtücke beeinträchtigt werden darf, die dritte endlich dem großen Luther, von deſſen Ueberſetzung und Sprache alles Gute und wiſſenſchaftlich Haltbare als ein unveräußerliches Eigenthum der deutſchen Kirche beibehalten werden muß. Einige Gegner Bunſen's haben wohl die thörichte Beſorgniß ausgeſprochen, der vornehme Gelehrte werde die Sprache des Volks nicht in dem für einen Bibelüberſetzer nöthigen Maße verſtehen; aber Bunſen beſaß wie überhaupt eine ſeltene Herrſchaft über unſere Mutterſprache, ſo insbeſondere ein außerordentlich feines Gefühl für edeln, ſchönen und zugleich volksthümlichen deutſchen Ausdruck. Er hat mit ſeiner Bibelarbeit nicht ſeine Ehre, ſondern die Förderung des Reiches Gottes geſucht; ſeinem treuen Streben wird daher Gottes Segen noch über das Grab hinaus folgen.

Es iſt hier nicht der Ort zu näherem Eingehen auf das wahrhaft erbauliche Ende des ſeligen Bunſen, der mit dem Apoſtel ſprechen konnte, „Ich habe Luſt abzuſcheiden und bei Chriſto zu ſeyn“. Der Leſer findet die betreffenden Mittheilungen in den Berichten von Preſſenſé (Revue Chrétienne, Déc. 1860), Gelzer (Proteſt. Monatsblätter,

*) Da ſowohl in „Unſere Zeit“ (a. a. O. S. 373) als auch in der 1861 bei Brockhaus erſchienenen Schrift „Bunſen's Bibelwerk nach ſeiner Bedeutung für die Gegenwart, beleuchtet von Bernhard Bähring, evangel.-proteſtantiſchem Pfarrer“ (S. 71) ſich irrige Angaben finden, bemerke ich, daß die 1863 erſchienene Bearbeitung der Pſalmen für den dritten Band des Bibelwerkes durchaus meine eigene Arbeit iſt. Der Schluß des vierten Bandes kommt noch vor Ende des Jahres 1864 zur Ausgabe.

Januar 1861) und Bähring (Bunsen's Bibelwerk beleuchtet ꝛc. S. 10 ff.). Ueber dies christliche Sterbebette haben sich auch sehr engherzige Leute von Herzen gefreut; ja, Einige, die früher Bunsen als einen antichristlichen Mann betrachtet hatten, sprachen nun offen die Meinung aus, daß er kurz vor dem Tode seine religionsfeindlichen Irrthümer bereut habe und zum christlichen Glauben zurückgekehrt sey. Diese Meinung ist ein schwerer Irrthum; obgleich Bunsen die Ergebnisse menschlicher Wissenschaft nicht überschätzte und namentlich von seinen eigenen Leistungen sehr bescheiden dachte, hat er von seinen philosophischen und theologischen Ueberzeugungen im Angesicht des Todes nichts zurückgenommen. Den Werth seiner Theorien und wissenschaftlichen Arbeiten stellte er demüthig dem Allwissenden anheim; nicht eine mehr oder weniger correkte Dogmatik, sondern sein inniger Glaube an den Erlöser, durch den er sich mit dem ewigen Gott versöhnt wußte, hat ihn unter den furchtbaren Leiden der Krankheit aufrecht erhalten, hat ihm das Sterben süß gemacht.

Ein langes Leben hindurch hat Bunsen den durch die Liebe thätigen christlichen Glauben bewährt. Daß der Entschlafene, einer der tüchtigsten und edelsten Männer unseres Volks, nicht frei war von menschlicher Schwachheit, ist auf den vorstehenden Seiten im Streben nach unparteiischer Darstellung durchaus nicht verschwiegen worden. Die allseitige richtige Würdigung der großen Bedeutung Bunsen's, die gewiß in Zukunft noch viel tiefer und allgemeiner erkannt werden wird, ist eine so schwierige Aufgabe, daß ich meinerseits die Nachsicht des Lesers ganz ernstlich mir erbitte. Die wichtigsten bis jetzt im Druck erschienenen Hülfsmittel zur Lösung der Aufgabe sind schon oben gelegentlich angeführt; das bedeutendste ist der ausführliche, aus kundiger und geistvoller Feder hervorgegangene Artikel über Bunsen im 54. Hefte des Jahrbuches zum Brockhaus'schen Conversations-Lexikon (Unsere Zeit. Bd. 5. S. 337—377). Auszeichnung verdient auch Gelzer's Gedächtnißrede vom 3. Januar 1861, die unter dem Titel „Bunsen als Staatsmann und Schriftsteller" in besonderm Abdrucke aus den Protestantischen Monatsblättern erschienen ist. Adolf Kamphausen.

Burmann, Franz. Als im Jahre 1622 Tilly nach Friedrich's V. Sturz Heidelberg eroberte und in der Kurpfalz seine Schreckensherrschaft aufrichtete, flüchtete unter hundert Anderen auch der reformirte Prediger Peter Burmann von Frankenthal nach den Niederlanden, zunächst nach Leyden. Hier wurde ihm zehn Jahre darauf, 1632, ein Sohn Franz geboren, dessen Leben, wenn auch von minderer Drangsal als das seines Vaters heimgesucht, doch ebenfalls ein Leben der Pilgrimschaft war, jener Pilgrimschaft, wie sie so besonders häufig bei Gliedern und Dienern der reformirten Kirche sich findet und einen praktischen Commentar liefert zu dem Schriftwort: Wir haben hienieden keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir.

Peter Burmann kam von Leyden bald nach der Geburt seines Sohnes als Pastor nach Emmerich. Hier scheint Franz seine Knabenzeit verlebt zu haben; wo er studirte, habe ich nicht finden können*); in seinem 23. Lebensjahre (1655) wurde er in das Ministerium zu Hanau aufgenommen; im J. 1661 kehrte er in das Land seiner Geburt zurück und wurde Subrektor in Leyden; im Jahre 1662 erhielt er eine Professur zu Utrecht, 1664 eine Pfarrstelle neben der Professur, aber bereits den 12. Nov. 1679, in dem Alter von 47 Jahren, ereilte ihn der Tod.

So kurz und bewegt aber sein Leben gewesen, so Bedeutendes hat er in der Theologie geleistet. Was Witsius (vgl. d. Art.) angestrebt: zwischen der Orthodoxie und dem Föderalsystem zu vermitteln — das hat Burmann geleistet. Im Januar 1671

*) In der, seinen orationibus academicis (Utrecht 1700) beigedruckten Leichenrede dürfte sich darüber Näheres finden. Erkundigungen hierüber in Utrecht einzuziehen, war mir, da der Druck dieses Bogens drängt, nicht mehr möglich. — In Utrecht hat er wohl nicht studirt; er würde sonst in der Dedikation seiner Synopsis an den Utrechter Senat (1671) sicherlich dessen Erwähnung thun; er sagt aber nur: Vos enim, ex quo in vestram concessi clientelam, semper mihi benigne fecistis et non uno honoris genere mactum voluistis.

erſchien ſeine Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei (in zwei ſtarken Quartbänden) und wurde von den Zeit- und Glaubensgenoſſen mit Enthuſiasmus begrüßt; in lateiniſchen und griechiſchen Lobgedichten wurde er als ein zweiter Praxiteles geprieſen. Und nicht ſo ganz mit Unrecht. In der Kunſt plaſtiſcher Ausgeſtaltung des Stoffes lag ſeine Stärke. Witſius wollte zwiſchen Orthodoxie und Föderalismus dadurch vermitteln, daß er beiden die Ecken und Spitzen abbrach und namentlich einige der berechtigtſten Grundideen ſeines Lehrers Coccejus einfach fallen ließ; ſo gerieth er in eine gewiſſe Verſchwommenheit hinein, mit welcher keinem Theile recht gedient war. Burmann dagegen hat vielmehr den vollen föderaliſtiſchen Denkſtoff mit der vollen Schärfe ſcholaſtiſcher Denkform durchdrungen; er hat (vgl. Bd. II. S. 767) das Syſtem des Coccejus in der ſchulgerechten Begriffsſprache der Scholaſtik zur Darſtellung und hiedurch als ein dem orthodoxen ebenbürtiges Syſtem zur Geltung gebracht, und die Berührungspunkte zwiſchen beiden Syſtemen an's Licht geſtellt; und ſo kann man wohl ſagen, daß Witſius im Vergleich mit ſeinem Vorgänger Burmann eher einen Rückſchritt als einen Fortſchritt darſtelle.

Klar durch und durch, weil von klaren und tiefen Ideen getragen, iſt Burmann's organiſche Anordnung des dogmatiſchen Stoffes. Die allgemeinen ontologiſchen Grundlehren von der Autorität der heil. Schrift, Gott, der Trinität, dem ewigen Rathſchluß Gottes, der Schöpfung, der Fürſehung (als Weltregierung) und den Engeln ſchickt er als „introductio" in einem erſten Buche voraus; ſein eigenthümliches Hauptaugenmerk iſt auf die geſchichtliche Entfaltung der Heilsthaten gerichtet, und damit hat er den abſoluten Prädeſtinatianismus, ohne demſelben äußerlich abzuſagen, doch potenziell überwunden. Die Geſchichte der Heilsthaten iſt ihm ein ſelbſtändiges Etwas; ſie iſt ihm mehr als eine bloße gleichſam mathematiſche Expoſition des ewig unabänderlichen geſetzten Modulus. Er handelt im zweitem Buche von dem Gegenſatz des foedus naturae und des foedus operum, entwickelt das erſtere aus dem Begriff des göttlichen Ebenbildes und aus der Idee der göttlichen bonitas und benignitas, quae creaturam sibi ultro subditam ac ex naturali obligatione omnia debentem inito foedere ad propriorem sui communionem invitare vult, und faßt denn demgemäß auch den Sündenfall ſtreng infralapſariſtiſch als einen durchaus ſpontanen. (Conditus autem erat homo cum summa libertate, quae non solum in spontaneitate ac animi lubentia, verum etiam plerumque in indifferentia ad ὁπότερον collocari solet.) Dabei erklärt er die indifferentia actus für den libertatis infimus gradus, und die mutabilitas hominis für den Grund der Möglichkeit der Sünde; er erklärt ſich mit Schärfe dafür, daß Adam vires ad obediendum idoneas habuit, und daß es Dei erat, ihm dieſe vires zu erhalten, ſo daß demnach der Fall rein aus dem Willen des Menſchen abzuleiten ſey. (Non ergo Deus vires aliquas vel gratiam prius datam homini ante lapsum subtraxit.) Und ſo entſcheidet er ſich in Betreff der allgemeinen Frage: ob die Sünde im intellectus oder in der voluntas ihren Anfang nehme, gegen die damalige Scholaſtik für das letztere. Damit hat er aber in der That dem abſoluten Prädeſtinatianismus den Lebensnerv unterbunden.

In ſeinem dritten Buche betrachtet er die oeconomia foederis gratiae sub promissione, im vierten die sub lege, vom fünften bis achten die sub Evangelio (Perſon und Werk des Erlöſers — beneficia Christi: Gnade, vocatio, regeneratio, fides, justificatio, sanctificatio, wobei der bibliſche Begriff der Wiedergeburt in ſeiner ganzen Tiefe zu ſeinem Rechte kommt — de verbo et sacramentis novi testamenti — de ecclesia n. t. ejus statu et fine).

Franz Burmann war auch in den damaligen Sabbathſtreit (vgl. d. Art. „Witſius") verwickelt und ſchrieb bei dieſem Anlaß: De moralitate sabbathi hebdomadalis, indem er gegen Eſſenius und andere Collegen die coccejaniſche Anſicht vertrat, daß das Sabbathgebot durch Chriſtum ſchlechthin aufgehoben ſey und daß der chriſtliche Sonntag in keiner Weiſe jenes Gebot zu ſeiner Grundlage habe. — Eine zweite polemiſche

Schrift Burmann's iſt ſeine Narratio de controversiis nuperius in academia Ultrajectina motis, et depulsio eorum, quae contra objecta fuerunt, in quibus praecipue de natura mentis humanae et congenitae vitiositatis in infantibus agitur. Er hatte hier Gerhard de Vries zum Gegner.

Wichtiger ſind ſeine erbaulich exegetiſchen, holländiſch geſchriebenen Schriften: Getuigeniſſe of te uitlegginge over de 5 Boeken Moſis — und ebenſo über die übrigen hiſtoriſchen Bücher des Alten Teſtaments. — Es iſt von ihnen auch eine deutſche — ſowie von ſeiner Synopsis theol. eine holländiſche Ueberſetzung (letztere von Theodor Smout) erſchienen. — Ferner gab Abr. van Halen 1683 Burmann's Exercitationes academicae heraus; ſeine Orationes acad. aber erſchienen zu Utrecht 1700.

Sein Wahlſpruch war: Quid miseri sumus? Er hinterließ einen Sohn, der den Namen des Großvaters, Peter, trug, im Jahre 1715 Profeſſor der Theologie in Utrecht wurde und als Verfaſſer einer Evangelienharmonie bekannt iſt. A. Ebrard.

Buſch, Johannes, der Kloſterreformator. Als ſeit dem Anfange des 14. Jahrhunderts das Anſehen des Pabſtthums unverkennbar abnahm und die Kirche durch die in ihr gegebenen Aergerniſſe dem ſicheren Verderben entgegen zu gehen ſchien, die Schulen mehr und mehr in Verfall geriethen, alles Forſchen und Leſen der Geiſtlichen ſich meiſtens auf ſchulwitzige Fragen der ſcholaſtiſchen Theologie und des Kirchenrechts, auf Heiligenlegenden und Wundergeſchichten beſchränkte, der Gottesdienſt allmählich in gedankenloſe Gebräuche und oft lächerliche Förmlichkeiten überging, die Religion und mit ihr die Sittlichkeit bei Hohen und Niederen immer tiefer ſank, wurden auch die Klagen über die Rohheit und Unwiſſenheit, über das ungeiſtliche und unzüchtige Treiben der Geiſtlichen in und außer den Klöſtern immer lauter und die darauf bezüglichen Beſchlüſſe und Verordnungen der Concilien immer nachdrücklicher. Gleichwohl blieben dieſelben bei dem weitverbreiteten Verderben der Zeit ohne ſichtbare Wirkung, und es bedurfte, da ſelbſt Strafen wegen der Menge der Schuldigen ihren Zweck verfehlten, anderer Mittel, um dem allgemeinen Uebel zu ſteuern. Schon hatten einzelne fromme Männer mit Nachdruck auf eine gründliche Reformation der Klöſter gedrungen, als der mächtige Bußprediger Gerhard Groot († 1384; ſ. d. Art.) in ſeinem väterlichen Hauſe zu Deventer den „Verein der Brüder des gemeinſchaftlichen Lebens“ (ſ. d. Art.) ſtiftete, welche ſich, jedoch ohne die gewöhnlichen Mönchsgelübde, zum gemeinſamen Leben und Arbeiten verpflichteten und daneben vorzüglich den Kinderunterricht und das Bücherabſchreiben betrieben. Da ſie auch Frauen und Laien heranzogen, ſo entſtanden bald mehrere ſolcher Bruder- und Schweſterhäuſer nicht nur in verſchiedenen Städten der Niederlande, ſondern auch in Weſtphalen, Heſſen und Niederſachſen. Mit ihnen ſtanden die regulirten Chorherren, deren geiſtlicher Mittelpunkt das im J. 1386 geſtiftete Kloſter Windesheim bei Zwolle (ſ. d. Art.) bildete, in engſter Beziehung. In Windesheim war der Sitz des Generalcapitels dieſes Ordens', welches ſich daſelbſt alljährlich aus allen mit demſelben verbundenen Klöſtern verſammelte und im Auftrage des Concils zu Baſel die Reformation der Klöſter nicht nur in den Niederlanden und am Rheine, ſondern auch ſeit 1435 in Niederſachſen begann.

Das bedeutendſte und thätigſte Werkzeug dieſer Reformation war der einſichtsvolle und gelehrte Johannes Buſch, welcher mit unverdroſſenem Eifer den größten Theil ſeines Lebens dieſem eben ſo ſchwierigen als erfolgreichen Geſchäfte widmete und deshalb mit Recht eine beſondere Berückſichtigung in der theologiſchen Real-Encyklopädie verdient. Im Jahre 1399 zu Zwolle in Overyſſel geboren, wuchs er unter der ſorgſamen Pflege wohlhabender Eltern in glücklichen Verhältniſſen zum Jünglinge heran. Frühzeitig in die gegen 1000 Schüler zählende Schule ſeiner Vaterſtadt eingetreten, machte er, von trefflichen Anlagen unterſtützt, ſo raſche Fortſchritte in den alten Sprachen, der Dialektik und anderen Theilen der Philoſophie, daß er ſchon in ſeinem fünfzehnten Lebensjahre in die erſte Klaſſe aufrückte und drei Jahre ſpäter in einer der unteren Klaſſen 60—80 Schüler unterrichten konnte Dem Wunſche ſeiner Eltern

gemäß ſollte er nun die Univerſität Erfurt beziehen, um die Rechte zu ſtudiren, und ſpäter eine einflußreiche Stellung im Leben einzunehmen. Doch folgte er trotz der Thränen des Vaters und der Mutter ſeinem inneren Triebe, der ihn zum geiſtlichen Stande unwiderſtehlich hinzog. Mit einem Empfehlungsſchreiben des Presbyters Gerhard Kalker verſehen, begab er ſich nach dem von Zwolle nur eine Meile entfernten Kloſter Windesheim oder Windeſem, wo er eine freundliche Aufnahme fand und nach zurückgelegter Probezeit Kleriker, ſodann im J. 1419 Kanonikus wurde. In tiefſter Mönchsdemuth ſtudirte er während dieſer Zeit ſeine Theologie, wurde aber von Anfechtungen durch Zweifel über den katholiſchen Glauben ſowie durch innere Kämpfe und Qualen ſo ſehr beunruhigt, daß er ſie durch fortgeſetzte fromme Uebungen nicht zu lindern vermochte, bis ſein Geiſt unerwartet eine andere Richtung erhielt, als er im Auftrage des Generalcapitels ſeines Ordens im J. 1424, nachdem er in Köln zum Presbyter ordinirt war, das zur Diöceſe dieſes Erzbisthums gehörige Marienkloſter zu Bodingen im Herzogthum Berg reformirte, den dort eingeriſſenen Unordnungen ſteuerte, entſtandene Streitigkeiten ſchlichtete und die Mönche zur ſtrengen Beobachtung der Regeln des Ordens zurückführte. Nachdem er in vier Jahren und drei Monaten dies Geſchäft mit glücklichem Erfolge ausgerichtet hatte, kehrte er in ſein Kloſter Windesheim zurück, wurde aber ſchon im Jahre 1429 nach Friesland geſchickt, um die begonnene Reformation des Martinikloſters zu Ludinkerka im Bisthum Utrecht durch ſeine Thätigkeit zu befördern. Nicht minder thätig zeigte er ſich bei der Reformation holländiſcher Klöſter, in denen die Mönche durch ihr unzüchtiges und ungebundenes Leben großen Anſtoß erregten. Von hier dehnte er ſeine Wirkſamkeit auch auf Weſtphalen und Niederſachſen aus, wo namentlich die Klöſter zu Bodiken, Molenbeck, Dalem, Volkeringhauſen und Segeberge ſeinem unermüdeten Eifer die Zurückführung der klöſterlichen Obſervanz in ihre volle Geltung verdankten.

Schon früher, im Jahre 1423, war das Kloſter zu Wittenburg im Hildesheimiſchen von Windesheim aus reformirt. Als nun das Concilium von Baſel 1435 die Prioren von Windesheim und Wittenburg unter Ertheilung der vollſten Gewalt mit der Reformation der Manns- und Frauenklöſter ihres Ordens im Herzogthum Braunſchweig-Lüneburg und den Bisthümern Hildesheim, Halberſtadt und Verden beauftragte, kam Johannes Buſch im Jahre 1437 als Subprior nach Wittenburg und unternahm zunächſt von hier aus zwei Jahre ſpäter die Reformation des Kloſters Sulta bei Hildesheim. Um dieſe Zeit trat er in nähere Verbindung mit dem Abte von Burſfelde, Johann von Hagen, einem gelehrten, aber körperlich ſchwachen Manne, welcher, ſeitdem dem weltlichen Leben entſagend, ſich ebenfalls mit allem Eifer der Reformation der Klöſter hingab und eine Union der reformirten Klöſter des Benediktinerordens, ſowie ein allgemeines Capitel derſelben zur gegenſeitigen jährlichen Viſitation errichtete. Dieſe Burſfelder Congregation (ſ. d. Art.), zu der eine große Anzahl deutſcher und holländiſcher Klöſter gehörte, gelangte raſch zu großem Ruhme, weshalb manche Conventualen aus Burſfelde zu Aebten in anderen Klöſtern erwählt wurden. — In fortwährender Verbindung mit dieſer Congregation begann jetzt Johannes Buſch, nachdem er im J. 1440 Prior zu Sulta geworden war, ſeine großartige Thätigkeit als Kloſterreformator in Niederſachſen. Denn auch hier waren, wie überall, die Abweichungen von den Ordensregeln ſo tief gewurzelt, daß ſie nur nach den heftigſten Kämpfen, die für die Reformatoren nicht ſelten lebensgefährlich wurden, abgeſtellt werden konnten. Viele Mönche und ſelbſt manche Nonnen verließen lieber das Kloſter, als daß ſie ſich der von Neuem einzuführenden Kloſterordnung unterwarfen. Am wenigſten wollten ſie ſich dazu bequemen, mit gänzlicher Aufopferung ihrer eigenthümlichen Güter, Erwerbungen und Einkünfte in Gütergemeinſchaft mit einander zu leben, obgleich gerade dieſe Abſonderung des Eigenthums den Verfall und die Verarmung der Klöſter hauptſächlich herbeigeführt hatte. Selbſt die höheren Capitel waren aus dieſem Grunde faſt verödet, da die Kanonici, einige ſogar mit päbſtlicher Erlaubniß, häufig auswärts die Einkünfte

ihrer Pfründen verzehrten. Um so eifriger schritt der Prior Busch, unterstützt von den welfischen Herzögen, im Reformationswerke vor, und selbst die härtesten Mittel wurden bei hartnäckigem Widerstande angewandt*). Im Hildesheimischen waren es indessen nur die Mönche des Klosters St. Godehard zu Hildesheim, welche einen längeren Widerstand leisteten, weshalb ihr Abt Hermann von Ilten seine Stelle verlor; und als dessen Bruder, ein Ritter, darüber erbittert, dem Prior Busch einen Fehdebrief schickte und ihn und seine Gefährten gefangen zu nehmen und zu tödten drohte, wurde derselbe von dem Bischofe zu Hildesheim und dem Herzoge Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg gezwungen, diesen Fehdebrief zu widerrufen und seine feindseligen Gesinnungen aufzugeben. Dagegen ging die Reformation des Mönchsklosters St. Michaelis in Hildesheim, dem bald andere Klöster im Bisthum folgten, leicht und schnell von Statten. Größere Schwierigkeiten und sogar kriegerische Auftritte veranlaßte aber die Reformation im Lüneburgischen, namentlich in dem Michaeliskloster zu Lüneburg, dessen Conventualen sämmtlich dem Adel angehörten. Die mannichfachen Verletzungen der Ordensregeln und die wiederkehrenden Unordnungen im Wandel der Klostergeistlichen veranlaßten den Herzog Otto von Lüneburg, mit Bewilligung des Bischofs von Verden als Diöcesanherrn, und unter Hinzuziehung der hildesheimischen Aebte von St. Michaelis und St. Godehard, eine Visitation dieses Klosters vorzunehmen und der bursfelder Congregation daselbst Eingang zu verschaffen. Allein er fand unerwartet Widerstand, und als er jede Widersetzlichkeit mit Ausstoßen aus dem Convent zu strafen drohte, schlich sich einer der Brüder heimlich davon, stieg auf den Thurm zur Glocke und läutete Sturm. Auf diesen Nothruf eilte eine Schaar bewaffneter Bürger den Mönchen zur Hülfe herbei und stürmte gegen das Kloster. Kaum gelang es dem erschrockenen Herzog, durch die Entschlossenheit eines seiner Ritter, in Begleitung des Bischofs von Verden durch das Stadtthor zu entkommen und das Freie zu erreichen. Die Reformatoren aber hielten sich im Kloster versteckt und retteten nur mit Mühe ihr Leben. Erst am folgenden Morgen vermochte der Magistrat der Stadt, die durch Verhetzung der Mönche hervorgerufene Bewegung in der Bürgerschaft zu unterdrücken. Als er dieß endlich erreicht hatte, folgte er dem Herzoge nach Ebstorf und bat ihn, das Geschehene zu verzeihen und in die beruhigte Stadt zurückzukehren. Jetzt erst fand der fürstliche Befehl Gehorsam, nachdem die Rädelsführer aus dem Kloster gestoßen waren.

Bei der Reformation der Frauenklöster, von denen viele durch unordentliche Wirthschaft und zu großen Aufwand völlig verarmt waren, zeigte sich im Allgemeinen mehr Hinneigung zu eitelem Kleideraufwande, sowie zu einem freien und ungebundenen Leben mit eigenem Besitzthum, als gänzlich sittenlose Entartung. Anstatt sich mit der gemeinsamen Speisung, während welcher, der Vorschrift gemäß, erbauliche Schriften vorgelesen werden sollten, zu begnügen, besorgte jede Nonne ihre eigene Küche und gefiel sich in der Bereitung von Leckereien. Nur zu gern entzogen sich die frommen Schwestern den lästigen Horen auf dem Chore in der Nacht, und ihre Kleider, in denen sie nicht selten mit und ohne Erlaubniß der Vorsteherin im Kreise ihrer Verwandten und weltlichen Freunde erschienen, deuteten wenig auf Entsagung der Welt und ihrer Freuden. Auch fehlte es bei der Menge der Klöster nicht an einzelnen, von Busch mitgetheilten Beispielen von sittlicher Entartung der Nonnen**). Hier war ein rücksichtsloses Durch-

*) Busch erzählt unter Anderem, daß im äußersten Falle auch eine „reformatio per suffocationem" stattgefunden habe, wobei die rebellischen Mönche, zum Schrecken anderer, mit einem Stricke um den Hals an einem Pfosten erhängt und auf solche Weise vom Leben gebracht wurden.

**) Eins der stärksten Beispiele der Art lieferte die natürliche Tochter des Herzogs Wilhelm des Aelteren, Sophie, welche, eben so geistreich als schön, von ihrem Vater dem Kloster Marienſee übergeben und daselbst als Nonne eingekleidet war; doch, verführt von dem Kaplan dieses Klosters, entfloh sie heimlich in männlicher Kleidung und ward von ihrem Verführer, der, die Strafe ihres Vaters fürchtend, außer Landes ging, unter irgend einem Vorwande treulos verlassen. Die Unglückliche fand in einem benachbarten Gehöfte Aufnahme, entdeckte sich hier der Hausfrau, von

greifen erforderlich, wenn anders der letzte Schein einer frommen Genoſſenſchaft gerettet werden ſollte, und der Prior Buſch ruhte nicht eher, als bis er die Frauenklöſter zu Derneburg, Heiningen, Goslar, Fiſchbeck, Wülfinghauſen, Marienſee, Marienwerder, Barſinghauſen u. a. reformirt hatte. Den hartnäckigſten Widerſtand leiſteten dabei die älteſten Nonnen, wiewohl ſie von der Freiheit, für die ſie ſtritten, am wenigſten Gebrauch machen konnten; während die ganz jungen Nonnen ihren Unwillen zwar ſehr leidenſchaftlich äußerten, ſich aber doch leichter zum Beſſeren leiten ließen. Wenn körperliche Züchtigungen, welche die Ordensregeln geſtatteten*), nicht ausreichten, um Gehorſam zu erzwingen, ſo bediente man ſich als äußerſten Mittels der Abführung der widerſpenſtigen Nonnen auf bereitſtehenden Wagen nach anderen ſchon reformirten Klöſtern. Nachgiebiger, als gegen die Reformatoren, bewieſen ſie ſich in der Regel, wenn ihnen eine Vorſteherin aus einem ſchon reformirten Kloſter gegeben wurde, weil dieſe Vorſteherinnen ohne Zweifel mit größerem Glimpfe verfuhren und auf die weiblichen Gemüther beſſer zu wirken verſtanden. Uebrigens war der Verlauf der Reformation dieſer Klöſter faſt überall mehr oder weniger gleich. Als der Prior Buſch, begleitet vom Herzoge Wilhelm dem Aelteren und deſſen Kanzler, im J. 1440 nach Wennigſen kam und in einer Rede vor dem Convente ernſtlich dazu aufforderte, das bisherige Leben zu verbeſſern und zur alten Regel des Ordens zurückzukehren, entgegneten die Nonnen, ſie hätten einen Eid geſchworen, ſich nimmer zu reformiren, warfen ſich auf die Kniee und flehten, daß man ſie nicht zum Meineid zwingen möchte. Jetzt erhob ſich ein Wortwechſel zwiſchen den Nonnen und den Begleitern des Fürſten, und ängſtlich mahnte Johannes Buſch zum zeitigen Rückzuge. „Es ſind unſerer", ſprach er, „nur vier und der Frauen ſehr viele; wenn ſie zu ihren langen Spindeln greifen und Steine in die Aermel ſchürzen, was ſollen wir dagegen machen?" Der Herzog gab ſeiner Mahnung ungern Gehör und erſchien einige Tage nachher abermals vor dem Kloſter, fand die Pforte verſchloſſen und ergriff, da ſich ſeine Diener weigerten, Gewalt gegen das Gotteshaus zu gebrauchen, eine Bank, mit welcher er die Thür einſtieß. Er fand den Convent auf dem Chore verſammelt, jede Nonne ausgeſtreckt auf der Erde, die Arme gleich einer Gekreuzigten ausgebreitet, brennende Wachskerzen und Heiligenbilder zur Seite. Doch zeigte ſich der Fürſt dadurch eben ſo wenig eingeſchüchtert, als durch den Geſang des Exorcismus, den man gegen ihn anſtimmte; vielmehr trat er, den Hut etwas lüftend, näher und erklärte kurz, daß draußen Wagen bereit ſtänden, um die Widerſtrebenden aus dem Lande zu führen. Dieſe Drohung wirkte, und die Nonnen verſprachen Folgſamkeit. Allein kaum hatte ſich der Herzog wieder entfernt, als der Convent die gegebene Zuſage in demſelben Augenblicke zurücknahm, in welchem der Kanzler des Fürſten und der Prior Buſch, welche zurückgeblieben waren, Anſtalt zur Reformation des Kloſters trafen. Da unterdeſſen die Verwandten und Freunde der Nonnen ſich zahlreich im Kloſter eingefunden hatten und heftige Auftritte bevorzuſtehen ſchienen, ſo

---

welcher ſie während der Entbindung von einem Sohne, gepflegt wurde, und kehrte dann zum Kloſter zurück, wo ſie zur Buße für ihre Flucht eingeſperrt ward. Da bemächtigte ſich ihrer Verzweiflung und ſie verſuchte ſich das Leben zu nehmen. Als in Folge deſſen ihre Haft aufhörte, entwich ſie abermals, zog, mit Bublſchaften wechſelnd, bis nach Bremen, während deſſen ſie mehrere Kinder erhielt, und trat zuletzt in Hildesheim als Amme in Dienſt bei der Tochter des Bürgermeiſters. Das hörte der Probſt Buſch und ließ die Unglückliche in's Kloſter Sulta kommen. Indeſſen weigerte ſie ſich, zu ihrem Vater oder in's Kloſter zurückzukehren. Als aber das Kind ihr durch den Tod entriſſen wurde, erfaßte ſie Reue, ſo daß ſie über die verfloſſenen Jahre beichtete. Der mitleidige Probſt brachte ſie nach dem Kloſter Derneburg, wo ſie, nachdem er ihr die Abſolution, die gleichſam über ihr vergangenes Leben einen Schleier zog, ertheilt hatte, mit Einwilligung der dortigen Aebtiſſin einige Zeit verweilte. Darauf führte er ſie ihrem Vater wieder zu, auf deſſen Beſchluß ſie nach Marienſee zurückkehrte, wo ſie bis zu ihrem Tode in andächtiger Ruhe lebte.

*) So überreichte dem Prior Buſch in einem Disciplinarcapitel, dem er beiwohnte, eine Kloſtervorſteherin in ihrer klöſterlichen Einfalt die Zuchtruthe, deren Anwendung er jedoch, ſo eifrig er auch war, erröthend ablehnte.

kehrte der Herzog diesmal mit einigen Hundert Kriegsknechten zurück und zwang die Nonnen, die Geräthschaften ihrer Küche abzuliefern. In ohnmächtiger Wuth zerschmetterten sie das Geschirr vor den Füßen des Landesherrn, fügten sich jedoch von nun an den Reformen des Priors, weil sie fürchteten, daß ein noch weiter getriebenes Widerstreben die Vollziehung der Drohungen unabweislich herbeiführen werde.

Die Reformation des Klosters Derneburg vom Augustinerorden hatte der Bischof von Hildesheim dem Prior Busch, dem Kanonikus Borchard von Hardenberg und dem bischöflichen Official Roland aufgetragen. Als auch hier die Nonnen nach langem Weigern sich endlich derselben unterwarfen, um sich nicht gewaltsam aus dem Kloster entfernen zu lassen, und der Prior Busch ihre Zellen untersuchte, ließ eine Nonne ihn in den darin befindlichen Keller hinabsteigen, warf, als er unten war, die Klappe zu und stellte sich darauf, so daß nur sein von Außen gehörtes Rufen ihn befreien konnte. Sobald er sich hierauf aus dem Kloster entfernte, verfolgte ihn ein Mensch, dem die Nonnen ihre Noth geklagt hatten, mit einem langen Messer und würde ihn unfehlbar getödtet haben, wenn nicht zufällig in der Nähe befindliche Leute, seine Absicht wahrnehmend, herzugelaufen wären und den Mord verhindert hätten.

Indessen machte Busch in manchen Klöstern auch Erfahrungen freudiger Art. So hatte sich das in dem benachbarten Schaumburgischen liegende Kloster Fischbeck, welches exemt war und unmittelbar unter dem Pabste stand, ohne alle sonstige Beihülfe durch die dortige Aebtissin Armigardis von Reden reformirt. Die Nonnen zeichneten sich nicht nur in ihren Sitten, sondern auch im künstlichen Gesange und in wissenschaftlicher Bildung vortheilhaft aus. Der Prior Busch, der ihr heiteres, blühendes Aussehen und ihren sittsamen Anstand mit beifälliger Zufriedenheit bemerkte, konnte der Aebtissin sein Lob nicht versagen und bemerkte nur, daß ihr dies dadurch erleichtert seyn müsse, weil sie lauter jüngere Nonnen habe, die von lenksamerem Gemüthe wären, als die älteren. Die Aebtissin, eine Frau von hoher, edler und würdevoller Gestalt, war so beseelt für die Reformation, daß sie zur Förderung derselben aus anderen Klöstern Nonnen, um sie auszubilden, auf eine Zeit lang bei sich aufnahm, oder einige von den ihrigen in andere Klöster schickte, wodurch denn auch die zu Wennigsen, Barsinghausen und Marienwerder begonnene Reformation vollendet ward.

Während dieser reformatorischen Thätigkeit war Johannes Busch im Jahre 1450 Probst des Klosters Neuwerk bei Halle geworden, von wo er gemeinschaftlich mit dem Prior Paul in dem Kloster St. Mauritius zu Halle, mit päbstlicher und erzbischöflicher Auktorität auch im Magdeburgischen segensreich auf die Klosterreformation einwirkte. Später kehrte er wieder nach Sulta zurück, wo er die letzten Jahre seines Lebens zubrachte und als hochbetagter Greis im Jahre 1479 starb. Ungeachtet seine Zeit durch die hier in Umrissen geschilderte praktische Thätigkeit außergewöhnlich in Anspruch genommen war, hat er doch auch als Schriftsteller Dankenswerthes geleistet. Außer einer Lebensbeschreibung des Johannes von Kempen, eines Bruders des berühmteren Thomas von Kempen und einer aus dem Deutschen in's Lateinische übersetzten Epistola de modo proficiendi in religione schrieb er im Jahre 1464 seine Chronik des Klosters Windesheim unter dem Titel: de viris illustribus ordinis sui et monasterii Windesimensis, deren erster Theil unter dem Titel: Chronicon Windesimense s. de origine coenobii et capituli congregationis Windesimensis libri II. von Herib. Rosweydus, Antwerp. 1628. 8°, herausgegeben ist. Seine letzte wichtige Schrift handelt de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae, libri IV, und ist in Leibnitii Scriptt. Brunsvic. Tom. II. p. 476 sqq. und 806 sqq. nach den vorhandenen Handschriften abgedruckt. Sie enthält zugleich schätzbare Beiträge zu seiner Lebensbeschreibung und ist die Hauptquelle, aus welcher wir den vorstehenden Artikel geschöpft haben.

Uebrigens vergleiche man auch: Jöcher's Allgem. Gelehrten-Lexikon. Theil I. S. 1510. — Joh. K. F. Schlegel's Kirchen- und Reformationsgeschichte von

Norddeutſchland. Hannover 1828. 8°. Th. 1. — Havemann's Geſchichte der Lande Braunſchweig und Lüneburg. Bd. II. Göttingen 1855. 8° — Gieſeler's Lehrbuch der Kirchengeſch. Bd. II. Abth. 4. S. 271 ff. Bonn 1835. 8°. G. H. Klippel.

Bußkampf. Zur Ergänzung des Artikels „Buße" ſey über dieſen ſpeciellen Punkt hier Folgendes beigefügt. Der Gebrauch des Bildes von einem Kampfe, durch welchen hindurch allein der Weg zum Frieden Gottes führe, iſt von jeher üblich geweſen; Schriftſtellen wie Luk. 13, 24. Röm. 7, 14—25. boten dazu die Handhabe, während der 1 Kor. 9, 25 f. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7. erwähnte Kampf ein anderer iſt, nämlich jener, welcher erſt zwiſchen dem ſchon Bekehrten und der Welt ſich entſpinnt und bis an's Lebensende dauert; die auch im Bekehrten noch nothwendige, beſtändige Buße wird mit jenem Ausdrucke „Bußkampf" nicht gemeint. Jene Auffaſſung des Proceſſes der zur Bekehrung gehörigen Buße als eines Kampfes hat eine beſondere dogmatiſche Schärfung erhalten und iſt zu einer Art von Lehrpunkt gemacht worden in Folge der pietiſtiſchen Bewegungen des vorigen Jahrhunderts. Daraus, daß mit der Forderung der Bekehrung an Jeden, auch den Getauften, Ernſt gemacht, alſo die Wiedergeburt nicht ſchon mit der Taufe abſolvirt gedacht wurde, folgte auch, daß dieſe That als in einen beſtimmten Zeitpunkt fallend, in ihrer Beſonderheit auch zur Erſcheinung komme, man ſich alſo auch des Geſchehenſeyns derſelben und des Zeitpunkts ſolcher That ſtets müſſe erinnern können. Sollte aber dieſer angegeben werden können, ſo bedurfte es dafür beſonderer Kennzeichen, die nicht erſt in der folgenden, von der früheren unterſchiedenen Sinnes- und Handlungsweiſe ſichtbar werden, ſondern jenen Moment der Entſcheidung ſelber ſchon auszeichnen. Nach einer Seite nun wird dieſes Kennzeichen in dem Gefühl der erlangten Gnade, im Innewerden des Friedens Gottes beſtehen; aber es lag im Geiſte des Pietismus, mit aller Macht dem vorzubeugen, daß die Erlangung dieſes Gutes nicht zu leicht vorgeſtellt werde, deßwegen ward deſto ſtärkerer Accent auf das andere Kennzeichen gelegt, daß die Buße erſt ein ſchwer durchzuſetzender Bruch mit Welt, Fleiſch und Satan ſey; je ſchroffer der Gegenſatz des Alten und Neuen, des Unbekehrten und des Bekehrten gedacht wurde, je größer man ſich das Sündenverderben, die Knechtſchaft des natürlichen Menſchen vorſtellte, um ſo weniger konnte jener Bruch raſch und leicht vollzogen werden, um ſo hartnäckiger mußte ja das Alte ſich dem Neuen widerſetzen, um ſo ungewiſſer war es, menſchlich betrachtet, wer zuletzt ſiegen werde. In dieſem Sinne war der Bußkampf Gegenſtand der Verhandlungen, über die Walch — Geſchichte der Religionsſtreitigkeiten in der lutheriſchen Kirche Bd. V. S. 498 f. 562 f. — ſummariſch berichtet. An denſelben hat kein bedeutender Theolog Theil genommen; es ſcheint, daß wohl mehr einzelne Pietiſten jene Folgerungen praktiſch gezogen und im Leben geltend gemacht haben; daher mag es kommen, daß Schmid in ſeiner Geſchichte des Pietismus (Nördlingen 1863) dieſen Punkt ganz unerwähnt läßt. Man bezeichnet übrigens mit dem Namen Bußkampf nicht bloß jenes Hin- und Hergezogenwerden zwiſchen Fleiſch und Geiſt, jenen Widerſtand, den der alte Adam dem neuen Menſchen leiſtet, ſondern auch die tiefe Traurigkeit, die jenem Gefühle der Seligkeit vorausgehen ſoll, und die in einem beſtimmten, höheren Grade vorhanden ſeyn mußte, wenn die Buße als ächt gelten ſollte. Dieſe Traurigkeit aber konnte ſich nur darauf beziehen, daß man ſich der Sünde und Welt gegenüber ſo ſchwach, dieſe Mächte alſo noch ſo ſtark fand, ſie war ebendarum weſentlich ein Gefühl des Zornes Gottes, und da die Traurigkeit hierüber ſich leicht zur Verzagtheit, zur Angſt geſtaltet, ob denn noch Sieg und Rettung erfolgen werde, dieſes Verzagen aber zu um ſo inbrünſtigerem Flehen zu Gott treiben mußte, daß er doch ſein Gnadenlicht leuchten laſſe und ſeinen Frieden ſchenke: ſo bekommt der Begriff des Bußkampfes hiedurch noch zwei weitere ſpecielle Bedeutungen: er iſt einerſeits ein Ringen des aufwachenden Glaubens mit jener Verzagtheit, des keimenden Vertrauens auf Gottes Liebe mit dem noch obwaltenden Gefühl ſeines Zornes, andererſeits ein Ringen der betenden Seele mit Gott, um ihn zu baldigem Entgegenkommen mit ſeiner Friedensgabe zu vermögen. Alſo

laufen in dem Begriffe des Bußkampfes eigentlich drei verſchiedene Vorſtellungen in einander, die wir darnach unterſcheiden können, daß jedesmal die kämpfenden Parteien andere ſind. Es kämpft mit einander 1) Fleiſch und Geiſt, die Sündenluſt und das erwachte, wie das ſchon ſtark gewordene, vom heil. Geiſt erfüllte Gewiſſen; 2) Glaube und Verzagtheit, die Zuverſicht des Begnadigtſeyns und das Gefühl des Zornes Gottes; 3) der betende Menſch und Gott, der erſt durch's Gebet ſich überwinden, ſich bewegen und gewinnen läßt. In dieſer letzten Bedeutung des Wortes, wornach der Kampf freilich nicht mehr eigentlich Bußkampf, ſondern Gebetskampf iſt, aber in Folge der vielfachen Identificirung der Buße mit der Bekehrung überhaupt, doch auch noch zum Bußkampfe gerechnet wird, redet davon Ph. D. Burk — Rechtfertigung und Verſicherung, neu herausgeg. von E. Kern. Stuttg. 1854. S. 152. 153. — Aus dieſem Ineinanderfließen mehrerer Vorſtellungen wird begreiflich, daß ſo viele Unklarheit ſich in das Streiten über die Sache miſchte, und daß im praktiſchen Leben allerlei Uebertreibungen vorkamen, daß aus dem Bußkampfe ſogar ein Bußkrampf wurde. — Während Zinzendorf in dieſem Stücke den pietiſtiſchen Anſichten entgegentrat, da er es der Gnade Gottes freiſtellen wollte, Jeden nach ihrem Wohlgefallen, leichter oder mühevoller, raſcher oder langſamer zum Frieden Gottes zu bringen — es ſey damit, meinte er, wie mit dem Zahnen der Kinder, das bei dem einen leicht und kaum merklich, bei dem anderen ſchwer und mit Lebensgefahr vor ſich gehe: ſo war es dagegen deſto mehr eine Conſequenz des Methodismus, um die Methode der einzig wahren Bekehrung ganz genau feſtzuſtellen, auch jenen Bußkampf in beſtimmter Weiſe, als peinigendes Angſtgefühl, zur Bedingung einer wahren Wiedergeburt zu machen. Die Lehrbücher des Methodismus (ſo noch Jacoby's Handbuch des Methodismus, 2. Aufl. 1855) ſchweigen davon; es beſteht wohl auch hierin zwiſchen den engliſchen Methodiſten und den Amerikanern ein Unterſchied zum Vortheil der erſteren; die Proceduren an der Angſtbank ſind bekannt. Ueber den Zuſammenhang der Vorſtellung aber, daß das Bußgefühl einen möglichſt hohen Grad erlangen, gleichſam bis zum Siedepunkt geſteigert werden müſſe, mit den methodiſtiſchen Grundvorſtellungen, vergl. Schneckenburger's Vorleſſ. über die Lehrbegriffe der kleinen proteſtant. Kirchenparteien, herausgeg. von Hundeshagen (Frankfurt 1863. S. 121 ff.); ſehr richtig iſt dort (S. 136) auch bemerkt, daß, weil der Methodismus mit jenem Gährungsproceß, jenem einmaligen, großen Bußkampfe in thesi alles bereinigt ſeyn läßt, was das Innere, die Neuſchöpfung des Ich, betrifft, er ſofort den Heiligungskampf, der das ganze Leben hindurch fortgeht, weniger urgirt und das erhaltene Gnadenleben mehr durch Regeln äußerer Aſceſe bewahren und vermehren lehrt. Der deutſche Pietismus iſt auch darin dem deutſchen Weſen treu geblieben, er iſt innerlicher, daher auch in neueſter Zeit nur ſeine unlauteren oder krankhaften Elemente der Zudringlichkeit des Methodismus erliegen. Palmer.

C.

Cädmon (ſpr. Kädmon), der angelſächſiſche Dichtermönch, wurde bereits in den zwei Artikeln „Evangelienharmonie“ und „Hiſtorienbibel“ erwähnt. Da in beiden der Ort nicht war, ſeine bibliſchen Dichtungen näher zu beſprechen, ſo ſchien es angemeſſen, dieſelben beſonders zu behandeln. Die Stellung aber, welche dieſe ſogen. Cädmon'ſchen Dichtungen in der kirchlichen Literatur behaupten, wird erſt klar, wenn man ſich die Stellung vergegenwärtigt, welche die Bibel in der angelſächſiſchen Kirche einnahm.

Die angelſächſiſche Geiſtlichkeit kannte nur die Hieronymianiſche Ueberſetzung, aus welcher einzelne Theile, z. B. die Pſalmen und Evangelien, in die Landesſprache überſetzt waren; eine angelſächſiſche Ueberſetzung der ganzen Bibel gab es nicht. Nach altem Kirchengebrauche wurde den Katechumenen das quatuor evangeliorum sacramentum erklärt, das wohl nur die Hauptabſchnitte der evangeliſchen Geſchichte umfaßte.

Neben den Evangelien, aus welchen der Diakon die sonntäglichen und Festperikopen vorlas, dienten insbesondere die Psalmen zu liturgischem und erbaulichem Gebrauche. Die kirchlichen Vorträge beruhten weniger auf dem Bibelworte, als auf den Homilien der orthodoxen Kirchenväter: des Augustinus Hipponensis, Gregor, Beda, Smaragdus, Haymo und Anderer. Da die Bibel nicht in den Händen des Volks war und die Priester darauf Bedacht nahmen, zu den Laien „nach dem Maße ihres Verständnisses" zu reden, auch die Vorträge möglichst anziehend zu machen, so nahm man Legenden und Sagen in dieselbe auf und verwob sie mit dem Schriftwort in freieste Weise. Dieses selbst kürzte oder erweiterte man, je nach Zweck und Bedürfniß. Beispiele hiervon finden sich in dem sogenannten Heptateuch Aelfric's häufig. Er überging wichtige Thatsachen (z. B. die Vielehe der Patriarchen), aus Furcht, „es könnte ein Leser oder Zuhörer auf den Gedanken kommen, was geistlich sey, fleischlich zu deuten." Aus sittlichen Bedenken läßt er in seiner freien Uebertragung der Genesis anstößige Stellen ganz aus, z. B. Kap. 58. die von Onan; Kap. 44, 5. übersetzt er die Worte „in quo (calice) augurari solet" nicht, offenbar, um der Wahrsagerei unter den Angelsachsen keinen Vorschub zu leisten. Aber auch aus exegetischen Gründen erlaubt er sich Abänderungen: Kap. 37, 28. macht er aus den zwanzig Silberlingen dreißig; einzelne Geschlechtsregister, Jakob's Segen u. A. finden sich bei ihm nicht; 2 Mos. Kap. 20. wird V. 3. ausgelassen, V. 4. in die wenigen Worte zusammengefaßt: „Mache dir nicht ausgehauene Götter (âgrafene Godas)"; der angelsächsische Dekalog ist also nur ein Ennealog. Das Buch Hiob ist geradezu in eine Homilie verwandelt. Ein Bewußtseyn des Unterschieds zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften tritt in der angelsächsischen Kirche kaum hervor: die apokryphischen Acta Apostolorum, die Vita patrum, die Visio Pauli, die Dialoge Gregor's, die Vision des Iren Furseus (Beda h. e. 3, 19) und diejenige des Nordhumbriers Drihthelm (h. e. 5, 12) werden unbedenklich zur Ausstattung und Würzung der Homilien benutzt oder geben den Gegenstand derselben ab. Die in diesen angeführten Bibelstellen erfahren häufig Einschiebungen und Erweiterungen, wie sie jedesmal dem Redner, dessen Exegese gewöhnlich die mystisch-allegorisirende seit Gregor M. herrschende ist, in dem besonderen Falle zusagt.

Es ist natürlich, daß die kirchliche Mönchspoesie, welcher diese Homilien zu Grunde lagen, sich noch mehr Freiheiten erlaubte und bei ihrer Bestimmung, den gläubigen Laien zu dienen, sich den nationalen Eigenthümlichkeiten und der heimischen Anschauungsweise möglichst eng anschloß, ja Verhältnisse und Einrichtungen der jüdischen Nation geradezu in ähnlich erscheinende der germanischen Welt umsetzte oder, falls Mißverständnisse zu befürchten waren, ohne Weiteres überging.

Die treffendsten Beweise für diese Behauptungen finden sich in jenen angelsächsischen Dichtungen, die Franciscus Junius im J. 1655 unter dem Titel Caedmonis monachi Paraphrasis poëtica Genesios ac praecipuarum Sacrae paginae Historiarum, abhinc annos M. LXX. Anglo-Saxonice conscripta", aus einem von Jakob Usher, dem Erzbischof von Armagh ihm geschenkten, jetzt in der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford unter dem Rubrum „Junius VI." aufbewahrten Codex herausgab (s. meine Ausgabe Cädmon's Th. 1. Einl. S. CCXIX). Junius war durch folgende von Beda (h. e. 4, 24) erzählte Klostergeschichte auf den Gedanken gerathen, diesen Dichtungen, die von sehr verschiedenem Werthe sind und offenbar mehr als einen Verfasser haben, den in den Kreisen der Mönche hochgefeierten Namen Cädmon's vorzusetzen, eines Mönches, der nach der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts in dem nordhumbrischen Kloster Streaneshalch lebte und durch eine, wie man glaubte, wunderbar erlangte Dichtergabe sich und das Kloster berühmt gemacht hat. Cädmon, ein Nordhumbrier geringen Standes, hatte bis zu den reiferen Mannsjahren wahrscheinlich nur bäuerischen Beschäftigungen obgelegen und wurde, nachdem er als Laienbruder in's Kloster getreten war, zum Viehhirten gebraucht. Ohne Unterricht aufgewachsen, der volksmäßigen Dichtung nicht einmal kundig (nihil carminum aliquando didicerat), entfernte er sich jedesmal, wenn

bei dem einfachen Biergelage der Kloſterknechte die Reihe zum Singen an ihn kam. So war es ihm auch an einem Abende ergangen, als er bei dem Vieh die Nachtwache halten ſollte. Unmuthig ſchlief er ein, aber der Gedanke an die kleine Demüthigung, die ihm auf's Neue widerfahren war, verließ ihn auch im Schlafe nicht. Da trat im Traume ein Mann an ihn heran und verlangte von ihm, wie wenn er ihn zum Beſten haben wollte, er ſolle ein Lied ſingen. Cädmon entſchuldigt ſich mit ſeinem Unvermögen, glaubt aber der himmliſchen Erſcheinung, die ihm das Vermögen zu ſingen zuſpricht und ihn den Schöpfer und ſein Werk in einem Liede zu preiſen befiehlt. Cädmon thut, wie ihm geheißen iſt; beim Erwachen ſind ihm die Worte des Hymnus noch gegenwärtig, die er im Schlafe geſungen hat. Die Aebtiſſin Hild erkennt, nachdem er ihr den Traum erzählt und das Lied wiederholt hat, das göttliche Wunder an, läßt ihn in der bibliſchen Geſchichte unterweiſen, damit er ſie in Verſen wiedergebe, und nimmt ihn als Mönch in's Kloſter auf, dem er mit ſeiner Gabe bis an ſeinen im Jahre 680 erfolgten Tod dient.

Die Geſchichten, die er, ſobald er ſie hörte, in angelſächſiſchen Stabreimen wiedergab, zählt Beda auf. „Von der Erſchaffung der Welt ſang er", ſagt Beda, „und von dem Urſprunge des Menſchengeſchlechts, von Allem, was die Geneſis erzählt, ſodann vom Auszuge Iſraels aus Aegypten und vom Einzuge in das gelobte Land und von ſehr vielen anderen Geſchichten der heiligen Schrift: von der Menſchwerdung des Herrn, von ſeinem Leiden, ſeiner Auferſtehung, ſeiner Himmelfahrt, von des heiligen Geiſtes Ankunft, von der Apoſtellehre, von den Schrecken des künftigen Gerichts, dem Horror der Höllenſtrafe, wie von der Lieblichkeit des Himmelreichs, überdem von den Wohlthaten und den Gerichten Gottes."

Auch den Inhalt des erſten inſpirirten Hymnus gibt Beda an; er iſt uns in alter nordhumbriſcher Mundart im Exeterbuch erhalten (vgl. meine Abhandlung de Cedmone und die Einleitung zu den alt-nordhumbriſchen Evangelien) und bewegt ſich in neun ſchwerfällig gegliederten Stabreimen.

Jedem Unbefangenen muß es auffallen, daß Beda, der etwa 55 Jahre nach Cädmon ſtarb, nur dieſes Eine Lied von ihm kennt, während er doch den ganzen Kreis der bibliſchen Geſchichten, gewiß in dem Umfange, wie ſie damals gelehrt wurden, als Gegenſtand ſeiner Dichtungen bezeichnet. Er ſcheint hier, wie ſo häufig, in frommer Leichtgläubigkeit, ein bloßes Gerücht als geſchichtliche Wahrheit aufgenommen zu haben.

Vergleichen wir nun den Inhalt des Junius'ſchen Codex mit dem obigen Verzeichniſſe von bibliſchen Abſchnitten, ſo finden wir gleich beim erſten Blick, daß beide nicht recht zu einander paſſen. Die poetiſche Paraphraſe beginnt keineswegs mit Erſchaffung der Welt, wie die Bibel ſie erzählt, ſondern mit einer Lobpreiſung Gottes, des Himmelsfürſten, an welche ſich die Erſchaffung der zehn Engelchöre und die Geſchichte des Uebermuths und Falls des Engelfürſten und ſeiner Untergebenen ſich anſchließt, der mit der Erſchaffung des Menſchen und dem Sündenfalle in Zuſammenhang gebracht wird. Dieſer Eingang iſt in erhabenem, freilich auch überladenem Styl gehalten, aber durchaus keine originelle Schöpfung des Dichters: er iſt vielmehr der Engellehre Gregor's des Großen und ſeiner Schüler entlehnt und den Homilien Aelfric's entnommen. Die Erzählung folgt nun der Geneſis (jedoch dem bibliſchen Texte nirgend ganz getreu; ſo wird z. B. die Geſchichte von Melchiſedek's Zuſammentreffen mit Abraham ausgelaſſen), bis zur Opferung Iſaak's (bis v. 2929 meiner Ausgabe). Dann geht ſie in den Exodus über, aus welchem nur die Stelle Kap. 13, 20 bis 15, 21. zu meiſt glänzenden Schilderungen (z. B. von dem Untergange des Heeres Pharao's) benutzt wird (v. 2930 bis 3518). Dieſer zweite Abſchnitt gehört einem anderen, fähigeren Dichter als der erſte an, erhebt ſich ſtellenweiſe zu wirklich dichteriſchem Aufſchwunge und verwerthet die heimiſchen epiſchen Formeln und Wendungen zu höchſt wirkſamen Gemälden. Eine kurze Stelle mag als Probe dienen: „Sie (die Kinder Juda) hatten ſich zum Banner, da ſie in den Sund ſtiegen, über den Schilden ein Feldzeichen errichtet, in dem Speerhaufen,

einen goldenen Löwen, das größte Kriegsvolk, das kühnſte Thier . . . An der Spitze der Kühnen war hartes Handſpiel, muthige Hauptleute, Waffen verderblicher Schlacht, furchtloſe Wigande, blutige Beilwunden, der Kriegsmacht Andrang, der Grimhelme Gekrach, wo Juda zog" (v. 3248). Die Vermuthung, daß die angelſächſiſche Paraphraſe der Geneſis, und beſonders das Gedicht aus dem Exodus, durch kirchliche Vermittelung ſeinen Weg auch nach Deutſchland gefunden habe, wird von Diemer (Geneſis und Exodus nach der Milſtäter Handſchrift. Wien 1862. S. XXX. XXXVII) aufgeſtellt und gewinnt große Wahrſcheinlichkeit, wenn man die Einzelheiten der in Frage kommenden Dichtungen vergleicht, die einander zu auffallend gleichen, als daß ſich ihre Aehnlichkeit bloß aus der Gemeinſamkeit des Stoffes erklären ließe.

Den dritten Theil der Paraphraſe bildet die Geſchichte Daniel's (v. 3519 bis 4212), welche Beda nicht als einen Vorwurf von Dichtungen Cädmon's nennt. Der Daniel bindet ſich weniger ſtreng an den Bibeltext als die Geneſis, ſchaltet das auch im Exeterbuche vorhandene apokryphiſche Gebet Azariä ein (v. 3881 ff.; vgl. S. 147 f. meiner Ausgabe mit den Noten) und iſt Fragment: es bricht mitten in der Rede ab, welche Daniel an Belſazer hält (Dan. 5, 17 ff.). Aus inneren Gründen iſt es wahrſcheinlich, daß auch dieſe Dichtung einem anderen Dichter angehört, als die beiden vorher beſprochenen, mithin alle drei Cädmon nicht zum Verfaſſer haben (vgl. E. Götzinger: über die Dichtungen des Angelſachſen Cädmon, Göttingen 1860. S. 49 mit meiner Ausgabe Th. 1. S. CXL und CCXXXIV).

Bis zu dieſer Stelle iſt der Junius'ſche Codex in einer kräftigen, wenn auch nicht ſchönen Handſchrift geſchrieben. Die hierauf folgende zweite Hauptabtheilung zeigt eine weniger ſorgfältige Hand, mancherlei Unregelmäßigkeiten in der Schreibweiſe und den Formen der Wörter und iſt nicht in der feineren weſtſächſiſchen Mundart, vielmehr in einer weniger gebildeten Sprache abgefaßt, die ſich an das Nordhumbriſche oder Nordangliſche anlehnt (ſ. meine Ausgabe S. CCXXXIV ff.). Auch tritt der Gegenſtand dieſer unvollendet gebliebenen Dichtung aus dem bibliſchen Kreiſe heraus: ſie enthält (in 732 Verſen) eine auf das Evangelium des Nikodemus und Homilien gegründete Schilderung der Vorgänge beim descensus Christi ad inferos, als der Siegesfürſt der Hölle Riegel brach und ſeine Erlöſten heimholte. Dieſer Theil bietet kein beſonderes Intereſſe, wenn man nicht bemerkenswerth finden will, daß v. 439. Maria um ihre Fürbitte bei dem Himmelsfürſten, deſſen Mutter ſie iſt, von Eva angerufen wird. Dieſe Anrufung Mariä iſt angelſächſiſche Kirchenlehre: in Maria iſt Eva's ganze Schuld entfernt, und obſchon weder ſie noch andere Heilige von der Verdammniß der Verworfenen erlöſen können, ſo nimmt die gläubige Kirche doch häufig zu ihrer Interceſſion Zuflucht.

Für das Studium der Lehrentwicklung innerhalb der germaniſchen Kirche des Mittelalters haben die Pſeudo-Cädmon'ſchen Dichtungen einen nicht geringen Werth. Zuverläſſige Ergebniſſe indeſſen kann man aus ihnen erſt dann gewinnen, wenn man auf ihre Quellen namentlich die angelſächſiſche Homilien, zurückgeht, wozu allerdings eine bisher nicht häufige Kenntniß der angelſächſiſchen Sprache erfordert wird. Bouterwek.

Cäſarauguſta (Saragoſſa), Synode. Sie wurde gehalten im Streite gegen die Prisciliianiſten, deren Häupter Priscillianus und Helvidius, wie die Biſchöfe Inſtantius und Salvianus, vorgeladen, aber nicht erſchienen waren und von den anweſenden ſpaniſchen und aquitaniſchen Biſchöfen excommunicirt wurden. Sulpicius Severus, deſſen historia sacra (im II. Buche) die Hauptquelle für die Geſchichte der Synode iſt, gibt kein beſtimmtes Jahr derſelben an; Hefele hat das Jahr 380 als wahrſcheinlich nachgewieſen, und acht Canones, die ſich in den alten Canonesſammlungen als ſolche einer Synode von Saragoſſa aus dem Jahre 380 finden, unſerer Synode zugeſchrieben; wenn ſie auch den Prisciliianismus nicht nennen, ſo bekämpfen ſie doch Verwandtes.

Calvin. (Nachträge.) Seit dem Erſcheinen des Artikels „Calvin" im zweiten Bande dieſer Encyklopädie iſt auf dieſem Gebiete mehreres ſehr Nennenswerthes, zum

Theil ſehr Bedeutendes zu Tage gefördert worden. Zuvörderſt nennen wir zwei neue Bearbeitungen des Lebens des Reformators, wobei namentlich auch ſeine Schriften berückſichtigt werden. 1) E. Stähelin, Johannes Calvin. Leben und ausgewählte Schriften. Erſte Hälfte 1863. Zweite Hälfte 1863. Elberfeld. — IV. Theil der Sammlung: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Sehr gehaltvolle, eingehende und gutgeordnete Darſtellung, wenn gleich einzelne Parthien in Folge der neueſten Forſchungen einige Modifikationen erleiden möchten. — 2) Bungener, Calvin, ſein Leben, ſein Wirken und ſeine Schriften, deutſche Ausgabe. Leipzig 1863. (Das franzöſiſche Original, entſtanden aus öffentlichen Vorträgen vor einem gemiſchten Publikum in Genf im Winter 1861 auf 1862, iſt uns nicht zur Hand.) Gute populäre Darſtellung. — Einzelne Parthien des Lebens Calvin's haben behandelt: Jules Bonnet, Calvin au val d'Aoste, les amitiés de Calvin, in deſſen récits du seizième siècle. Paris, Grassart, 1864. — 2) Rilliet de Candolle, lettre á M. Merle d'Aubigné, sur deux points obscurs de la vie de Calvin, 1864, worin der Verfaſſer theils von der erſten Ausgabe der Institutio ſpricht, wovon ſpäter die Rede ſeyn wird, theils von Calvin's Aufenthalte in Italien bei der Herzogin von Ferrara und im Thal von Aoſta. An Rilliet, der dieſen Aufenthalt gänzlich in Abrede ſtellte, richtete Jules Bonnet in der Revue chrétienne von de Preſſenſé, 1864, Juliheft S. 461 einen dahin bezüglichen Brief, worin er, was die Institutio betrifft, Herrn Rilliet Recht gibt, hingegen für den Aufenthalt Calvin's in Italien in die Schranken tritt.

Sodann kommt weſentlich in Betracht der Anfang der neuen Ausgabe von Calvin's Werken, als Fortſetzung des corpus reformatorum: Joannis Calvini opera quae supersunt omnia. Ediderunt Guilelmus Baum, Eduardus Cunitz. Eduardus Reuss, theologi Argentoratenses. Brunsvigae apud C. A. Schwetschke et filium. Volumen I. 1863. Volumen II. 1864. Sie enthalten außer den werthvollen Prolegomenen drei Haupttheile: I) editio princeps, 1536; II) editiones annorum, 1539—1554, synoptice expressae; III) editio postrema, 1559. In den Prolegomenen wird bewieſen, daß nicht, wie Henry meinte, die erſte Ausgabe dieſes Werkes im Jahre 1535, und zwar in franzöſiſcher Sprache erſchienen ſey, ſondern 1536 in lateiniſcher Sprache. Entſcheidend für dieſe Annahme, für welche ich zuerſt gegen Henry in der Recenſion ſeines Werkes in Tholuck's literariſchem Anzeiger vom J. 1846 mich ausgeſprochen, welche ich aber in meinem encyklopädiſchen Artikel zurückgenommen hatte, iſt eine von den gelehrten Herausgebern angeführte Stelle aus der Vorrede Calvin's zu der franzöſiſchen Ausgabe von 1541, worin der Verfaſſer mit dieſen Worten ſagt, daß er das Werk zuerſt lateiniſch herausgegeben und nachher aus Verlangen, daſſelbe für ſeine Nation fruchtbarer zu machen, in die franzöſiſche Sprache überſetzt habe; dieſelbe Stelle ſteht in den folgenden franzöſiſchen Ausgaben der Institutio. — Es iſt nicht nöthig, das Lob dieſer neuen Ausgabe zu machen. Sie ſcheint Alles zu vereinigen, was man von dergleichen Unternehmungen erwarten kann.

Endlich führen wir an die Arbeiten der beiden Galiffe in Genf über die politiſche Geſchichte Genf's vor Calvin und die kirchlich-politiſchen Streitigkeiten zur Zeit Calvin's. Von Galiffe Vater ſind die notices généalogiques sur les familles Genevoises depuis les premiers tems jusqu' à nos jours. 3 Bände; — vom Sohne, Profeſſor in Genf, fortgeſetzt. Von dieſem ausſchließlich ſind folgende Schriften: 1) Besançon Hugues, libérateur de Genève etc. — im Tome XI der mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève. 2) Armorial historique Genevois avant et depuis la Réformation. 3) Quelques pages d'histoire exacte, soit les procès criminels intentés à Genève en 1547 pour haute trahison contre Ami Perrin, ancien sindic, conseiller et capitain général de la République et contre son accusateur Laurent Maigret dit le magnifique,

suivi de quelques considérations sur l'état des partis politiques et religieux sous Calvin: les Calvinistes françois, les Libertins, et de l'historique de la défaite de ce dernier parti en 1555 — im Tome VIII. der mémoires de l'institut national Genevois. 4) Nouvelles pages d'histoire exacte, soit le procès de Pierre Ameaux et cet. suivi de nouveaux éclaircissements sur l'état des partis religieux et politiques sous Calvin, im Tom. IX. der mémoires de l'Institut national Genevois. Wir sind außer Stande, über den inneren Werth dieser Arbeiten ein Urtheil zu fällen, da wir noch nicht im Stande gewesen sind, uns davon nähere Kenntniß zu verschaffen, so viel ist aber gewiß, daß sie auf sehr ausgedehnte archivistische Studien sich gründen und daß die Gegenpartei Calvin's, die Partei des alten Genf, in Beziehung auf viele ihr gemachte Vorwürfe entschuldigt oder gerechtfertigt, während die zu Calvin haltende Partei stark mitgenommen wird. Wie auch das Urtheil darüber sich gestalten möge, so wird man fortan auf diese Arbeiten zurückgehen müssen. Als Probe dieser Art von Geschichtsdarstellung dient der Artikel „Bonivard" in diesen Supplementen. Außerdem dürfen wir nicht unerwähnt lassen Gaberel, histoire de Genève, wovon bis jetzt in zweiter Ausgabe 2 Bände erschienen sind; diese zweite Ausgabe soll weit besser als die erste seyn. Sie gründet sich ebenfalls auf archivistische Ergebnisse.

Die dreihundertjährige Feier des Todestages Calvin's am 27. Mai 1864 hat zu verschiedenen Manifestationen Anlaß gegeben. Die Feier wurde in Genf begangen, in Basel, Bern, Zürich, in diesen zwei letzten Städten durch feierliche akademische Akte und Doktorenpromotionen, wovon eine freilich einen starken Contrast gegen den Gegenstand des Festes bildete.

In vielen reformirten Kirchen wurde der Todestag des Reformators an dem darauf folgenden Sonntage gefeiert. Es sind bei dieser Gelegenheit mehrere kleine populäre Schriften über Calvin erschienen. In Genf wurde damals der Grundstein zum „Saal der Reformation" gelegt, wovon in mehreren Blättern die Rede gewesen ist. Aber in Genf hat auch die Feindschaft gegen Calvin in den öffentlichen Blättern einen unverhohlenen Ausdruck gefunden und das Echo davon ist in deutsche Blätter, die Allgem. Zeitung von Augsburg u. a. übergegangen. Herzog.

Cataldus, der heilige. — Unter diesem Namen verehrt die römische Kirche einen der ersten Bischöfe von Tarent, der sich um die Verbreitung des Christenthums in dieser Stadt und ihrer Umgebung große Verdienste erworben haben soll. Seine Geschichte ist ganz und gar in sagenhaftes Dunkel gehüllt. Schon sein Zeitalter läßt sich nicht genauer bestimmen, wennschon das Eine wenigstens feststeht, daß er nicht schon im 2. Jahrhundert zur Zeit des römischen Bischofs Anicet (um 160) gelebt haben kann, wie die alte Tradition der Tarentiner angibt, sondern erst im 5. oder 6. Jahrhundert, da sowohl seine Herkunft aus Irland, und zwar aus dem christlichen Irland, als auch die durch alle Berichterstatter bezeugte Thatsache einer von ihm unternommenen Pilgerfahrt nach Jerusalem entschieden auf diese spätere Zeit hinweisen. Als seinen Geburtsort nennt sein ältester Biograph Johannes Juvenis von Tarent ein Städtchen der hibernischen Provinz Numenia, womit wohl die auch sonst vorkommende Landschaft Momonia genannt ist, in welcher in der That eine Stadt Catandum, vermuthlich die Geburtsstadt des Heiligen, lag. Jedenfalls ist der Name Cataldus ein ächt irischer; wie denn Colgan in den Acta Sanctorum Hiberniae mehrere Cathaldos anführt. Schon in Irland, wo angeblich ein wunderbarer Stern, sowie der prophetisch begabte Einsiedler Dichas bereits bei seiner Geburt seine zukünftige Größe vorherkündigten, soll Cataldus außerordentliche Gaben und Kräfte entfaltet, z. B. Kranke geheilt, ja sogar Todte erweckt haben und in Folge davon zu hohen geistlichen Würden emporgestiegen seyn. Die Sage macht ihn zum Erzbischof von Rachau, der 12 Bischöfe unter sich gehabt, diese glänzende Stellung aber freiwillig aufgegeben und mit dem demüthigen Be-

rufe eines wandernden Miſſionärs vertauſcht habe*). Da man aber durchaus keine Stadt und zumal keinen erzbiſchöflichen Sitz Rachau in Irland kennt, und da die von tarentiniſchen Schriftſtellern behauptete Identität von Rachau mit Raguſa (früher Ragusium s. Rausium) in Dalmatien offenbar nur leere Hypotheſe iſt, ſo muß es überhaupt dahingeſtellt bleiben, was es mit dem Zuſatze Rachau — der übrigens als conſtanter Begleiter des Namens Cataldus in allen alten Quellen auftritt — für eine Bewandtniß habe. — Von ſeiner Auswanderung aus Irland an geſtaltet ſich die Geſchichte des Heiligen nach ſämmtlichen Hauptquellen im Weſentlichen wie folgt: Er pilgert nach Jeruſalem, beſucht hier mit vieler Inbrunſt und frommer Andacht das heilige Grab und iſt ſchon im Begriffe, ſich als Eremit bleibend im heiligen Lande niederzulaſſen, als eine Erſcheinung des Herrn ihn auffordert, nach Tarent zu ziehen und den dortigen Heiden das Evangelium zu verkündigen. Tarent und die benachbarten Städte Unteritaliens waren nämlich zwar ſchon früher zum Chriſtenthum bekehrt worden (angeblich durch einen Biſchof Amaſianus, den allererſten Inhaber des tarentiniſchen Stuhls, den die Legende ſchon in der Apoſtel Zeiten hinaufrückt), waren aber in Folge verheerender Einfälle von Barbaren, die ſie ihrer geiſtlichen Hirten und Seelſorger beraubten, ſeit mehr als 100 Jahren von Neuem in heidniſche Nacht und Finſterniß verſunken. Cataldus löſt nun die ihm vom Herrn gewordene Aufgabe mit vielem Erfolge und unterſtützt von Wundern und Zeichen. Schon auf der Fahrt vom heiligen Lande nach Unteritalien ſagt er den Ausbruch eines heftigen Sturmes vorher, beſänftigt dann Wind und Wellen durch ſein Gebet und erweckt ſchließlich einen während des Orkans vom Maſte gefallenen und augenſcheinlich todten Jüngling zu neuem Leben. Auf dem Wege von Hydruntum, wo er gelandet, nach Tarent, in dem Städtchen Fellinum, heilt er durch ſein Gebet eine taubſtumme Jungfrau. In Tarent angekommen vollbringt er als erſtes und ſogleich großes Aufſehen erregendes Wunder die Heilung eines Blinden, eines Heiden gleich allen Bewohnern der Stadt, der ſich aber empfänglich und zur Annahme des Chriſtenthums bereit zeigt und deßhalb in demſelben Augenblicke ſein Geſicht zurückerhält, wo Cataldus ihm die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes ertheilt. Zahlreiche andere Wunder dieſer Art befördern die zunehmende Ausbreitung des Chriſtenthums in Stadt und Umgebung. Cataldus wird Biſchof, oder wie die Sage will, ſogar ſchon Erzbiſchof, und ſtirbt endlich, nachdem er die Bekehrung der ganzen Gegend durch ſeine reichgeſegnete Wirkſamkeit zu Ende geführt. Bei ſeinem Tode ſollen alle Glocken der Stadt von ſelbſt geläutet haben. — Soviel wird an dieſer Legende jedenfalls thatſächlich ſeyn, daß ein frommer irländiſcher Glaubensbote Namens Cataldus Rachau (oder aus Rachau) in Unteritalien, und zwar ſpeciell in Tarent, das Evangelium gepredigt und den Grund zum daſigen Bisthum gelegt hat. Vielleicht darf man ſich denſelben als einen Zeitgenoſſen Benedikts von Nurſia (ſtarb 543) denken, der ja ebenfalls um die Zeit, wo er ſein Monte-Caſſino gründete, noch namhafte Reſte von Heidenthum in Unteritalien angetroffen und bekehrend auf ſie eingewirkt haben ſoll. — Die Verehrung des heiligen Cataldus reicht bis ziemlich tief in's Mittelalter zurück. Im Jahre 1071, unter Erzbiſchof Drogo, wurden ſeine Gebeine aufgefunden, durch die üblichen Wunder als ächte Reliquien des Heiligen beglaubigt und unter vielen Feierlichkeiten in die Hauptkirche transferirt (vgl. die Historia Inventionis et Translationis, auctore Berlengero [?lies vielmehr: Beringerio] Tarentino, in AA. SS. Boll. T. II. Maii, p. 570 ss.). Seitdem ſind viele ſeinem Gedächtniſſe gewidmete Kirchen entſtanden, beſonders in Unteritalien, aber auch in Frankreich, wo er als St. Cartauld oder St. Catas verehrt wird und namentlich zu Sens eine Hauptkirche hat. Als Tag ſeines Todes wird überall der 10. Mai gefeiert. — Vgl. Johannes Juvenis von Tarent (Sec. XV.): De

*) Man beachte hier die Zwölfzahl der Suffraganen, die jedenfalls an die bekannte Einrichtung des altiriſchen- und britiſchen Kloſterweſens, wonach ein Abt ſtets 12 Mönche unter ſich haben mußte (ſ. Ebrard, die culdeiſche Kirche, in Riedner's Zeitſchrift. 1863. S. 417 ꝛc.) erinnert und inſofern wohl auf eine geſchichtliche Grundlage auch dieſes Zugs hindeutet.

antiquitate Tarentinorum, l. VIII. c. 2. 3. (abgedruckt in „Italia illustrata", Francof. 1600, und in Ughelli's Italia sacra, T. IX. 2. p. 121—125). Bonaventura Moronus, O. Min., Carmen heroicum de Cataldo, ll. VI. acc. Vita S. Cataldi auct. Barthol. Morono („ex Catalogo Sanctorum et vetustissimis Tarentinae Ecclesiae codicibus mss. et ex Officio per Sirletum Cardinalem reformato"). Petrus de Natalibus, Catalogus Sanctorum, l. IV. cap. 143. Acta Sanctorum Boll. T. II. Maii, p. 569—578. Zöckler.

Cave, Wilhelm, war der Sohn eines englischen Geistlichen und wurde den 30. Dezember 1637 in einem Oertchen der Grafschaft Leicestershire geboren. Er machte seine Universitätsstudien in St. Johns College, Cambridge, erhielt die Weihen und war nach einander Prediger in Hasely (Oxfordshire), an der Kirche All-Hallows the Great in Islington (London) und zu Isleworth in Middlesex. Dann wurde er Kaplan Karl's des Zweiten und 1684 Domherr zu Windsor, nachdem ihm schon früher der theologische Doktorgrad ertheilt worden war. Seine theologische Richtung war die von jeher in der englischen Kirche festgehaltene traditionell kirchliche, die die Väter als die gesetzmäßigen Exponenten der Kirchenlehre betrachtet und deshalb ein größeres Gewicht auf die Väterlehre legt, als dieß z. B. in der reformirten Kirche der Fall war. Schon die vor und unter Elisabeth herausgegebenen „Homilien" (die höchste Auktorität neben dem Common Prayer Book) sanktioniren das Ansehen der Väter neben der Bibel, und die größten und frömmsten englischen Theologen, z. B. Erzbischof Laud, Jeremy Taylor, Andrews, Pearson, Beveridge, Butler u. A. unterstützen diese Lehre. In diesen Grundsätzen aufgezogen, ererbte Cave die höchste Hochachtung vor den Vätern und machte sie zu seinem Lebensstudium. In seinen verschiedenen Werken beleuchtet oder benutzt er über 2000 Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. Die beiden Hauptwerke, die vorzüglich seinen patrologischen Ruf begründen, sind: Apostolici, or History of the Apostles and Fathers in the three first centuries of the Church (Apostolici oder Geschichte der Apostel und Väter in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche), und Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, eine umfassende kirchliche Literaturgeschichte, die 1688 zuerst erschien und bis zum 14. Jahrhundert reichte. Dieses Werk allein umfaßt mehr als anderthalbtausend Schriftsteller. Henry Wharton, Kaplan des Erzbischofs von Canterbury, setzte es bis zum Jahre 1715 fort. Einen zweiten Theil dazu lieferte Cave 1698, der gegen 600 im ersten Theile entweder übergangener oder bisher noch unbekannter Schriftsteller lieferte, zum Theil nach handschriftlichen Quellen. Beide Theile wurden zu wiederholten Malen besonders abgedruckt, wurden aber 1720 zu Genf in einer Gesammtausgabe verbunden, die bis jetzt die beste und vollständigste ist. Dieses Werk ist auch reich an einleitenden theologischen Abhandlungen, Exkursen und Appendices, wobei Cave's Schwiegersohn, Robert Gery, thätig war. Diese Abhandlungen haben meist die patristischen Hülfswissenschaften zum Gegenstand und stellen gesunde kritische Grundsätze auf, die aber in der Ausführung nicht immer beobachtet werden, so daß Cave eben so sehr vom Katholiken Richard Simon als vom Protestanten Clericus angefochten wurde, welcher Letztere damals gerade seine Bibliothèque Universelle schrieb. — Zu diesem Hauptwerke hatte Cave natürlich umfangreiche Vorstudien gemacht, wovon schon 1674 seine Tabulae ecclesiasticae (kurze Andeutungen über Kirchenschriftsteller und ihre Werke) und 1685 sein Chartophylax ecclesiasticus (das vorige Werk in bedeutend erweiterter Umarbeitung) erschienen. Man muß den ungeheuren Sammelfleiß des Gelehrten bewundern, aber weiter geht er nicht. Er entwickelt nicht das System der einzelnen Väter aus ihren Schriften und führt uns nicht in ihren Geist ein. Er bleibt nur bei der Außenseite stehen und hat keine Ahnung von einer dogmatischen oder dogmenhistorischen Auffassung. Indessen hat er die Bausteine zu einer geistvollen Patrologie geliefert, und Zumper, Möhler, Permaneder und Andere schöpfen aus seiner Quelle. — Die übrigen Werke Cave's treten vor diesem seinen Riesenwerke ganz in den Hintergrund. Die bekanntesten davon sind: Primitive Christianity, or Religion

of the Ancient Christians (Urchriſtenthum oder die Religion der alten Chriſten). Antiquitates Apostolicae. A dissertation concerning the Government of the Ancient Church (Eine Abhandlung über das alte Kirchen-Regiment). Ecclesiastici or History of the Fathers of the fourth Century (Geſchichte der Väter des vierten Jahrhunderts). Die meiſten engliſchen Werke Cave's wurden ſofort, oft in mehreren Bearbeitungen, in's Deutſche überſetzt. — Nach einer ſo ſegensreichen Laufbahn beſchloß Cave ſein Leben als 76jähriger Greis im Jahre 1713. J. Overbeck.

Cazalla, Auguſtin. — Zu den Blutzeugen evangeliſcher Wahrheit, die der ſpaniſchen Inquiſition unter Philipp II. als Opfer fielen, gehört auch Dr. Auguſtin Cazalla, Schüler und Beichtkind des bekannten Bartholomäus de Carranza, Erzbiſchofs von Toledo, und gleich dieſem Beichtvater Karl's V. (vgl. Bd. VII. S. 394). Hohe Geburt und glückliche Vermögensumſtände gleicherweiſe, wie ſeine reichen Geiſtesgaben, denen, ſeit ſeinem 18. Lebensjahre unter Carranza's Einfluß, eine ſehr ſorgfältige Ausbildung zu Theil wurde — alles dieß vereinigte ſich, um ihm den Weg zu einer ungewöhnlich glänzenden kirchlichen Stellung zu bahnen. Bis in ſein 26. Lebensjahr (1536) ſtudirte er, zuerſt im Collegium San Gregorio zu Valladolid, dann auf der Univerſität Alkala, worauf ihm der nicht unbedeutende Einfluß ſeines Vaters, Pedro Cazalla, Präſidenten der königlichen Rechnungskammer, alsbald die Stelle eines Kanonikus zu Salamanka verſchaffte. Bald wurde er weit und breit wegen ſeiner Predigtgabe berühmt, und dieſe Auszeichnung war es vor Allem, die ſeine Ernennung zum Kaplan und Hofalmoſenier Karl's V. im Jahre 1545 herbeiführte. In Deutſchland, wohin er den Kaiſer gleich darauf, gerade um die Zeit des Ausbruchs des ſchmalkaldiſchen Krieges begleiten mußte, bekämpfte er anfangs die Lutheraner ſehr eifrig in Predigten und Privatdisputationen, wurde aber durch eben dieſe Kämpfe zu ernſterem Schriftſtudium genöthigt und ſo zu allmählicher Erkenntniß von der Nichtigkeit der bis dahin vertheidigten römiſchen Lehre und der alleinigen Wahrheit und beſeligenden Kraft des evangeliſchen Glaubens geführt. Innerlich für das Evangelium gewonnen, kehrte er im Jahre 1552 nach Spanien zurück, wo er nun, zuerſt von ſeinem eigentlichen Wohnſitze Salamanka aus, dann in ſeiner Vaterſtadt Valladolid, wohin ihn der an der Spitze einer jungen evangeliſchen Gemeinde ſtehende treffliche Domingo de Roxas gezogen hatte, mit zunehmender Kühnheit und Offenheit für ſeine neue Ueberzeugung zu wirken begann. Doch galt er vorerſt immer noch als Vertheidiger der römiſchen Lehre, und nur dieſer fortdauernde Ruf ſeiner Rechtgläubigkeit war es, der ihm in den Jahren 1557 und 1558, während Karl's V. klöſterlicher Zurückgezogenheit in St. Juſt, öfteren Zutritt zu dieſem ſeinem kaiſerlichen Beichtkinde, ja vielleicht ſogar die Ausübung eines nicht unwirkſamen Einfluſſes auf ihn ermöglichte. Da er aber gleichzeitig daheim in Valladolid mit immer größerer Entſchiedenheit als Zeuge der evangeliſchen Wahrheit auftrat, das Haus ſeiner ihm gleichgeſinnten Mutter (Eleonora de Vibero) zum Hauptverſammlungsorte der evangeliſchen Gemeinde daſelbſt machte, ja geradezu als Vorſteher an deren Spitze trat, ſo konnte er der Wachſamkeit der Inquiſitionstribunale Philipp's II. nicht länger entgehen. Im Jahre 1558, noch vor erfolgtem Tode Karl's V., wird er, zuſammen mit vieren ſeiner Geſchwiſter, zwei Brüdern und zwei Schweſtern, ſowie mit weiteren 70—80 Angehörigen ſeiner Gemeinde, gefänglich eingezogen und während mehrmonatlicher harter Kerkerhaft öfteren Verhören unterworfen, um ihm Geſtändniſſe zu ſeinen und ſeiner Mitgefangenen Ungunſten zu entlocken. Erſt als er (am 4. März 1559) ernſtlich mit der Folter bedroht wurde, legte er das bis dahin verweigerte ſchriftliche Bekenntniß ab, daß er der Lehre Luther's zugethan ſey, verwahrte ſich aber zugleich gegen die Beſchuldigung, daß er auch Andere als Solche, die ſchon vorher Lutheraner geweſen, in dieſer Lehre unterwieſen habe. Weder die anfängliche Verheimlichung des nun über ihn gefällten Todesurtheils, noch die am Vorabende des Autodafé's ihm eröffnete Ausſicht auf die Möglichkeit ſeiner Begnadigung, vermochten ihn zu weiteren Angaben zu bewegen. Das am 21. Mai 1559 vollzogene Autodafé, in welchem er nebſt ſeinen vier Geſchwi-

ſtern und 25 anderen Perſonen auf dem Marktplatze zu Valladolid öffentlich abgeurtheilt und dann hingerichtet wurde, war das erſte dieſer gräßlichen Schauſpiele, wie ſie die ſpaniſche Inquiſition nachher noch in ſo großer Zahl zur Aufführung gebracht hat. Sechzehn von den 30 Angeſchuldigten und öffentlich Ausgeſtellten, darunter auch ein Bruder und eine Schweſter Cazalla's, wurden wegen geleiſteten Widerrufs als „Bußfertige“ mit dem Feuertode verſchont und nur zu lebenslänglicher Haft, Verluſt ihres Vermögens und beſtändigem Tragen des Sanbenito verurtheilt. Die vierzehn Uebrigen, darunter alſo drei Geſchwiſter Cazalla, wurden hingerichtet, und zwar zwei wegen ihres beſonders hartnäckigen und unbeugſamen Verhaltens durch Verbrennung bei lebendigem Leibe, die zwölf anderen, weil ſie wenigſtens in den letzten Stunden vor ihrem Ende Zeichen von Reue und Schwäche kundgegeben, ſo, daß ſie vor der Verbrennung erdroſſelt wurden. Die erſtere Art der Todesſtrafe erlitten Antonio Herezuelo, ein Rechtsgelehrter und Schüler Cazalla's, ſowie deſſen Bruder Franzisco de Vibero Cazalla, der gleich ihm Prieſter geweſen war und daher vor Vollziehung des Urtheils ſeiner prieſterlichen Amtsinſignien feierlich entkleidet werden mußte. Dagegen gehörte Auguſtin Cazalla zu jenen weniger Standhaften, die ſich durch Aeußerungen der Bußfertigkeit und des Widerrufs den Qualen des eigentlichen Flammentodes zu entziehen wußten. Nachdem jene Procedur der öffentlichen Wegnahme des Prieſterornates auch an ihm vollzogen worden war, ließ er ſich auf der vor der Stadt gelegenen Richtſtätte und angeſichts der Scheiterhaufen von einigen ihn begleitenden Mönchen bewegen, ſeine Mitverurtheilten in kläglichem Tone zur Buße aufzufordern — ein Zuſpruch, den jener Herezuelo, ſowie ſein Bruder Franzisco mit einer in ihren Blicken und Geberden ſich ausdrückenden Entrüſtung zurückwieſen, während die Uebrigen ihm Folge leiſteten und ſich dadurch, gleich Auguſtin ſelbſt, die mildere Todesweiſe durch Erdroſſelung erwirkten. Auch Donna Beatrix de Vibero Cazalla, die eine jener Schweſtern unſeres Märtyrers, die ſchon früher auf der Folter Alles geſtanden und widerrufen, dann aber doch wieder zeitweilig ſich muthiger gezeigt hatte, gehörte zu dieſen auf mildere Art zum Tode Beförderten. Die oben genannte Mutter Cazalla's, Donna Eleonora, war zur Zeit des peinlichen Proceſſes gegen ihre Kinder bereits geſtorben, wurde aber noch als Leiche mit in dieſen Proceß hineingezogen, als ehrloſe Ketzerin verurtheilt, ausgegraben und nebſt einem mit Sanbenito und Ketzermütze bekleideten hölzernen Standbilde in ihrem Sarge öffentlich verbrannt. Die an der Stelle ihres gleichzeitig zerſtörten und dem Erdboden gleichgemachten Hauſes aufgerichtete Denkſäule mit entſprechender Inſchrift iſt erſt im Jahre 1809 durch die Franzoſen beſeitigt worden, nachdem ſie 250 Jahre lang als ein Wahrzeichen des barbariſchen Fanatismus der Inquiſition im Zeitalter Philipp's II. ſtehen geblieben war.

Vergl. Thomas M'Crie, Geſchichte der Reformation in Spanien, überſetzt von G. Plieninger. Stuttg. 1835. — E. Böhmer, Inquiſition und Evangelium in Spanien, in der „Deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft“ ꝛc. Jahrgang 1852. Nr. 13 ff. — G. Plieninger, Aug. Cazalla und ſeine vier Geſchwiſter, in Piper's Evang. Kalender, 1858. S. 193 ff. Zöckler.

Ceremonie. Indem wir in Betreff des ganzen Gebietes, in welchem auch das Chriſtenthum dieſen Begriff kennt und zuläßt, auf die Artikel Gottesdienſt, Liturgie, Liturgik verweiſen, haben wir hier nur das Speciellere nachzutragen, das ſich auf die zwei Fragen concentrirt: ob für chriſtliche Kirchenhandlungen der Name Ceremonie überhaupt ein paſſender iſt? und wie unſere Bekenntnißſchriften denſelben gebrauchen?

Die Etymologie des ſchon im ciceroniſchen Sprachgebrauch einheimiſchen Wortes iſt ſo dunkel, daß alle bisherigen Erklärungen nur den Werth zweifelhafter Hypotheſen haben. Ob man daſſelbe von der Ceres und den ihr gebrachten Opfern, oder von der Stadt Cäre — wohin die Römer im galliſchen Krieg all ihre Heiligthümer geflüchtet haben (ſ. Forcellini lex. totius Latinitatis s. v.), oder von carere (als aſcetiſcher Abſtinenz), oder von carus und caritas, oder von einem obſoleten lateiniſchen Worte cerus = pius, sanctus, oder (ſ. Georges

im Lexikon) von coira = cura, oder endlich, weil auch caelimonia vorkommen ſoll, von caelum (coelum) ableite: die eine Deutung iſt ſo unwahrſcheinlich als die andere, wenn man auch über die unerklärte Endung — monia durch ähnliche Formen, wie sanctimonia, ſich beruhigen will. Deſto unzweifelhafter iſt der Begriff ſelbſt. So oft auch das Wort bei ungenauer Redeweiſe von einer religiöſen, gottesdienſtlichen Handlung überhaupt gebraucht wird, ſo iſt doch zwiſchen dem Kern der Handlung, zwiſchen dem, was ſeyn muß, wenn überhaupt Cultus ſeyn ſoll, und zwiſchen ſolchen Formen, die dieſen Kern umgeben, die den eigentlichen Akt begleiten, die ihm mehr äußere Beſtimmtheit, größere Feierlichkeit, alſo mehr äußerlich Auszeichnendes gegenüber vom gemeinen Leben geben ſollen, genauer zu unterſcheiden; und nur dieſes Letztere, dieſes Beiwerk, iſt Ceremonie. Man kann dieſen Unterſchied ganz wohl auch ſo beſtimmen, daß man den religiöſen Akt ſelber als das göttlich Gebotene und darum auch zur Seligkeit Unerläßliche, die Ceremonie aber als das menſchlich-Freie bezeichnet, das aus der Verbindung des religiöſen Triebes und Dranges mit dem Sinn für das Schöne, für die Darſtellung, für poetiſche Geſtaltung und plaſtiſche Symboliſirung entſpringt, woraus ſich der ächt proteſtantiſche Satz ergibt, daß dieſe Geſtaltung, weil ſie ſubjektiv bedingt iſt, auch eine zu verſchiedenen Zeiten, und an verſchiedenen Orten auch gleichzeitig, verſchiedene ſeyn kann. Selbſt die römiſche Kirche ſieht ſich trotz ihrem Streben nach abſoluter Uniformität, außer Stande, jede Freiheit und Mannichfaltigkeit in dieſem Punkte aufzuheben; auch den Reformatoren gegenüber hat ſie, wie wir aus der Apol. Conf. Aug. IV. (Ausgabe von Haſe S. 151) ſehen, zugegeben, daß ritus particulares nicht überall genau dieſelben zu ſeyn brauchen, während die ritus universales immer und überall gleichmäßig beobachtet werden müſſen. Melanchthon hat freilich Recht gehabt, wenn er dazu bemerkt: Non satis intelligimus, quid volint adversarii; denn ſchon mit der Unterſcheidung von universales und particulares war ja eigentlich die Theſe der Reformatoren zugeſtanden, es handelte ſich bloß darum, welche ritus zu den einen, welche zu den andern gerechnet werden, dann aber war man auf dem alten Flecke, denn römiſch iſt es, möglichſt Vieles auch von den äußerlichſten, bedeutungsloſeſten, willkürlichſten Dingen unter die universales zu ſtellen, alſo obligat zu machen. Bei jener Diſtinktion von göttlich Gebotenem und menſchlich Erſonnenem iſt aber im Auge zu behalten, daß 1) das altteſtamentliche Geſetz auch das, was wir Ceremonie heißen, als göttlich geboten nicht menſchlicher Freiheit anheimgibt; und daß 2) auch dieſe Freiheit nicht Willkür des Individuums iſt; was ſich aus dem gottesdienſtlichen Bildungstriebe der Kirche an Formen für die kirchlichen Akte entwickelt hat, was zu einer kirchlichen Sitte geworden iſt, das muß vom Individuum als Sitte, als Erbtheil der Väter reſpektirt und beobachtet werden; das fordert das Gefühl der Gemeinſchaft, die Pietät, die ſich der Zuſammengehörigkeit der Kinder mit den Vätern freut, — das fordert der geſchichtliche Sinn, und erſt wenn die Ceremonie ihren urſprünglichen, richtigen Sinn verloren oder eine falſche Bedeutung angenommen hat, oder wenn ſie ſchon äußerlich als Form mit dem anders gewordenen Bewußtſeyn und Bildungsſtand in Widerſpruch gerathen iſt, bewährt ſich die chriſtliche Freiheit gerade darin, daß die Ceremonie abgethan, vereinfacht oder durch eine andere erſetzt wird. Unter dieſen Vorausſetzungen aber iſt jene Unterſcheidung, und damit der Begriff der Ceremonie ganz klar. Daß wir taufen, und zwar unſere Kinder taufen, iſt nicht Ceremonie, ſondern ein nothwendiger, kirchlicher Akt; aber daß der Paſtor Chorrock und Chorhemd dazu anlegt, daß eine ſilberne Taufkanne und ein ſilbernes Taufbecken dazu gebraucht wird, daß beſtimmte, liturgiſch vorgeſchriebene Worte geſprochen werden, daß der Paſtor zu den Taufworten einen Segenswunſch mit Handauflegung fügt, daß er das Kreuzeszeichen über den Täufling macht, das iſt die Ceremonie dabei. Ferner: das heilige Abendmahl feiern wir nach des Herrn Geheiß; aber daß dazu ein Tiſch als neuteſtamentlicher Altar zugerichtet und feſtlich gedeckt wird, daß vasa sacra ausſchließlich hiezu verwendet werden, daß die Lutheraner Hoſtien geben, die der Liturg jedem Einzelnen mit denſelben Worten darreicht, daß die Reformirten Brodſchnitten geben

oder das Brod brechen, und den Kelch cirkuliren laſſen; ferner, daß nach Umſtänden einer, zwei oder vier Geiſtliche zugleich adminiſtriren, daß nach älteren Ordnungen die Communikanten knieen, daß Lichter auf dem Altare brennen, daß über Kelch und Teller das Kreuzeszeichen gemacht wird u. ſ. w. das alles iſt Ceremonie. Das Gebet der Gemeinde iſt nothwendige kirchliche Handlung; aber daß der Geiſtliche es am Altar ſpricht, das Angeſicht gegen Morgen gewendet, daß in beſtimmten Momenten knieend, in andern ſtille gebetet wird, das iſt Ceremonie. Es iſt, wie man ſieht, nicht unrichtig, wenn Oertel (grammat. Wörterbuch der deutſchen Sprache) das Wort mit: „Feiergebrauch, Umſtändlichkeit“ überſetzt, letzteres namentlich iſt ganz bezeichnend; dem frommen Sinn genügt es nicht, das abſolut Nothwendige brevi manu abzuthun, er liebt, ja er fordert eine gewiſſe Umſtändlichkeit, aber auch ſie befriedigt ihn nur, wenn ſie 1) dem Grundgedanken als ſymboliſcher Ausdruck in irgend einer Weiſe entſpricht, und 2) an ſich ſchön, für Auge und Ohr wohlgefällig iſt. — Gerade die angegebenen Beiſpiele zeigen aber, daß das Nothwendige und das Freie, das göttlich Gebotene und das menſchlich Wohlgefällige und Wohlanſtändige, der Kern und die Schale nicht mechaniſch auseinander gehalten werden kann. Einerſeits kann man kirchlich gar keinen Akt ohne Ceremonie vornehmen; man kann nicht taufen und Abendmahl halten ohne eine beſtimmte, d. h. gemeinſam angenommene, Form. Andererſeits aber darf und ſoll die Ceremonie niemals bloß Ceremonie ſeyn, d. h. nie eine leere Form, die ganz ebenſogut auch wegfallen könnte, ohne daß mit ihr etwas verloren ginge. Von dieſer Art iſt dasjenige, was man im Weltleben zumeiſt an den Fürſtenhöfen das Ceremoniel heißt; würde der Geiſtliche nichts anderes ſeyn, als was am Hofe ein Ceremonienmeiſter iſt, ſo würden wir lieber Eiſenbahnarbeiter ſeyn, als Pfarrer. Wohl legt man auch in dieſen Kreiſen mehr oder weniger Gewicht auf die Ceremonien, weil man glaubt, durch dieſe werde die Würde der hohen Herrſchaften repräſentirt und bewahrt; aber dieſer Glaube iſt ein Wahn, es iſt eitler Schein, in dem man ſich umtreibt, der eben wegen ſeiner Inhaltsloſigkeit jedem freien Manne entweder lächerlich oder läſtig iſt. Einen reellen Inhalt hat dagegen die Ceremonie in der Rechtspflege, wenn z. B. beim Eide die drei Finger aufgehoben und eine vorgeſchriebene Formel geſprochen wird, oder wenn der Richter, der ein Todesurtheil ſpricht, die ſchwarze Mütze aufſetzt und vor dem Vollzug den Stab bricht. Hier wirkt die Symbolik der Handlung, obgleich dieſe nur Beiwerk iſt, doch gewaltig auf Phantaſie und Gemüth. So kommen auch im Privatleben Ceremonien vor, z. B. das Ringanſtecken der Verlobten (das ja weit nicht überall einen Theil des Trauungsaktes ausmacht, ſondern lange vorangehen kann); ſo fallen ſelbſt manche Gewohnheiten des Studentenlebens unter den Begriff der Ceremonie. — Wenn aber etwa an einer Taufe, einer Trauung, einem chriſtlichen Begräbniß u. ſ. w. der Ausdruck Ceremonie gebraucht wird, ſo verletzt uns das, weil man damit die Sache auf den Kopf ſtellt. Nur die Socinianer haben unverhohlen Taufe und Abendmahl Ceremonien genannt, eben weil beide ihnen zu rein menſchlichem, zwar von Chriſtus gebotenem, aber ſachlich inhaltsloſem Thun herabgeſunken waren. Wir dagegen wollen auch in jenem Beiwerk von Formen doch nichts Leeres, weder ein eitles Schaugepränge, noch würdevolle, heilige Geberden, da nichts hinter iſt (*οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως*, Luc. 17, 20), ſondern all das ſoll für uns mit zur Sache gehören, wir wollen etwas daran haben. — Das wird nun aber auf ſehr verſchiedene Art bewerkſtelligt. Die eine Richtung geht darauf, auch die Ceremonie zu etwas göttlich Nothwendigem, göttlich Wirkſamem zu machen; das Sprengen mit Weihwaſſer, das ſich Bekreuzen u. ſ. f. iſt dann nicht mehr nur Ceremonie, ſondern übt eine Heilskraft aus, und um dieſe auszuüben, muß es in beſtimmter, einzig autoriſirter Form geſchehen. Das iſt katholiſch, iſt aber als Superſtition auch ſonſtwo anzutreffen; das extreme Kirchenthum in Deutſchland, wie der däniſche Fanatiker Grundtvig, ſtellen ſolche Meinungen auf. Der evangeliſche Chriſt dagegen ſetzt ſeinen Glauben nicht auf Händefalten oder Prieſterſegen, nicht auf Chrisma und Weihkeſſel; was er von Ceremonien beibehält, liebt und ehrt, das muß,

ob es auch äußere Form iſt, doch erbauenden Inhalt haben und dieſen klar erkennen laſſen. Deßwegen wiegt in allem proteſtantiſchen Ritus das Wort, und zwar das klare, allem Volk verſtändliche Wort entſchieden vor, während die Geberde zurücktritt oder (wie das Hinüber- und Herübergehen von einer Seite des Altars zur andern, das Auf- und Abſteigen an den Stufen deſſelben in der römiſchen Meſſe, das Aus- und Eingehen durch die Thüren des Heiligthums, der ſogenannten πρόθεσις im ruſſiſchen Cultus) ganz wegfällt; und zwar legen wir ſolches Gewicht auf das Wort nicht deßhalb, weil es wie ein Zauberwort geſprochen ſeyn muß, um ſeine magiſche Wirkung auszuüben, ſondern wegen ſeines Inhalts, als Ausſprache evangeliſcher Wahrheit. Was an Geberde und Handlung dazu kommt, das iſt ſo einfach, die Symbolik der Handauflegung, der Handreichung (Confirmation, Copulation), des Händefaltens, Knieens, der Proceſſion u. dergl. ſo natürlich und verſtändlich, daß, wer als Liturg nicht linkiſch, fahrläſſig, faul ſich benimmt, ſondern mit einfachem Anſtand die Handlungen vollzieht, damit ſtets der Erbauung dient. Deßwegen aber paßt der Name Ceremonie auch viel weniger auf evangeliſche Cultushandlungen als auf katholiſche, wie denn unſerm kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch das Wort in dieſer Anwendung eigentlich fremd iſt.

Wir ſind darin etwas difficiler geworden, als die Reformatoren waren. Sie gebrauchen in den ſymboliſchen Büchern das Wort Ceremonie gleichbedeutend mit ritus ecclesiasticus, und nennen als ſolche z. B. den ordo lectionum, orationum, vestitus et alia similia (Apol. XII. Haſe S. 250); häufig werden ſie mit den traditiones überhaupt zuſammengenommen, und was von dieſen gilt, gilt auch von jenen. Gleichwohl liegt ein klares Bewußtſeyn über die Bedeutung der Ceremonie und ihren Unterſchied vom Weſentlichen des kirchlichen Aktes einerſeits in dem Satze, daß ſie (form. Conc. epit. cap. 10. S. 651) nicht per se cultus divinus aut aliqua saltem pars divini cultus ſey, eben darum auch keine allgemeine Gleichförmigkeit darin nöthig ſey, wie ja ſelbſt die alte Kirche dies nicht gefordert habe (Aug. S. 32); am allerwenigſten dürfe — was immer als Hauptſache betont wird — der Verrichtung ceremonialer Handlungen irgend eine Kraft der Rechtfertigung, eine Heilskraft beigemeſſen werden (Apol. VIII. S. 206. Paulus ideo damnat Mosaicas ceremonias, sicut traditiones damnat, quia existimabantur esse opera, quae mererentur justitiam coram Deo). Wenn ſolch eine Meinung oder Hoffnung ſich an ſie knüpft, dann ſind ſie verwerflich. („Ceremonien mögen immer hinfahren, denn ſie ſind das Zündpulver, die Urſache geben zu Aberglauben, daß die Leute meinen, ſie ſeyen Gottesdienſte, nöthig zur Seligkeit, wenn man ſie hält, wenn man ſie aber unterlaſſe, ſo wäre es Sünde.“ Luther in den Tiſchreden Th. II. Kap. 10, 3.) Ebenſo wenn man tempore persecutionis, quando clara confessio requiritur, den Feinden des Evangeliums damit einen Gefallen thun wolle, um mit ihnen im Frieden zu bleiben, daß man ihre Ceremonien mitmache, ſo ſey das Sünde. (Solch ein Fall lag in Bayern vor, da unter dem Miniſterium Abel's den proteſtantiſchen Soldaten die Kniebeugung vor der Hoſtie zugemuthet wurde; man gab vor, das ſey nur eine Ceremonie, die auf Commando ohne Gewiſſensverletzung mitgemacht werden könne, während die Proteſtanten darin ganz richtig eine Conceſſion an den Papismus, alſo das Gegentheil der in jenem tempus persecutionis ſo nöthigen clara confessio erkannten.) Wo aber dieſer Fall nicht eintritt, da können auch althergebrachte, alſo von der römiſchen Kirche ſtammende Ceremonien beibehalten werden (Cf. Aug. Pars II. art. 3. serventur et usitatae ceremoniae fere omnes); ja es iſt das nicht nur erlaubt, ſondern (wie ja überhaupt in dieſer Beziehung es nichts bloß Erlaubtes gibt) es iſt ſogar Pflicht, ſie zu halten 1) wenn dadurch Anſtoß und Aergerniß vermieden und Friede erhalten wird (Apol. S. 214: propter alendam concordiam serventur veteres mores; Form. Conc. epit. X. Affirm. III. offendicula cavenda, inprimis vero infirmorum in fide rationem habendam et iis parcendum esse censemus); 2) wenn ſie den Zweck erfüllen, den alle Ceremonien haben ſollen, ut doceant imperitos, Cf. Aug. II. art. 3; varietas rituum valet ad admonendum vulgus Apol. p. 209. Erfüllen die ritus

usitati dieſen Zweck nicht, dann hat man kraft chriſtlicher Freiheit das Recht und die Pflicht, andere einzuführen, die ihn erfüllen. Uebrigens wiſſen die Reformatoren ſehr wohl, daß das nichts Leichtes iſt; Luther ſagt in den Tiſchreden a. a. O. Kap. 11, 5: „Wir Prediger und Pfarrherren ſollen wachen und daran ſeyn, daß Ceremonien alſo gemacht und gehalten werden, auf daß das Volk nicht ſo gar wilde noch gar zu heilig werde. Wer eine Ceremonie anrichten will, ſie ſey ſo gering als ſie wolle, der muß das Schwert mit beiden Händen faſſen, nicht thun wie Erasmus, der verlacht ſie nur allein deßhalb, daß ſie närriſch und lächerlich ſind.“ Wenn Luther in dieſem merkwürdigen Ausſpruche als das eine Uebel oder Extrem, das man bei Einführung von Ceremonien vermeiden ſoll, das angibt, daß die Leute nicht gar zu heilig werden, ſo hat er dasjenige Uebermaß im Auge, durch welches jeder Schritt im Leben mit einer Ceremonie geweiht und das ganze Daſeyn wie das eines Mönchs mit lauter Zeichen von Frömmigkeit angefüllt würde, was dann eben die Folge hätte, daß alle Frömmigkeit im Flitter der Ceremonien aufginge. Aber zugleich ſey das andere Extrem zu meiden, daß durch ein Zuwenig von Ceremonie das Volk „ſogar wilde“ werde, d. h. daß aller äußere kirchliche Anſtand, alles das fehlte, woran man ein Volk ſchon von weitem als ein chriſtliches erkennen ſoll. Er denkt ſich das ſo, wie auch die feinere Lebensweiſe gewiſſe Bräuche und Sitten als Geſetz auferlegt, die als äußere Zucht einen wenn auch nur relativen, doch nicht zu verachtenden Werth haben. Das iſt nun ein etwas anderes Motiv, als das oben erwähnte, das die ſymboliſchen Bücher angeben. Docere imperitos, das kann im eigentlichen Sinne die Ceremonie nicht, auch nicht admonere vulgus; wenn ich lehre oder ermahne, ſo mache ich damit keine Ceremonie. Gleichwohl iſt auch dieſe Bezeichnung ihrem Grunde nach richtig; wie einerſeits das kirchliche Cerimoniel für die Gemeinden ein Stück der Geſittung, gleichſam eine Uebung der feineren chriſtlichen Lebensweiſe iſt, ſo muß es, wie wir ſehen, mit dem docere und admonere, d. h. mit dem Worte evangeliſcher Wahrheit in ſo enger Verbindung ſtehen, daß die Wirkung deſſelben geſichert und erhöht wird. Palmer.

Chalons, Synoden. In Chalons iſt eine ganze Reihe von Synoden oder Concilien gehalten worden, die indeß für die Geſchichte der kirchlichen Entwickelung von geringer Bedeutung ſind und ſich zumeiſt nur auf die Handhabung der Kirchendisciplin bezogen, ohne gerade weſentlich neue Beſtimmungen zu geben. Das erſte Concil, welches in Chalons gehalten worden iſt (concilium Cabilonense) wird gewöhnlich in oder um das Jahr 470 gelegt. Ob es ein Concil im eigentlichen Sinne geweſen iſt, wird nicht ohne Grund mehrfach bezweifelt. Es beſchäftigte ſich mit der Biſchofswahl in Chalons, für welche verſchiedene Anſichten ſich geltend machten. Unter dem Vorſitze des Metropoliten Patiens von Lyon wurde der Prieſter Johann zum Biſchof erwählt, ſ. Joan. Dominic. Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. T. VII. Florent. 1762. Pag. 998. Ein anderes Concil fand im Jahre 579 in Chalons ſtatt, und zwar auf Anordnung des Königs Guntram und gegen die Biſchöfe Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap. Beide Biſchöfe waren von einer Lyoner Synode wegen ihres laſterhaften Lebens abgeſetzt, durch den päbſtlichen Stuhl aber wieder eingeſetzt worden. Da ſie indeß bei ihrer früheren Lebensweiſe verharrten, wurden ſie von dem Concil abermals für abgeſetzt erklärt und eingeſperrt; es gelang ihnen zwar aus der Haft zu entweichen, ihre Aemter aber erhielten ſie nicht wieder, ſ. Manſi a. a. O. Th. IX. Florenz 1763. S. 920. Von einem im Jahre 594 zu Chalons gehaltenen Concil wiſſen wir weiter Nichts, als daß es die Ordnung beſtimmte, welche beim Pſalmenſingen im Kloſter des heiligen Marcell beobachtet werden ſollte, ſ. Manſi a. a. O. Th. X. Florenz 1764. S. 475. Nur Weniges iſt uns auch von dem im Jahre 603 zu Chalons gehaltenen Concil bekannt. Es fällt in die Regierungszeit der berüchtigten Königin Brunhild, deren anſtößiges Leben vom Biſchof Deſiderius von Vienne nachdrücklich getadelt und bekämpft wurde. Ihren Haß gegen Deſiderius befriedigte ſie dadurch, daß ſie mit Hilfe des Biſchofs Aridius von Lyon die Abſetzung des Deſiderius

durchſetzte, ſ. Manſi a. a. O. S. 494. Die Zeit eines anderen Concils zu Chalons wird verſchieden angegeben; Manche ſetzen es in das Jahr 644 oder 649, Manche in das Jahr 650, Manche ſelbſt in das Jahr 660. Die meiſten Angaben ſchwanken zwiſchen den Jahren 649 und 650. Das Concil, vom Könige Clodewig II. veranſtaltet, beſchäftigte ſich vornehmlich mit der Kirchendisciplin und erließ dazu 20 Canonen; es gebot namentlich u. A. die Aufrechthaltung des Nicäniſchen Glaubens und der canoniſchen Beſtimmungen, verbot den Geiſtlichen den Umgang mit auswärtigen Frauen, die gleichzeitige Ausübung des biſchöflichen Amtes von zwei Biſchöfen an einem und demſelben Orte, die Funktion zweier Aebte in demſelben Kloſter, die Weihe eines Klerikers ohne Genehmigung des Biſchofs, die Wahl eines Biſchofs ohne Zuziehung der Mitbiſchöfe, der Geiſtlichkeit und des Volkes, die Zulaſſung von Richtern ohne Aufforderung, die Vollziehung von Landarbeiten an Sonntagen, den Geſang obſcöner Lieder in den Kirchen. Die beiden Biſchöfe Agapius und Bobo, welche gleichzeitig den Stuhl zu Digne inne hatten, wurden wegen Verletzung der canoniſchen Beſtimmungen für abgeſetzt erklärt und dem Biſchof Theodoſius von Arles, welcher von dem Concil zur Verantwortung gezogen, aber vor demſelben nicht erſchienen war, wurde die Ausübung ſeines Amtes bis zur Entſcheidung durch ein anderes Concil unterſagt, ſ. Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. (Studio P. Joannis Harduini) T. III. Par. 1714. Pag. 948 sq. Mit ſolchen Beſtimmungen, die ſich vorzugsweiſe auf die Kirchendisciplin bezogen, beſchäftigte ſich auch das folgende, im Jahre 813 auf Befehl Karls des Großen zu Chalons gehaltene Concil; es erließ in dieſer Beziehung 66 Canones, die u. A. folgende Beſtimmungen ausſprachen: die Biſchöfe ſollen die heilige Schrift, die Canones und das Paſtorale des heiligen Gregor leſen, Schulen errichten, in ihrem Wandel untadelhaft erſcheinen, namentlich auch der Nüchternheit ſich befleißigen und gegen ihre Untergebenen leutſelig ſeyn, Biſchöfe und Grafen ſollen im Frieden leben, Grafen und Richter recht urtheilen, Aebte und Mönche nach der Regel leben, Weihen der Kleriker zu beſtimmten Zeiten geſchehen, Ehen nur in den canoniſch beſtimmten Graden geſchloſſen, Frauen nicht geſchieden werden, welche zum Zwecke der Scheidung ihre Kinder aus der Taufe gehoben haben; die Beichte ſolle vor Gott und dem Geiſtlichen geſchehen, das Abendmahl am grünen Donnerstage an alle Chriſten gegeben werden. Eine Reihe von Canonen betraf ſpeciell die Nonnen, ſ. Manſi a. a. O. Theil XIV. Venedig 1769. S. 91 f. Aus dem Jahre 839 wird ein Convent zu Chalons irrig als ein daſelbſt gehaltenes Concil bezeichnet; dort wurde nur der Streit zwiſchen dem Könige Ludwig und deſſen Söhnen behandelt und Manſi (a. a. O. S. 767) ſpricht auch nur von einem Conventus Cabilonensis. Ueber ein im Jahre 873 zu Chalons gehaltenes Concil haben wir weiter keine Nachricht, als daß man ſich damit beſchäftigte, eine Kirche zu Chalons den Kanonikern, als den rechtmäßigen Beſitzern, zurückzugeben, ſ. Acta Conciliorum etc. T. VI. P. 1. Par. 1714. Pag. 137. Irrig iſt es, in das Jahr 875 ein Concil zu Chalons zu ſetzen, nur eine Verſammlung von Biſchöfen zum Zwecke der Biſchofsweihe des Adalgerius hat ſtattgefunden und gleichzeitig beſtätigte man die der Abtei Tournus zugehörigen Güter; daher reden die Concilienakten auch hier nur von einem Conventus Cabilonensis, ſ. Acta Conciliorum etc. a. a. O. S. 159 f. Das im Jahre 886 zu Chalons gehaltene Concil ſanktionirte von Neuem einige biſchöfliche und kloſterliche Privilegien (ſ. Acta etc. a. a. O. S. 395), während ſich das Concil vom Jahre 894 nur damit beſchäftigte, dem Mönche Gerfried, welcher in dem Verdachte ſtand, den Biſchof von Aix, Adalgerius, durch Gift getödtet zu haben, die Reinigung von dem Verdachte durch das Ordale des Abendmahles aufzulegen, ſ. Acta etc. a. a. O. S. 433 f. Auf dem Concil zu Chalons im Jahre 915 traf man einige Anordnungen in Betreff der Wahrung kirchlicher Rechte, zugleich erledigte man eine Klage des Presbyters Bererius gegen den Presbyter Ivo, der ſich einen Eingriff in die Parochie des Bererius erlaubt hatte, ſ. Acta etc. a. a. O. S. 559. Das Concil

zu Chalons im Jahre 1056, gehalten unter dem päbſtlichen Legaten Hildebrand, entſchied nur eine Streitfrage über den Beſitz einer Kirche, ſ. Manſi a. a. O. Th. XIX. Venedig 1774. S. 843. Im Jahre 1063 veranſtaltete dann der Cardinal Petrus Damiani als päbſtlicher Legat ein Concil zu Chalons, welches ſich vornehmlich damit beſchäftigte, den Biſchof von Maçon, Drogo, der ſich Eingriffe in die Privilegien der Abtei Clugny erlaubt hatte, in die Schranken zu verweiſen und die Cluniacenſer in ihren Privilegien zu ſchützen, ſ. Manſi a. a. O. S. 1026 f. Von dem Concil, das im Jahre 1072, unter dem Vorſitze des Biſchofs Gerald von Oſtia als päbſtlichen Legaten in Chalons ſtattfand, iſt nur bekannt, daß es einen Beſitzſtreit erledigte (ſ. Manſi a. a. O. Th. XX. Venedig 1775. S. 47), und das Concil, das im Jahre 1073 in Gegenwart deſſelben päbſtlichen Legaten abgehalten wurde, ſetzte den Biſchof Lancelin ab, weil er der Simonie angeklagt war; an ſeine Stelle wurde Hugo von Lyon zum Biſchof erwählt, ſ. Manſi a. a. O. S. 391. Irrig iſt die Angabe, daß im Jahre 1113 ein Concil zu Chalons gehalten worden ſey, und über ein im Jahre 1115 gegen den Kaiſer Heinrich IV. zu Chalons gehaltenes Concil fehlt es ebenſo an näheren Nachrichten, wie über ein anderes Concil, das im Jahre 1129 zu Chalons ſtattgefunden haben ſoll. Neudecker.

Chandieu, Anton von, Sohn von Guy de la Roche-Chandieu und Claudine du Molard-Chabot, wurde im Jahre 1534 auf dem Schloſſe Chabot in Burgund geboren. Nachdem der Vater ſchon im Jahre 1538 geſtorben, vertraute die Mutter die Erziehung des Sohnes dem Matthias Grananius an, der einen großen wiſſenſchaftlichen Ruf ſich erworben hatte. Er widmete ſich mit Eifer und Erfolg dieſem Geſchäfte bis zu dem Zeitpunkte, wo ſein Zögling in den Stand geſetzt wurde, die Univerſität Toulouſe zu beziehen, um daſelbſt das Recht zu ſtudiren. Während dem er daſelbſt den Studien oblag, kam er bei Gelegenheit eines Proceſſes wegen der Erbſchaft eines Oheims nach Paris. Es war die Zeit, wo die Grundſätze der Reformation, die in Folge der Predigten von Rouſſel, Berault und Courault in dieſe Hauptſtadt eingedrungen waren, bereits bei mehreren ausgezeichneten Männern und bei einigen Studirenden der Univerſität Anhang gefunden hatten. So hatte ſich denn auch eine reformirte Gemeinde gebildet, die unter der Leitung von Franz von Morel, Herrn von Coulonges, ſtand, die aber ihre Verſammlungen in Privathäuſern der entlegenſten Straßen halten mußte. Chandieu, dem ſein gelehrter Erzieher Neigung für den evangeliſchen Glauben eingeflößt hatte, beſuchte eifrig jene Verſammlungen und trat ſogar in innige Verbindung mit dem Paſtor. Da dieſer in dem jungen Manne neben angenehmen Formen des Umganges eine tiefe Beſcheidenheit und völlige Uneigennützigkeit fand, gab er ihm den Rath, das Studium des Rechtes aufzugeben, und ſich der Theologie zu widmen. Obſchon er, wenn er ſolchen Entſchluß faßte, den Ausſichten auf eine glänzende Laufbahn entſagte, ſo that er es doch ohne Zaudern und ohne Schmerz. Er begab ſich nach Genf und wurde eine der ausgezeichnetſten Schüler von Calvin; darauf erhielt er im Jahre 1554 durch Handauflegung die Conſekration zum geiſtlichen Amte und wurde alſobald, obgleich erſt zwanzig Jahre alt, zum Dienſte der Gemeinde in Paris berufen.

Dieſe Auszeichnung findet ihre Erklärung in der raſch erworbenen und gründlichen Kenntniß des chriſtlichen Alterthums, des Rechts und der Theologie und beſonders in ſeiner Rednergabe, welche ſeine Biographen Du Pin, Niceron, Senebier, de Thou und Lectius einſtimmig als ſehr bedeutend bezeichnen, durch die klaſſiſche Einfachheit der Diktion, die Beredtſamkeit des Styles, die Reinheit der Lehre, die klangvolle Stimme und den mit mäßiger Geſtikulation begleiteten Vortrag. Solcher Paſtoren bedurften die Reformirten der Hauptſtadt, „da ſie, nach dem Zeugniß eines gelehrten katholiſchen Hiſtorikers, Bériat-Saint-Prix, öfter durch die Gegenwart der Königin von Navarra, des Admirals von Chatillon, des Herzogs v. Rohan und anderer hochſtehender Herren beehrt wurden, und da es ſo weit gekommen war, daß, wenn es einen wackeren, tapferen Edelmann, ehrbaren Senator, Mann des Rechts, der Wiſſenſchaft, königlichen

Beamten, selbst guten Buchhändler und Buchdrucker und andere verständige Leute gab, die meisten von ihnen Hugenotten waren oder sich stellten, solche zu seyn, um sich Ruf zu verschaffen."

Obwohl in jenem Zeitpunkte der Cardinal von Lothringen mit dem Pabst sich verständigt hatte, um in Frankreich etwas Aehnliches wie die spanische Inquisition einzuführen, konnte doch Chandieu eine Zeit lang sein Amt ohne Gefahr versehen. Als man aber gegen die unglücklichen Schlachtopfer des Attentates vom 4. Septbr. 1557, wobei gegen 140 Personen, meist Frauen und Kinder, gefangen genommen wurden, verläumderische Gerüchte ausstreute, hielt sich Chandieu für verpflichtet, ihre Lehre zu vertheidigen, und er that es mit solcher Energie, daß die Regierung auf ihn aufmerksam wurde und sogleich seine Gefangennehmung befahl. Er entging derselben unter dem falschen Namen Sadael, welches hebräisch „Feld Gottes", champ de Dieu, bedeutet; (champ de Dieu enthielt eine Anspielung auf den Namen Chandieu). Allein um das Jahr 1558 gelang es doch, seiner habhaft zu werden, und er wurde in das Gefängniß von Paris, chatelet genannt, gebracht. Anton von Bourbon, der nachmalige Vater Heinrich's IV., der später zur katholischen Partei wieder abfiel, zeigte bei dieser Gelegenheit vielen Muth. Nachdem er bei dem Parlamente vergebliche Schritte für die Befreiung von Chandieu gethan, befreite er ihn endlich mit bewaffneter Hand. Umso größer war nun freilich der Haß, der auf Chandieu geworfen wurde. Das Pariser Consistorium, um ihn vor Gefahr sicher zu stellen, gab ihm eine Mission an die Kirche in Poitiers. Er kam daselbst an an dem Tage, wo man das heil. Abendmahl im Verein mit allen Geistlichen von Poitiers daselbst feiern wollte, so daß sehr viel Volks zusammenkam. An die Feier schloß sich eine Pastoralconferenz an. Sie beschäftigte sich mit dem in den Kirchen zu ertheilenden Unterrichte, mit der Ordnung und Zucht, die darin festgesetzt werden sollten. Das Resultat dieser brüderlichen Unterredungen war, daß es unumgänglich nöthig sey, ein Glaubensbekenntniß und ein Disciplinar-Reglement aufzustellen, um den Spaltungen, die aus der Isolirtheit der Gemeinden entstehen könnten, zuvorzukommen oder ihnen zu wehren. Chandieu erhielt den Auftrag, der Pariser Kirche über die gepflogenen Deliberationen Bericht abzustatten; er that es ohne Zögern, und um das von Allem gewünschte Resultat herbeizuführen, wurde durch das Pariser Consistorium die erste Nationalsynode berufen auf den 26. Mai 1559*).

In demselben Jahre starb Heinrich II., und sein Sohn Franz II., Gemahl der Maria Stuart, der ihm in der Regierung nachfolgte, war nur 16 Jahre alt. Diese große Jugend des neuen Königs gab Anlaß zu der Herrschaft der Guisen und zur großen Autorität der Königin Mutter, Maria von Medicis. Als die französischen Reformirten sich unter diesen doppelten Einfluß gestellt sahen, erschracken sie und fragten sich, was aus ihnen werden würde. Der Kanzler de l'Hospital (s. d. Art.) suchte sie zu beruhigen, indem er zu Gunsten der Häretiker ein Amnestiedekret veröffentlichte, wovon nur diejenigen ausgenommen waren, die gegen den König, die Königin und gegen den Staat conspirirt hatten. Auf diese Weise konnte Chandieu im Jahre 1560 zu seiner Gemeinde zurückkehren. Die Verschwörung von Amboise war im Februar desselben Jahres angezettelt worden, und obwohl sie durch die Indiskretion eines der Verschworenen verrathen wurde, hatte sie der Königin Katharine einen großen Schrecken eingeflößt. „Da sie sah", so berichtet Planche, „daß die Evangelischen sich nicht mehr an sie wendeten, ließ sie durch zwei ihrer Hofleute, die beide zur Reformation hinneigten, die Gemeinde von Paris bitten, Chandieu zu ihr zu schicken, damit sie aus dessen Munde über den eigentlichen Ursprung der gegenwärtigen Unruhen Auskunft erhalten und seine Meinung darüber erforschen könne, wie denselben ein Ende zu machen

*) Es ist oft behauptet worden, daß Chandieu diese Versammlung präsidirte, was nicht richtig ist; der Pariser Pastor Morel war ihr Präsident. Ebenso ist es unrichtig, Chandieu als Verfasser der von dieser Synode aufgestellten Confessio Gallica zu bezeichnen. S. France protestante s. v. Chandieu. Vol. III. p. 328. Anm. d. Red.

und mit welchen Mitteln man den Evangelischen Ruhe verschaffen könne, ohne daß daraus für die Katholischen Uebelstände erwüchsen." „Denn", sagte sie, „ich habe so vieles von den Tugenden dieses jungen Edelmannes gehört, daß ich glaube, er werde mich nicht in Irrthum führen." Das Consistorium von Paris sah aber in diesen Erklärungen nichts Anderes als einen Fallstrick für Chandieu; und anstatt diesen an den Hof zu senden, von wo er nicht zurückgekommen wäre, ließ er der Königin eine Bittschrift zukommen unter dem Titel: „Demüthige Bitte derjenigen, die in verschiedenen Provinzen den Namen Gottes nach den Regeln der Frömmigkeit anrufen und die Erlaubniß zu gottesdienstlichen Versammlungen zu erhalten wünschen."

Die kurze Zwischenzeit von Frieden, welcher damals den evangelischen Gemeinden zu Theil wurde, war nicht das Resultat der genannten Bittschrift, sondern des Todes Franz II. am 15. Dezbr. 1560. Chandieu befand sich damals bei Coligny und den Generalständen (états généraux) von Orléans, um zu verhindern, daß die gefängliche Einziehung und Verurtheilung Condé's zum Tode den Admiral zu sehr erschütterten und in seinen Entschlüssen wankend machten: eine schwierige und delikate Mission, welche ihm so viele Anstrengungen kostete, daß seine Gesundheit darunter sehr zu leiden anfing. Um sie wieder herzustellen, begehrte er provisorischen Urlaub, den er auf seinem Schlosse de la Roche-Chandieu verbrachte. Daselbst verweilte er, als das reaktionäre Edikt vom Juli 1561 veröffentlicht und das Gespräch von Poissy im September desselben Jahres gehalten wurde. Im folgenden Jahre trat er wieder in sein Amt ein und wurde von seiner Gemeinde an die dritte Nationalsynode, zu Orleans am 25. April 1562 eröffnet, abgesendet. „Als es sich darum handelte, den Präsidenten der Synode zu wählen, fielen alle Stimmen", sagt de Thou, „auf den Pastor von Paris, einen jungen durch seine Geburt ausgezeichneten Mann, dem edler Ursprung, Anmuth, vortheilhaftes Aussehen, Wissen und Beredtsamkeit eben so sehr zur Empfehlung gereichten, als seine seltene Bescheidenheit."

Der Herzog von Guise hatte gerade damals durch das Blutbad von Vassy die zu Gunsten der Evangelischen erlassenen Edikte zerrissen. Anton von Navarra war von der reformirten Sache abgefallen, das Triumvirat hatte sich gebildet: eine für Frankreich entscheidende Stunde hatte geschlagen, und doch, inmitten einer so schrecklichen Krisis, wo es sich für die Pastoren und übrigen Mitglieder der Synode um Leben und Tod handelte, behielten sie ihre volle Ruhe und Fassung und beschäftigten sich bloß mit den Angelegenheiten der Kirche.

Doch bald kam es zum Kriege. Städte wurden genommen, Schlachten geliefert, schreckliche Edikte erlassen. Darauf folgten Unterhandlungen, welche mit der am 19. März 1563 unterschriebenen Convention von Amboise endigten, wodurch die freie Ausübung der reformirten Religion gewährt wurde. Unter dem Schutze dieser Convention kehrte Chandieu zu seiner Gemeinde zurück und trat in die Ehe mit Françoise de Félins aus dem Hause Brantelu. Diese Ehe wurde geschlossen in Folge des Todes des Bruders von Chandieu, welcher in der Schlacht von Dreux getödtet worden war und dessen Erbe er wurde. Diese beträchtliche Vermehrung seines Vermögens bewog ihn, seine Stelle in Paris aufzugeben, um sich, völlig unabhängig, der geistlichen Pflege seiner Glaubensgenossen im Lyonnais und Forez, wo seine meisten Güter lagen, zu widmen. In ihrem Auftrage wohnte er der 7. Nationalsynode in la Rochelle 1571 und derjenigen von Nismes im Jahre 1572 bei. Am 24. August desselben Jahres entging er dem Blutbade der Bartholomäusnacht und flüchtete mit Frau und fünf Kindern nach Genf (später stieg die Zahl seiner Kinder auf dreizehn). Da ihm die Unthätigkeit zur Last wurde, begab er sich nach Lausanne, wo er bis 1578 die Theologie lehrte; darauf kehrte er nach Genf zurück und wurde daselbst Pastor. In demselben Jahre versammelte der Kurfürst Johann Casimir in Frankfurt die Deputirten der pfälzischen Kirche und gab ihnen den Auftrag, die besten Mittel aufzusuchen, um alle Christen der ganzen Welt innig mit einander zu verbinden. Die Versammlung, um diesen Auftrag zu erfüllen,

erachtete es für nöthig, ein Glaubensbekenntniß aufzusetzen. Sie schickte Abschriften davon an alle protestantischen Kirchen und bestimmte Zeit und Ort, wo ihre Deputirten sich versammeln sollten, um in dieser Sache einen Beschluß zu fassen. Die 9. französische Nationalsynode in Ste. Foy beschäftigte sich mit dieser Sache. Sie war gebeten worden, einige einsichtige und erfahrene Männer in Frankreich auszuwählen, welche mit den von anderen Kirchen abgeordneten vereinigt über die Lehre und andere Dinge sich besprechen sollten, betreffend die Einigung, den Frieden und die Aufrechthaltung der protestantischen Kirchen und des protestantischen Gottesdienstes. Die Synode von Ste. Foy, mit Dank gegen Gott, der den deutschen Kirchen einen solchen Gedanken eingeflößt, wählte vier Männer als Abgeordnete, darunter Chandieu, welche unter dem Präsidium des Vicomte von Turenne an dem bezeichneten Zeitpunkte nach Deutschland sich begeben, daselbst nicht nur an den ökumenischen Versammlungen Theil nehmen, sondern auch den von Chandieu aufgefaßten Traktat überreichen sollten über die Erhaltung der in den französisch-reformirten Kirchen befolgten „discipline". Doch diese Versammlung kam in Folge des lutherischen Confessionalismus nicht zu Stande. Im Jahre 1583 ließ der König von Navarra auf's Neue durch seinen Gesandten in Deutschland auf die Berufung dieser Versammlung antragen, und die Synode von Vitré gab nochmals dem Pastor Chandieu den Auftrag, sich dahin zu begeben, aber die Sache unterblieb aus denselben Ursachen wie früher.

Vier Jahre später berief der König von Navarra, der nachmalige Heinrich IV., Chandieu als Feldprediger zu sich. Dieser verließ Genf und kam zu jenem Fürsten in Guyenne in demselben Augenblicke, als er diese Provinz verließ, um nach Burgund sich zu wenden und den Reitern entgegen zu ziehen, welche die deutschen Fürsten ihm zur Hülfe geschickt hatten. Da trat ihm der Herzog von Joyeuse entgegen und lieferte ihm eine Schlacht bei Coutras. Das kleine Häuflein der Reformirten fiel vor Beginn der Schlacht auf die Kniee, Chandieu hielt ein inbrünstiges Gebet; die Krieger stimmten einen Vers aus dem 68. Psalm an; sie erfochten den Sieg und der Herzog von Joyeuse wurde getödtet. Doch der König von Navarra konnte seinen Sieg nicht verfolgen, da er aus Mangel an Geld den Sold der Soldaten nicht auszahlen konnte und sie deßwegen entlassen mußte, und da zugleich das deutsche Heer, welches ihm den Fürsten von Donaw zuführte, vom Herzog von Guise zurückgetrieben wurde. Um aus der Geldverlegenheit herauszukommen, schickte er nach Nismes den Hauptmann Merle und Pastor Chandieu, um von den Consuln der Stadt, die ganz reformirt geworden, und von dem Consistorium die zur Erhaltung der Kirchen nöthigen Hülfsmittel zu erbitten. In einer dazu anberaumten Versammlung der städtischen Abgeordneten und des Consistoriums las Merle folgenden eigenhändigen Brief Heinrich's vor: „Ich will euch die Lage beschreiben, in der ich mich befinde; sie ist so beschaffen, daß ich kaum ein zum Kriege taugliches Pferd besitze, noch ein vollständiges Pferdezeug; alle meine Hemden sind zerrissen, meine Wamse an den Ellenbogen durchlöchert; mein Kochgeschirr ist in Unordnung und seit zwei Tagen esse ich bei diesem oder jenem; denn die für meinen Tisch sorgen, sagen, sie hätten kein Geld für meinen Tisch; sie haben in der That seit sechs Monaten keines bekommen. Urtheilet selbst, ob ich es verdiene, so behandelt zu werden, und ob ihr nicht die Verpflichtung habt, meiner Bitte gemäß, mir Hülfe zu leisten." Nachdem dieser ergreifende Brief vorgelesen worden, sagte Chandieu, er habe persönlich den Auftrag erhalten, im Namen des Königs von Navarra öffentlich zu erklären, daß derselbe, ungeachtet seines entblößten Zustandes, entschlossen sey, sich ohne Rückhalt für die Vertheidigung der gemeinschaftlichen Sache zu opfern. Sogleich beschloß die Versammlung, auf den motivirten Antrag des Präsidenten, Herrn von Clausonne, durch Cotisation im unteren Languedoc die Summe von 20,000 Thalern zu erheben.

Chandieu überbrachte diese Nachricht seinem Herrn in Montauban, wo er gerade eine politische Versammlung präsidirte. Er begleitete ihn noch eine Zeit lang auf seinen Kriegszügen, doch der wankende Zustand seiner Gesundheit zwang ihn, die Strapazen

des Kriegslebens ferner zu meiden. Er kehrte im Jahre 1589 nach Genf zurück, nahm seine Pfarrfunktionen wieder auf, erhielt außerdem die Professur der hebräischen Sprache, die er ohne Unterbrechung bis zu seinem Tode am 23. Febr. 1591 bekleidete. Wie hoch Theodor v. Beza ihn schätzte, ersieht man aus dessen Briefe an den Vicomte v. Turenne vom 9. März 1591 (im Bullotin de la société de l'histoire du protestantisme françois. 1853. S. 279).

Chandieu ist Verfasser von dreiundzwanzig Schriften, wovon drei in französischer Sprache, die anderen in lateinischer Sprache, verfaßt sind; es sind theils Gelegenheitsschriften, theils solche, die sich auf die Geschichte der französischen Märtyrer, die Kirchenverfassung und auf das Kirchenrecht beziehen, theils endlich sind sie dogmatischen Inhalts: De verbo Dei scripto adversus humanas traditiones. De unico Christi sacerdotio et sacrificio. De veritate humanae naturae Christi. De vera peccatorum remissione adv. humanas satisfactiones. De spirituali manducatione corporis Christi u. s. w. Die lateinischen Schriften von Chandieu wurden nach seinem Tode von seinem ältesten Sohne Johannes zusammen herausgegeben und Heinrich von Navarra gewidmet unter dem Titel: Ant. Sadeelis opera theologica. 1. Ausg. Genf 1592; — es folgten bis 1620 noch vier Ausgaben. Außerdem hat man von ihm kleine dichterische Versuche, nämlich: 3 Sonnets auf den Tod Calvin's und Octonaires sur la vanité du monde. Die Aufzählung der Schriften nebst Angabe des Ortes und der Zeit ihres Erscheinens gibt die Franco protest. s. v. Vol. III. p. 320—332. *)

Borrel, Pastor in Nismes.

Chorgerichte, obere und untere, hießen gewisse, im Kanton Bern seit der Reformation bestehende, mit Ausübung der Ehegerichtsbarkeit und Handhabung der Kirchenzucht betraute Behörden. — Gestützt auf das Ausbleiben der Bischöfe von der Berner Disputation, erklärte der Große Rath im 2. Art. des Reformationsmandats vom 7. Februar 1528 die Gewalt derselben geradezu für aufgehoben (v. Stürler: Urkunden der Bern. Kirchenreform Bd. 1. Bern 1862. S. 255. Richter: Evangelische Kirchen-Ordnungen Bd. 1. S. 104) und es entstand daher sofort die Nothwendigkeit, an die Stelle der bischöflichen Behörden und Gerichte andere mit andern Normen zu setzen, wozu sich die Regierung, keineswegs kraft einer sogenannten Devolution der Episkopalrechte oder einer von Zwingli angenommenen Delegirung Seitens der Gemeinde, sondern einfach und unmittelbar als christliche, von Gott zu Nutz und Frommen ihrer Unterthanen in geistlichen wie in weltlichen Dingen verordnete Obrigkeit befugt und verpflichtet glaubte. Bereits unterm 29. Mai gleichen Jahres ist deßhalb im Rathsmanual vom „Chorgericht" die Rede: es sollte gehalten werden „in der Stuben uff der Stifft" (Chorherrnstift zum Münster, — daher vermuthlich der Name) und dazu verordnet seyn „2 der rätenn, 2 der burgeren (Mitglieder des Großen Rathes, — in der Folge 4), 2 predicanten". Zunächst war ihm die Entscheidung der Ehehändel übertragen; außerdem sollte es auch die „Ansprecher der Gottesgaben", d. h. die, welche nach Art. 7 des Reformations-Mandats ihre der Kirche unter dem Pabstthum gemachten Vergabungen zurückforderten, anhören und bescheiden. Die Sitzungstage wurden auf Montag und Mittwoch bestimmt (Raths-Manual vom 21. Juni 1528) und die Urtheile des Ehegerichts für endgültig erklärt (ebendas. 19. Januar 1529). Bald darauf, den 8. März 1529, erließen Räthe und Burger die erste „Ordnung vnnd satzung des Eegrichts, Straff des Eebruchs vnnd Hury" (gedruckt und den 17. Mai versendet. Mandaten-Buch des Bern. Staatsarchivs Bd. I. Fol. 18), offenbar mit Zugrundelegung und oft wörtlicher Benutzung derjenigen von Zürich vom Jahre 1525. (Zwingli's Werke II. 2. S. 356;

*) Ebendaselbst ist eine ausführliche genealogische Erörterung über die Familie Chandieu aus der Feder des gelehrten Freiherrn von Gingins de la Sarraz, eines waadtländischen Edelmannes, der sich für Hebung der historischen Studien in seinem Vaterlande rühmlichst verdient gemacht hat. Chandieu hatte, wie bevorwortet, dreizehn Kinder. Von den acht Söhnen wurde nur einer, der jüngste, Peter, geb. 1582, Geistlicher in Bearn. Anm. d. Red.

Richter a. a. O. S. 21.) Sie beginnt auffallender, aber damals nicht ungewöhnlicher Weise mit agendarischen Vorschriften über Taufe, Abendmahl und „Inführung der Eelüten", und geht sodann über zur Organisation des Ehegerichts auf der bereits vorhandenen Grundlage. Die beiden Rathsglieder sollten alle zwei Monate im Vorsitze — als Richter oder Obmann — alterniren, das Siegel führen, in's Recht bieten u. s. w. Die Bestimmung, daß die gefällten Urtheile inappellabel seyen, wird bestätigt, jedoch unter dem Vorbehalte, „wo jemannts in söllichem verkürtzt, Das wir im Nüwe rächt eroffnen mögent". Es folgen ferner die Satzungen über Eheschließung, Ehescheidung, Wiederverehelichung u. s. w. über das Verfahren gegen Ehebruch, Unzucht, Kupplerei und Hurerei zu Stadt und Land. Die Strafen bestanden in Verstoßung von Ehren und Aemtern, Gefangenschaft, Landesverweisung, nur selten in Geldbußen, die erst späterhin gewöhnlich wurden. Zugleich wurde auch verordnet: „Es söllent in jegklicher khilchhöri die (der) vnnderthanenn zum minstenn zween mit sampt dem pfarrer, frommen redlichen mannen, verordnett wärdenn, denenn uff dem lannd (glych als in der stat den Eerichternn) der Eebruch, Hury, khupplery anzöigt vnnd angäbenn. Die söllent denne die anbrachtenn vnnd verclagten mit sampt dem Vogt, wie obstat, — straffenn." Ließe sich der Vogt darin säumig finden, so hätten die Verordneten und der Pfarrer ihn den Eherichtern in der Stadt zu Handen des Raths zu verleiden. — Auch hier war es unverkennbar das zürcherische bereits 1526 angeordnete Institut der Stillstände, welches als Muster vorschwebte; nur ist hier von Excommunikation, die in Zürich anfangs für gewisse Fälle von Pfarrer und Stillstand verhängt werden sollte, gemäß den unterdessen veränderten Ansichten Zwingli's darüber nicht mehr die Rede; auch erscheinen die Stillständer mehr als die bernischen Chorrichter wie Gehülfen des Pfarrers für Zucht, Seelsorge und Pflege des religiösen Lebens. Diese bernischen Landchorgerichte waren übrigens, wie in Zürich, demjenigen in der Stadt ursprünglich mehr coordinirt als subordinirt, sie handelten in Sachen der Disciplin mit eigener Competenz, nur in schwereren Fällen bildeten sie nachgerade die untere Instanz und in Matrimonialsachen stand ihnen bloß die Präcognition und Berichterstattung zu. (Vgl. Wirz: Historische Darstellung der urkundlichen Verordnungen, welche die Geschichte des Kirchen- und Schulwesens in Zürich — betreffen. Zürich 1793. Th. 1. S. 143 f. 146 ff.).

Während natürlich die Ansprachen an das Kirchengut bald als erledigt aus dem Geschäftskreise des obern Chorgerichts wegfielen, erhielt es dagegen schließlich den neuen Auftrag, „ein ernstlich vffsächen zehabenn vff alle predicantenn, pfarrer vnnd seelsorgernn in vnnser Stat lannden vnnd gepiettenn, vff das sy getrüwlich mit leer vnnd läbenn den vnnsern vorstanndinnt, vnnd wie es die notturfft ervordert, söllent vnnd mogent Sy die Capittell samenhafft oder insonnders, ouch die pfarrer beschickenn, Sy examinierenn, ir leer vnnd läbenns halb anzüchenn, Vnnd wöllicher hierinn sich vngehorsam vnnserm Eegericht erzöigte, wärdent wir inn nach sinem verdienst ernstlichenn straffenn". Auch sollte kein Gerichtsherr oder Collator einen Pfarrer anstellen, er sey denn zuvor dem (Ober:) Ehegerichte präsentirt und von demselben geprüft und zugelassen worden. — Darin lag nun allerdings ein Keim, der, gehörig entwickelt, zu größerer auch kirchlicher Bedeutung und Wirksamkeit des Chorgerichts, zu einer den evangelischen Consistorien ähnlichen Stellung hätte führen können; allein, obschon der fragliche Passus bis tief in's folgende Jahrhundert stehend blieb, so geschah es doch nicht, weil die Censur der Geistlichen von ihnen selbst und den Amtleuten in den Capiteln oder Klassenversammlungen geübt wurde und mehrere andere, theils geistliche, theils weltliche oder gemischte Collegien in die kirchlichen Geschäftszweige sich theilten. Das Chorgericht fand Beschäftigung genug an den Ehen und andern damit verwandten Händeln und es bildete sich allmählich eine ziemlich äußerliche und weltliche Behandlungsweise und ein Gerichtsgebrauch, gegen dessen Auswüchse die Regierung in spätern Jahren, z. B. 1708 und 1773 öfters einschreiten mußte (Polizei-Buch des Staats-Archivs Bd. IX. Fol. 795. XVI. Fol. 222).

Ueberhaupt hatten die Chorgerichte von Anfang an mit den größten Hinderniſſen zu kämpfen, die ſich ihrer Aufgabe und der Verwirklichung ihres Zweckes entgegenſtellten. Sie waren, beſonders auf dem Lande, ſehr impopulär; das Amt und die Pflicht eines Chorrichters hatte etwas Gehäſſiges und wurde daher auch mit Lauigkeit und Unluſt verſehen, das Volk erblickte in ihnen eine Feſſel alter und neuer Freiheit. In dem kritiſchen Momente drohender Reaktion nach dem Kappelerkriege verlangten daher auch die in Bern (4. Dezember 1531) verſammelten Ausſchüſſe der Landſchaft u. A., daß den Pfarrern nicht mehr erlaubt ſeyn ſolle, einzelne Perſonen vorzubeſcheiden, ja daß die Chorgerichte entweder aufgehoben, oder doch die Geiſtlichen davon ausgeſchloſſen werden möchten. Die Regierung verhieß zwar im ſogenannten Kappelerbriefe Mäßigung und Milde, hielt aber doch das Inſtitut ſammt den Pfarrern aufrecht. (Tillier: Geſchichte des Freiſtaats Bern Bd. 3. S. 310 ff.; Kirchhofer: B. Haller S. 169; Peſtalozzi: B. Haller S. 51.) Ja ſie war bald wieder ſichtbar bemüht, größere Zucht und Ehrbarkeit durch Schärfung der Strafen und Heilighaltung der Ehe gegenüber dem Ehebruch und allzu leichter Scheidung zu pflanzen. (21. September 1533. Deutſch. Miſſ. Bd. T. Fol. 1037 f.) Wie wenig indeſſen die frühere Oppoſition beſeitigt war, zeigt noch eine Verordnung vom 26. Oktober 1536 (Mand. Bd. I. Fol. 65), worin es heißt: „Zum dritten ſinnd wir vmb allerley vnrat willen, ſo ſich täglich zutregtt, von wegen das die predicanttenn nitt by den Eerichternn etwas zyt har geſeſſenn, da ſich aber allerley henndell, darumb dem gmeinen man nitt ſonnders zewüſſen, z. Th. Gotteshenndell vund vnnſer Mandat beträffend, — ? — vß wellichenn vrſachenn wir geheptt wellenn han, das die predicantenn allenthalb widerumb zum Eegricht verordnett ſyend vnnd in irem bywäſenn die Laſter geſtrafft“ werden. Außerdem geſchieht hier auch der ſogenannten „Eegöumer“ Erwähnung, wozu von den Amtleuten „der maaſſen Eerenlüt geordnett werdenn ſollenn, So lieby zu Rechter Erberkheyt vnnd abſchüchenn ab Laſternn tragenn. Dieſe Ehegäumer, d. h. „Vſſſächer der laſtern vnnd ergerlichen läbens“ waren wiederum ein von Zürich entlehntes Element und werden noch 1561 von den andern Chorrichtern beſtimmt unterſchieden. Sie ſollten „by iren geſchwornen eyden, vff alle vnnd jede laſter, üppigkeiten, ouch all annder vnerbar, vnchriſtenlich vnnd ergerlich ſachen gefliſſenlich vnnd trüwlich acht haben, dieſelbigen vorberürtten chorgricht vnnd einem predicanten, ſo by vnnd mit inen ſol ſitzen, angäben, vnnd darinn ganz niemand verſchonen; vnnd demnach gemelte predicanten vnnd chorrichter ſölich Perſonen — für ſich bſchicken, inen ire laſter vnnd väler ernſtlich fürhalten, darvon abmanen vnnd mit wortten ſtraffen, vnnd ſo ſy darüber darvon nit abſtan noch ſich beſſeren wurden, Alldan ſölichs vnſern Amptlüthen — (zur Beſtrafung) anzöigen (27. Mai 1558 ſ. u.). — In der Folge (1587) ſcheint Verrichtung und Name der Ehegäumer auf die Chorrichter insgemein übergegangen zu ſeyn. —

Während der waadtländer Kirchenwirren hatte es nun allerdings das Anſehen, als ob ſie zur Hebung und Kräftigung der Chorgerichte weſentlich mitwirken ſollten. Bei der Einnahme und Reformation der Waadt waren dieſelben nicht allgemein eingeführt worden; man mochte das Volk dazu noch nicht für hinlänglich reif halten und eine beſſere religiöſe Heranbildung der Gemeinden durch Predigt und Unterricht für nöthig erachten. Indeſſen ging es damit äußerſt langſam; die Unwiſſenheit und von Langem her eingewurzelte Sittenloſigkeit war zu groß, als daß die Prediger durch jene Mittel allein dem Uebel hätten abhelfen können, und die Polizei- und Strafgeſetze gegen Laſter und Aberglauben blieben ſelbſt in Lauſanne und andern Städten, wo ſich Chorgerichte befanden, durch Trotz von der einen, Schwäche und Connivenz von der andern Seite nur zu oft unwirkſam und unausgeführt. Das wahre Heilmittel dagegen erblickte nun die große Mehrheit der Geiſtlichen, Viret, Valier und Beza an der Spitze, theils in der ihnen einzuräumenden Befugniß, auch die Erwachſenen und Hausväter beſonders zu prüfen und zu unterrichten, theils in der Anordnung einer eigentlichen Kirchenzucht nach Calviniſch-Genferiſchen Grundſätzen bis zur Excommunikation der Unverbeſſerlichen und

Glaubensloſen, ohne daneben das bürgerliche Einſchreiten auszuſchließen. Eine ſolche Trennung der politiſchen und kirchlichen Gewalt wiederſtrebte jedoch der ſtrenggeſchloſſenen Einheit und den Traditionen des berniſchen Gemeinweſens ebenſoſehr wie der zwingliſchen Auffaſſung des Kirchenregiments und der ſchweizeriſch-reformirten Praxis; und zudem herrſchte in Bern gegen Calvin ſelbſt und alles, was von ihm ausging, das entſchiedenſte Mißtrauen und ein förmliches Abſchließungsſyſtem. Nicht nur Zwingli ſelbſt hatte zuletzt den Bann neben der Strafe der chriſtlichen Obrigkeit für unnöthig erklärt, ſondern auch die Berner Synode von 1532 (ſ. d. Art.) ſich dahin ausgeſprochen: „Darum wir uns des Chorgerichts begnügen laſſen, ſo feer flyß ankert wird, und wellend nit bald yemant wyter zu bannen fürnemmen.“ Ganz demgemäß ſuchte denn auch die Regierung den Klagen der waadtländer Geiſtlichkeit dadurch gerecht zu werden, daß ſie fleißigere Abhaltung des Chorgerichts zu Lauſanne und größern Ernſt in Ermahnung und Strafe einſchärfte, ja auf die nachdrücklichen Vorſtellungen Viret's und ſeiner Genoſſen in Bern ſelbſt erfolgte am 27. Mai 1558 ein Ausſchreiben an die waadtländer Amtleute, durch welches die Einſetzung von Chorgerichten in allen Kirchſpielen des ſavoyiſchen Landes ganz wie im deutſchen Gebiete anbefohlen wurde (Mand. B. Bd. I. Fol. 71 b). Wie wenig indeſſen die Regierung von ihrem Standpunkte auf denjenigen der Prediger ein- und überzugehen gedachte, bewies am deutlichſten die gleichzeitig an dieſelben gerichtete Antwort: Man hoffe, die Einführung der Chorgerichte (Consistoires) und die ſtrikte Befolgung der gegebenen Verordnungen werde zur Ehre Gottes und zur Erbauung des Volkes gereichen. Die verlangte Ausſchließung vom Abendmahle dagegen betreffend, ſey man noch nicht ganz im Klaren, was damit eigentlich gemeint ſey, wie ſie dieſelben verſtänden und zu üben gedächten; weßhalb man noch genauere Vorſchläge auf Grund der berniſchen Reformation erwarte. — Selbſt die Privatbelehrung der Unwiſſenden und des Irrthums Verdächtigen, die Viret ſchon zugeſtanden glaubte, wurde als unrathſam und unnöthig abgeſchlagen und von Predigt und Jugendunterricht für die Zukunft das Beſte gehofft. Nur die, welche nicht einmal das Unſer Vater und die Glaubensartikel wüßten oder offenbar falſcher und verworfener (katholiſcher) Lehre anhiengen, ſeyen dem Amtmann zur Strafe zu verleiden. (Ruchat: Hist. de la Réform. Suisse Bd. 7. S. 307 u. f.) Die Aufforderung, ihre Gedanken über den Kirchenbann näher zu ſpecificiren, benutzten nun die Waadtländer als Anlaß, um einen umfaſſenden Entwurf einer neuen, der calviniſchen möglichſt angenäherten Kirchenordnung einzureichen. Als dringend nothwendig wird der Unterricht von Haus zu Haus dargeſtellt und in Bezug auf die Chorgerichte der weſentliche Unterſchied bürgerlicher und kirchlicher Zucht ſcharf und klar bezeichnet. Jene bezwecke Strafe, dieſe Bekehrung und Reinhaltung der Gemeinde Gottes. Mancher erdulde mit Recht lebenslänglich die ihm von der Obrigkeit auferlegte Strafe, den die Kirche dennoch als gebeſſert aufnehmen dürfe und ſolle; umgekehrt müſſe dieſe auch gegen ſolche mit Aergerniß verbundene Laſter einſchreiten, mit welchen die Obrigkeit ſich nicht befaſſe. Die beſtehenden Conſiſtorialgeſetze möchte man daher wegen ihres rein bürgerlichen Karakters lieber ganz der Civilbehörde zu handhaben überlaſſen; den Chorgerichten dagegen eine wahre Kirchenzucht, beſtehend in Admonition, Unterſcheidung der Arten und Grade der Sünde und endlich Ausſchluß vom Abendmahl und aus der Geſellſchaft der Gläubigen nach Vorſchrift des N. Teſtaments geſtatten. Die Verhängung der Excommunikation ſowie die Wiederaufnahme ſtehe übrigens weder den Predigern, noch der Obrigkeit, noch dem Volke, ſondern einzig der Verſammlung der Aelteſten zu, und zwar auf dem Lande mit Berathung des Conſiſtoriums der nächſtgelegenen Stadt. (Ruchat a. a. O. S. 302 f.) Es konnte wohl nicht anders ſeyn als daß ein ſolches Projekt, nach welchem die beſtehende berniſche Reformation einem ganz neuen Syſtem und dazu noch dem calviniſchen weichen ſollte, energiſch, wenngleich in ſchonender Form von der Hand gewieſen wurde. Man weiß auch den weitern Verlauf und Ausgang dieſer Verhandlungen, wie Viret und ſeine Collegen, nachdem ſie bereits entweder die Geſtattung des Kirchenbannes oder ihre Ent-

laſſung verlangt, wegen eigenmächtiger Suspenſion des Abendmahls im Januar 1559 verabſchiedet und des Landes verwieſen wurden und eine bedeutende Zahl gleichgeſinnter Prediger ihr Schickſal theilte. (Hundeshagen: Die Conflikte in der berniſchen Landeskirche S. 322 f.) Der unverkennbar nachtheiligen Wirkung dieſer Kataſtrophe ſuchte die Regierung u. A. auch dadurch zu begegnen, daß ſie die Rathſchläge der Oppoſition für eine Reform der Chorgerichte ſoweit benutzte, als es ſich ohne Aufgeben ihres ſtaatskirchlichen Princips irgend thun ließ. Die beurlaubten Prediger und Andere, hieß es in einem Erlaſſe an die welſchen Amtleute vom 26. Februar, hätten ſich vielfach beklagt, daß die Mandate nicht beobachtet und die im Mai zuvor eingeſetzten Conſiſtoria nicht gehalten würden. Deßwegen man dieſelben neuerdings beſtätige und ihre Abhaltung im Beiſeyn des Amtmanns ſelbſt oder ſeiner Unterbeamten anbefehle. Es wird denſelben nun auch die Gewalt gegeben: „Das ſy die, ſo nit können bätten (ſ. oben), deßglychen die, ſo inn ergerlichem lebenn verharrend, — für ſich beſchickenn, examinieren vnnd nach Gottes wort vnderrichtenn vnnd reformieren, vnnd das by gutter zytt, vor vnnd ee des Herren nachtmal gehaltenn, vnnd ſunſt im Jar, wan es ſy Gutt vnnd vonn nödten ze ſin bedunckt, — vnnd mit inenn fründtlich, lieblich vnnd Chriſtenlich gehandlet, mit tringenlicher vnnd ernſtlicher vermanung, ſich zu beſſerenn, — Vnnd inenn zerhatten (zu rathen), ob ſy zu des Herren nachtmal gan, oder biß vff beſſrung ſtillſtan ſöllind. Aber — und dieß war die unverrückbar feſtgehaltene Gränze — hieby wollen wir nit geſtattenn, Das ſy von dem tiſch des Herren vßgeſchloſſen oder ſuspendiert werdind“ (Mand.-Bch. I. S. 77b f.). Eine ähnliche Mahnung erging am 29. Juli für das deutſche und welſche Gebiet zugleich, in welcher den Chorgerichten auch gegen unanſtändige und üppige Kleidung, Wahrſagen, Spielen, unſittliche Tänze und Lieder einzuſchreiten befohlen wurde. (Ebdaſ. S. 80 f.) Noch im Jahre 1561 (26. Febr. Ebdaſ. S. 75b) wurden die Freiweibel oder obrigkeitlichen Beamten in den Mediatherrſchaften angewieſen, „die Chorgricht — zeſterkenn vnnd verbeſſeren, — Nämlich das 6 perſonnenn, vier der Gottsfürchtigſten, fürnempſten vnnd erberſten, zween Eegöumer ſampt dem predicantenn genommen vnnd geordnet ſollenn werdenn, Du auch darby ſin u. ſ. w. Aber auch hier wird ausdrücklich erwähnt, daß die von etlichen Predigern vielmals verlangte Excommunikation als „nicht erbaulich“ abgeſchlagen worden; dagegen den Chorgerichten die Ermächtigung ertheilt, „denen, ſo nit bätten können, zuſagen vnnd gepiettenn, innerhalb einer Zytt, die innenn geſteckt ſoll werdenn, das Vatter Vnnſer, die Zechenn Gebott vnnd glaubenn ze lernen, Vnnd darnach wider für Chorgricht ze ſtellen“. In einzelnen Städten endlich (Zofingen und Brugg) wo bisher der Rath die Chorgerichtsſachen als obere Inſtanz entſchieden hatte, wurde dies ab- und die allgemeine Landesordnung hergeſtellt (8. Juli 1566. Mandaten-Buch II. S. 3).

Die Freunde calviniſcher Kirchenverfaſſung hatten indeſſen nicht ganz unrichtig geſehen: das Inſtitut der Chorgerichte, ſo gerne man ihm auch einen kirchlichen Karakter beigelegt hätte, vermochte denſelben doch nie zur rechten Geltung zu bringen; es war und blieb nach Grund und Anlage mehr ein ſtaatlich-bürgerliches unter kirchlichem Scheine; denn daß die Sitzungen gewöhnlich nach dem Gottesdienſte im Kirchenchor gehalten wurden, hatte wohl nicht viel zu bedeuten, und wenn auch der Pfarrer als Mitglied und Aktuar beiwohnte, ſo hatte ja ſelbſt dies Mühe genug gekoſtet und der weltliche Beamte führte den Vorſitz. Seine Competenz war zudem auf Eheſachen und Sittenpolizei beſchränkt; denn auch gewiſſe religiöſe Vergehen, wie Fluchen, Gotteslästerung, Verachtung des Gottesdienſtes u. ſ. w. galten ebenſowohl als bürgerliche und wurden wenigſtens als ſolche behandelt. Es war zudem nicht organiſch in den Nexus der Kirche eingefügt, hatte in kirchlichen Dingen weder mitzureden noch mitzuhandeln; von einer Theilnahme an Geſetzgebung, Lehrbeſtimmung, Verwaltung, Pfarrwahl, von Gemeindevertretung, von Allem, was Presbyterien und Conſiſtorien ſpecifiſch zukommt, war ſoviel wie gar nicht die Rede, kaum daß ſie eine Art von Schutz- und Aufſichtsrecht über die Primarſchulen zu führen hatten. In die Reihe anderer bürgerlicher Gerichte kamen

ſie noch mehr dadurch zu ſtehen, daß von den zuerſt inappellabeln Urtheilen des Ober-Chorgerichts ſeit 1704 in wichtigen Sachen der Weiterzug an den Rath und für Bürger der Hauptſtadt an die Zweihundert eröffnet (Polizei-Buch 9. Fol. 693), ſowie daß das Tribunal auf acht weltliche neben zwei geiſtlichen Beiſitzern vermehrt wurde (Reform.-Ordn. f. hieſ. Chorg. 25. April 1708. Ebendaſ. Fol. 795). Ueberdieß waren ſie an einen eigenen Codex mit durchaus weltlichen Strafbeſtimmungen gebunden. Dieſe „Chorgerichts-Satzung" wurde allmählich nach Bedürfniß vermehrt und erweitert, in welchem Maße ungefähr, zeigt bereits der Titel der Ausgabe von 1587: „Chriſtenlich Mandat, Ordnung vnd anſehen eines Erſamen Raths der St. Bern vom Kilchgang vnnd Predighören, Kindertouff, heil. Nachtmal deß Herren, Abgöttiſchen Ceremonien, Schweren vnnd Gottsleſteren, Sägnen, Zoubereren vnnd Schwarzkünſten, Trunkenheyt, Spilen, üppigen vnnd köſtlichen Kleyderen, Tantzen, Hury vnnd Eebruch, Bezüchung der Ee, unzimlichen Wucher, vnnd ſtraaff anderen lychtfertigen vnd mutwilligen wäſens, Sampt Beſatzung vnd Form der Chorgerichten Inn der Statt vnnd Landtſchaft, Auch von der Chorrichteren Ampt u. ſ. w." (Polizei-Buch 1. S. 516 f.). Unter den zahlreichen ſpätern Ausgaben mit abgekürztem Titel werden beſonders diejenigen von 1667 und 1787 hervorgehoben, und letztere genießt noch jetzt in einigen Punkten (Sonn- und Feſttagsfeier, Strafe der Unzuchts- und Ehebruchsfehler) bei den Civilgerichten geſetzliche Kraft.

Das Ober-Ehegericht und die Chorgerichte erhielten ſich, die Zeit der Helvetiſchen Republik abgerechnet, bis zur Verfaſſungsänderung von 1831. Von da an gingen die Competenzen des Erſtern auf die ordentlichen Civilgerichte über, während die Letztern unter dem Namen Sittengerichte wenig verändert fortbeſtanden. Erſt das „Geſetz über die Organiſation der Kirchenſynode" von 1852 gab ihnen einen wirklich kirchlichen Karakter, indem ſie als Kirchenvorſtände auch zur Pflege des kirchlichen Lebens, zur Meinungsäußerung in kirchlichen Fragen und zur Mitwirkung an den Synodalverhandlungen durch Vertreter berufen wurden (vergl. Finsler: Kirchl. Statiſtik der ref. Schweiz. Zürich 1854. S. 108 f.).

Eine irgend eingehende und zuſammenhängende Darſtellung des Gegenſtandes iſt dem Unterzeichneten nicht bekannt. Das hier Gegebene hat er theils aus zerſtreuten Notizen in den jedesmal angeführten Werken, theils aus den authentiſchen Akten des Berner Staatsarchivs geſammelt. Trechſel.

Clarendon-Constitutionen, 1164. Der Kampf zwiſchen Krone und Hierarchie war in England mit Thomas Becket's Erhebung auf den erzbiſchöflichen Stuhl (Juni 1162) ausgebrochen. Der prachtliebende Hofmann, tapfere Krieger und mächtige Staatsmann, der Günſtling und Vertraute Heinrich's II., war — wie auf einen Schlag — zum ſtrengen Aſceten und eifrigen Hierarchen, zum Gegner des Königs geworden. Auf dem Concil, das Alexander III. im Mai 1163 zu Tours hielt, um ſeine Anſprüche als alleiniges Oberhaupt der Kirche geltend zu machen, die Privilegien der Kirche zu ſchärfen, Eingriffe in das Kirchengut und Simonie nachdrücklich zu verbieten und Anordnungen über die Verfolgung der Ketzer zu treffen, war auch Becket mit anderen engliſchen Prälaten erſchienen und von dem Pabſt mit Auszeichnung empfangen worden. Kaum zurückgekehrt, ſuchte er die Beſchlüſſe des Concils in ſeiner Provinz auszuführen. Er beanſpruchte gewiſſe Güter, welche, wie er geltend machte, dem Erzſtuhl Canterbury längſt entfremdet worden waren, und legte Proteſt ein gegen die Erhebung einer allgemeinen Grundſteuer, die der König für Staatszwecke verlangte. Hatte ſchon dieß zu einem Zuſammenſtoß mit dem Könige geführt, ſo kam es faſt zum Bruch auf einem Reichstage zu Weſtminſter, welchen der König berufen hatte, um die Mißbräuche der geiſtlichen Gerichte, welche verbrecheriſche Kleriker dem Arme der Gerechtigkeit entzogen, abzuſtellen. Fälle der Art waren in den letzten Jahren viele vorgekommen, und einer beſonders, bei dem der Erzbiſchof, wie dem König zum Hohn, das geiſtliche Ausnahmsrecht in Anwendung gebracht hatte. Dieſes Recht ſetzte er auch jetzt den Forderungen

des Königs und der Barone entgegen, während faſt alle Biſchöfe die Frage des Königs, ob ſie an den „alten Gewohnheiten des Reiches“ feſthalten wollten, bejahten, jedoch mit der verfänglichen Clauſel: salvo ordine suo et jure ecclesiae. Auf die Bitte der Biſchöfe und anderer Großen, vielleicht auch auf Mahnen des Pabſtes, gab endlich auch Becket nach. Um die den Biſchöfen abgenöthigten Conceſſionen feierlich zu beſtätigen und überhaupt die Streitpunkte zwiſchen Kirche und Krone zu erledigen und eine feſte Gränzlinie zu ziehen zwiſchen weltlicher und geiſtlicher Gerichtsbarkeit, berief der König eine Verſammlung der Prälaten und Barone im Januar 1164 nach Clarendon, einem königlichen Landſitz bei Salisbury. Die geiſtlichen und weltlichen Großen fanden ſich zahlreich ein, auch Becket erſchien, aber nur um ſeine früher gegebene Zuſtimmung als Verrath an den unveräußerlichen Rechten der Kirche wieder zurückzunehmen. Der unverhaltene Zorn des Königs, die Gefahr, in die er ſich brachte, da er allein faſt der ganzen Reichsverſammlung Trotz bot, vermochte ihn nicht zum Weichen zu bringen. Erſt nach vielen vergeblichen Vermittelungsverſuchen hat er endlich, beſtürmt von Bitten und Drohungen, noch einmal nachgegeben und ſein prieſterliches Wort verpfändet, die alten Gewohnheiten treulich halten zu wollen. Die Berathungen über die letzteren kamen raſch zum Ziele. Ihre Frucht waren die Clarendon-Conſtitutionen oder, wie ſie genannt wurden, consuetudines recognitae in 16 Kapiteln, deren Inhalt im Weſentlichen folgender iſt:

1) Streitigkeiten über das Patronatsrecht zwiſchen Laien oder Geiſtlichen und Laien, oder Geiſtlichen ſollen am Hofe des Königs verhandelt und erledigt werden.

2) Kirchen, die zum Lehen des Königs gehören, dürfen ohne deſſen Zuſtimmung nicht auf immer vergeben werden.

3) Kleriker, die wegen irgend eines Verbrechens angeklagt werden, haben auf Vorladung eines königl. Richters im Hofe des Königs zu erſcheinen, wo dann entſchieden wird, ob die Sache vor das weltliche oder geiſtliche Gericht gehört; im letzteren Falle ſoll ein Abgeordneter des königlichen Richters bei dem Verhör zugegen ſeyn. Wird der Angeklagte ſchuldig gefunden oder geſtändig, ſo ſoll ihn die Kirche ferner nicht ſchützen.

4) Erzbiſchöfe, Biſchöfe oder Große des Reichs ſollen ohne Erlaubniß des Königs das Reich nicht verlaſſen, und auch im Falle der Erlaubniß müſſen ſie Sicherheit leiſten, daß ſie auf ihrer Reiſe nichts zum Nachtheil des Königs oder Reiches beginnen wollen.

5) Excommunicirte müſſen nicht Bürgſchaft oder Eid für ihr Bleiben leiſten, ſondern nur dafür, daß ſie ſich dem Urtheil der Kirche unterwerfen wollen, um Abſolution zu erlangen.

6) Laien dürfen nur durch zuverläſſige und legitime Kläger und Zeugen in Gegenwart des Biſchofs angeklagt werden. In Fällen, wo Niemand klagen will, ſoll der Sheriff auf des Biſchofs Geheiß zwölf achtbare Männer aus der Nachbarſchaft vor dem Biſchof ſchwören laſſen, daß ſie die Wahrheit nach beſtem Wiſſen darlegen wollen.

7) Kronvaſallen und deren Hausbeamte ſollen nicht mit Bann oder Interdikt belegt werden ohne vorhergehende Anzeige bei dem König oder ſeinem Richter, damit dieſe entſcheiden, ob der Fall vor das weltliche oder geiſtliche Gericht gehöre.

8) Appellationen ſollen von dem Archidiakon an den Biſchof, von da an den Erzbiſchof und in letzter Inſtanz an den König gehen, auf deſſen Befehl dann die Sache in dem erzbiſchöflichen Gerichtshofe erledigt werden ſoll. Weiter aber darf die Sache ohne Zuſtimmung des Königs nicht gehen.

9) Wenn ein Grundſtück von einem Geiſtlichen als Kirchengut und von einem Laien als Laienlehen beanſprucht wird, ſo ſoll durch zwölf achtbare Männer aus der Nachbarſchaft vor dem königlichen Richter entſchieden werden, ob es kirchliches oder weltliches Eigenthum ſey, und demgemäß die Sache dem biſchöflichen oder königlichen Gerichtshofe zugewieſen werden.

10) Wenn Jemand, der zu einer königlichen Stadt, Caſtell u. ſ. w. gehört, wegen

eines Vergehens, über das der Archidiakon oder Biſchof zu erkennen hat, von dieſen vorgeladen wird und nicht erſcheint, ſo kann er von denſelben mit dem Interdikt belegt werden, mit dem Bann aber nur nach vorhergehender Anzeige bei dem königlichen Beamten des Ortes und nachdem dieſer vergeblich verſucht hat, den Schuldigen zur Leiſtung von Genugthuung an die Kirche zu vermögen.

11) Erzbiſchöfe, Biſchöfe und Kronvaſallen haben als Inhaber königlicher Lehen vor den Richtern und Beamten des Königs zu erſcheinen und alle Gerechtigkeiten und Bräuche des Kronlehens zu wahren, auch wie die anderen Barone den Gerichtsverhandlungen im Hofe des Königs beizuwohnen, außer bei peinlichen Proceſſen.

12) Bei Erledigung eines Erzbisthums, Bisthums, einer Abtei oder eines Priorats kommen die Einkünfte in des Königs Hand. Bei der Wiederbeſetzung derſelben beruft der König die geiſtlichen Würdeträger; die Wahl geſchieht in des Königs Kapelle unter ſeiner Zuſtimmung und dem Beirath der von ihm dazugezogenen Großen des Reiches. Ebendaſelbſt hat auch der Erwählte dem König als ſeinem Lehensherrn, unter Wahrung des geiſtlichen Standes, den Huldigungseid zu leiſten, ehe er conſekrirt wird.

13) Wenn einer der Lehensleute den Beſitz der Prälaten antaſtet, ſo ſoll der König Recht ſchaffen, und wenn Jemand ſich Eingriffe in den Beſitz des Königs erlaubt, ſo ſollen ihn die Prälaten maßregeln, damit er Genugthuung leiſte.

14) Verwirkte Habe darf die Kirche den königlichen Beamten nicht vorenthalten, da ſolche dem König gehöre, ob ſie inner- oder außerhalb der Kirche ſich finde.

15) Schuldſachen, in Fällen wo auf bloßes Verſprechen hin, oder ohne daß geborgt wird, ſollen in den königlichen Höfen unterſucht werden.

16) Söhne von Bauern können ohne Erlaubniß ihrer Grundherren nicht für den geiſtlichen Stand geweiht werden.

Die hohe Bedeutung dieſer Reichstagsbeſchlüſſe für jene Zeit liegt auf der Hand. Einerſeits wollte der König dadurch die kirchlichen Würdenträger ebenſo in Abhängigkeit von der Krone bringen, wie die Barone, nicht bloß ihre Jurisdiktion in Schranken weiſen, ſondern auch bei der Erwählung und Belehnung der Prälaten, und durch Beſchränkung der Appellationen an den Pabſt ſeine Oberhoheitsrechte wahren. Andererſeits war ſein Streben, der Rechtspflege dadurch einen ſicheren Boden zu geben, daß er die ganze Geiſtlichkeit dem allgemeinen Landesgeſetz unterwarf. Die Conſtitutionen enthalten Keime, wie die Zuziehung von 12 Geſchworenen, welche er ſelbſt noch weiter entwickeln konnte, wie er denn auch ſchon auf dieſem Reichstage die ſogenannte assisa de Clarendonia (die öfters mit den Conſtitutionen verwechſelt worden iſt) feſtgeſetzt hat — die Grundlage des von ihm 12 Jahre ſpäter auf dem Reichstage zu Northampton eingerichteten hochwichtigen Inſtituts der wandernden Aſſiſen. Es iſt begreiflich, daß die Barone zu dieſer Verbeſſerung der Rechtspflege und weit mehr noch zu der Beſchränkung der Kirchenfürſten gern ihre Zuſtimmung gaben, aber eben ſo begreiflich iſt es, daß Becket, deſſen hierarchiſchen Gelüſten damit der Todesſtoß gegeben wurde, Alles aufbieten würde, um die Conſtitution außer Kraft zu ſetzen. War doch zu allem andern hin der 16. Artikel gegen die niedere Geiſtlichkeit gerichtet, welche ſeine hauptſächliche Stütze war. Mit Mühe war er gezwungen worden, ſeinen hartnäckigen Widerſtand auf dem Reichstage aufzugeben, aber ſchon als er der Vorlage der Conſtitutionen ſein Siegel beidrücken ſollte, wie alle anderen Prälaten es thaten zum Zeichen ihrer Zuſtimmung, verweigerte er das. Nachher zwar, als von der in drei Exemplaren gefertigten Urkunde eines ihm zur Unterſchrift und Beſiegelung übergeben wurde, ſcheint er nach einigem Widerſtreben doch dem Befehle des Königs nachgekommen zu ſeyn, aber kaum hatte er Clarendon verlaſſen, als er die bitterſte Reue über ſeine Nachgiebigkeit an den Tag legte. Er ſuspendirte ſich ſelbſt von allen kirchlichen Funktionen auf 40 Tage, bis er von dem Pabſte Abſolution von ſeinem Eid und die Verdammung der Conſtitutionen erlangt hatte. Nachdem er zweimal vergeblich verſucht, über das Meer zu entkommen, und eben ſo vergeblich, ſich dem König wieder zu nähern, der

unbedingte Unterwerfung unter die Reichsbeschlüsse verlangte, wurde er auf dem Reichstage in Northampton im Oktober desselben Jahres wegen Verletzung der Constitutionen angeklagt und in unbilligster Weise zur Rechenschaft gezogen über Verwendung bedeutender Summen zur Zeit seiner Amtsführung als Kanzler. In würdiger Weise protestirte er dagegen, das Kreuz in der Hand, erklärte das Urtheil nicht anhören zu wollen und verließ den Saal, verfolgt von Schmähworten, aber draußen vom Volk mit Jubel empfangen. In wenigen Tagen war er nach Flandern entwichen. Nach sechsjährigem Asyl kehrte er, da eine Versöhnung mit dem König — scheinbar wenigstens — zu Stande gekommen war, am 1. Dezember 1170 nach England zurück, aber schon nach vier Wochen fiel er in seiner Kathedrale durch Meuchelmord. Die Folgen dieses Mordes sind bekannt. Der König mußte im Oktober 1172 vor dem päbstlichen Legaten zu Avranche einen Reinigungseid leisten und Alles, was dem Pabste in den Clarendon-Constitutionen mißfiel, zurücknehmen.

Quellen: Die Constitutionen bei Math. Paris ad a. 1164; Wilkins Concilia M. Brit. I. und andere zum Theil in Gieseler's Kirchengesch. II. 2. Abth. 89. — Vergl. Pauli, Geschichte von England. III, 40. — Milman, History of Latin Christianity III, 447. C. Schöll.

Cölln, Daniel Georg Conrad von, wurde zu Oerlinghausen im Fürstenthum Lippe-Detmold, wo sein Vater Prediger war, am 21. Dezember 1788 geboren. Seine Familie, mährischen Ursprungs, hatte der Religionsverfolgungen wegen im siebzehnten Jahrhundert ihre Heimath verlassen und in Köln am Rhein, wo sie sich niedergelassen, den Familiennamen von Bees mit dem von Cölln vertauscht. Daniel von Cölln besuchte das Gymnasium in Detmold und studirte seit 1807 die Theologie in Marburg, angeschlossen besonders an Alb. Jak. Arnoldi († 1835). Nachdem er sein Candidatenexamen in der Heimath bestanden, setzte er seine Studien in Tübingen unter Flatt und Schnurrer, dann in Göttingen fort. Auf Arnoldi's Rath habilitirte er sich bei der philosophischen Fakultät in Marburg, ward 1816 außerordentlicher Professor der Theologie daselbst, 1817 beim Reformationsjubiläum Doctor Theol. Im Jahre 1818 erging an ihn ein doppelter Ruf von Heidelberg in die philosophische, von Breslau in die theologische Fakultät. Er folgte dem letzteren. Außer seinem Lehramte hatte er seit 1821 als Mitglied des Consistoriums die Candidaten-Prüfungen abzuhalten. Seine akademischen Vorträge, über die exegetischen und historischen Theile der Theologie sich erstreckend, fesselten zunächst die Begabteren seiner Zuhörer. Dogmatisch bekannte er sich zu einem gemäßigten Rationalismus. Demgemäß war er 1822 für die Förderung der Union thätig (vgl. seine Schrift: „Ideen über den inneren Zusammenhang der Glaubenseinigung und Glaubensreinigung." Leipz. 1823). Als dann die Evangelische Kirchenzeitung in der öffentlichen Anklage von Gesenius und Wegscheider eine ihrer ersten Thaten vollbrachte, da trat eine Reihe der geachtetsten Namen für die gefährdete Lehrfreiheit ein, unter ihnen, gemeinschaftlich mit seinem Freunde Dav. Schulz, Daniel von Cölln („Ueber theologische Lehrfreiheit auf den evangel. Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher." Breslau 1830 — eine Schrift, welche weitere Verhandlungen mit Schleiermacher im Gefolge hatte). Außer seinen akademischen Gelegenheitsschriften (De Joelis prophetae aetate, Marb. 1811. Spicilegium observationum exegetico-criticarum ad Zephaniae vaticinia, Vratisl. 1818. Memoria professorum theol. Marburg. Philippo Magnanimo regnante, Vratisl. 1827. Confessionum Melanchthonis et Zwinglii Augustanarum capita graviora inter se conferuntur, Vratisl. 1830) und einer Menge geschätzter Artikel in Zeitschriften, haben besonders zwei Werke seinen Namen allgemein bekannt gemacht. Zuerst seine Bearbeitung des 1. Bandes und des 2. Bandes erster Hälfte der dritten Auflage des Lehrbuches der christlichen Dogmengeschichte von Wilhelm Münscher (Kassel 1832 u. 34. Des 2. Bandes zweite Abtheilung besorgte Chr. G. Neudecker 1838). Auf dem von Semler gelegten Grunde erwachsen, ist dieses Werk die erste wissenschaftliche Behand-

lung der Dogmengeſchichte, unparteiisch bis zur Ungerechtigkeit gegen die kirchliche Lehrentwicklung (ſ. Bd. III. dieſer Encykl. S. 466). Aber ſein Hauptwerk iſt die von David Schulz herausgegebene „Bibliſche Theologie“ (2 Bände. Leipzig 1836), die lange Zeit, namentlich im altteſtamentlichen Theile, als das Vorzüglichſte galt in dieſer Wiſſenſchaft. (Siehe die neueſte Kritik dieſes Werkes in Ferd. Chriſt. Baur's Vorleſungen über neuteſtamentl. Theologie. Herausgeg. von Ferd. Friedr. Baur. Leipz. 1864. S. 16—19.)

Cölln ſtarb im rüſtigſten Mannesalter am 17. Februar 1833 — ein gründlicher und ernſter Forſcher, ein wahrer, treuer, freier, freundlicher Karakter. — Einen Bericht über ſein Leben ſchrieb Franz Paſſow, der Freund des Verewigten (nachgedruckt im Schleſiſchen Provinzialblatte. März 1833). Nach dieſem Berichte iſt ſeine Biographie behandelt im Neuen Nekrolog auf das J. 1833. Th. I. S. 118 und von David Schulz vor dem 1. Bde. der eben genannten „Bibl. Theologie“. G. Frank.

Coligny, Kaspar von, Herr von Châtillon ꝛc., iſt einer der Männer, welche man nur zu nennen braucht, um das Herz jedes Proteſtanten mit gerechtem Stolze zu erfüllen. Geboren am 16. Februar 1518 auf ſeinem väterlichen Stammſchloſſe Châtillon ſur Loing, gehörte er einem der älteſten und berühmteſten Adelsgeſchlechter Frankreichs an. Sein Vater Kaspar von Châtillon, Marſchall von Frankreich, ſtarb frühe (4. Aug. 1522) und hinterließ ſeiner Wittwe, Louiſe von Montmorency, Schweſter des berühmten Connetable, die ſchwere Aufgabe, drei unmündige Söhne zu erziehen: Odet von Châtillon (geb. 10. Juli 1517), Kaspar und Franz, Herren von Andelot (geb. 18. April 1521). Daß ſie dieſen Beruf ihres Lebens trefflich erfüllt hat, davon legen die Thaten ihrer Söhne das vollgültigſte Zeugniß ab. Unterſtützt wurde ſie dabei von Nikolaus Berault, welcher die Knaben in den alten Sprachen und der Philoſophie unterrichtete, und von Wilhelm von Prunelay, welcher die körperlichen Uebungen, Fechten, Reiten ꝛc., leitete. Nachdem Coligny's älterer Bruder, Odet, durch die Vermittelung des mächtigen Oheims (Montmorency) früh den Kardinalshut erhalten hatte (1533) und deßwegen auf das väterliche Erbe verzichtete, wurde Kaspar als das Haupt der Familie betrachtet und verdiente es auch zu ſeyn. Kräftig gebaut, aber weder ſchön noch angenehm, machte ſich der junge Mann ſchon frühe bemerklich durch eine ſeltene Karakterfeſtigkeit und durch fleckenloſe Reinheit des Wandels, unter den Ausſchweifungen einer verderbten Zeit und eines ſittenloſen Hofes gewiß keine Kleinigkeit; ein ernſtes oft ſtrenges Weſen verſchaffte ihm überall Achtung und hielt die Schaar zudringlicher Freunde in gebührender Entfernung. Er ſelbſt ſchloß ſich an keinen ſeiner Altersgenoſſen an, nicht aus eitlem Hochmuth, ſondern aus jenem edlen Stolze, den das Bewußtſeyn des eigenen moraliſchen Werthes erzeugt. Nur den jungen Herzog Franz von Guiſe würdigte er der Ehre ſeiner Freundſchaft; die beiden hochgeborenen talentvollen und tapferen Officiere waren ein Herz und eine Seele — um ſo größer und verhängnißvoller war aber nachher ihre Feindſchaft. — Zum Soldaten geboren — ſchon in früher Jugend war ſein höchſtes Vergnügen geweſen, ſeine Bedienten exerciren zu laſſen — machte ſich Coligny im Flug das Waffenhandwerk zu eigen, und ſeit 1542 begegnen wir dem jungen Helden in allen Kriegen, die Frankreich mit Deutſchland, Spanien und Italien führte; immer focht er mit Auszeichnung, wenn auch nicht immer mit Glück, und jeder Feldzug brachte ihm neue Lorbeeren und neue Würden. Schon im J. 1547 wurde der tapfere Mann zum Befehlshaber des ganzen franzöſiſchen Fußvolks ernannt, und obgleich noch nicht 30 Jahre alt, war er doch ſeiner Stellung gewachſen. Seinen angeborenen Sinn für Ordnung und Mannszucht ſuchte er auch auf ſeine Soldaten überzutragen. Bisher waren dieſe wilden Banden den friedlichen Bürgern ebenſo fürchterlich geweſen, als den Feinden; nun aber wurde eine eiſerne Disciplin eingeführt. Die Verordnungen, auf welche man in ſpäterer Zeit oft zurückkam, ſind furchtbar ſtreng aber zeitgemäß, und weil ſie gerecht gehandhabt wurden, erbitterten ſie die Soldaten nicht gegen ihren gewiſſenhaften Anführer. In den Gräueln der Religionskriege war allerdings auch ſein

Arm zu ſchwach, um dem Morden und Plündern zu ſteuern, aber ſo weit er konnte, hat er es verhindert, und vergeſſen darf man dabei nicht, daß er oft zu blutiger Vergeltung getrieben wurde, nur um die Feinde zu zwingen, ihre Kriege nach dem Völkerrecht zu führen.

Daſſelbe Jahr, welches ihm ſeine hochverehrte Mutter raubte, führte ihm (15. Okt. 1547) in Charlotte von Laval eine Gattin zu, die ſeiner werth war. Freilich war ihm nicht vergönnt, die glückliche Häuslichkeit, welche ſeine Frau ihm bereitete, in Ruhe zu genießen; die Stürme jener tiefbewegten Zeit riefen ihn immer wieder auf's Neue in's Kampfgewühl und mehr und mehr ſollte ſeine Perſon in den Vordergrund treten. Schon der glückliche Ausgang des Feldzuges von 1552—1555 (der Metz, Toul und Verdun für immer in die Hände Frankreichs lieferte), in welchem Coligny bedeutende Commando hatte, war ihm weſentlich zu verdanken, wenn gleich die eigentliche Palme des Sieges dem jungen Herzog von Guiſe, der Metz vertheidigte, zuzuerkennen iſt. Er wurde zum Statthalter der Champagne, ſpäter von der Picardie und Isle de France ernannt (9. Sept. 1551); zu dieſen Würden erhielt er noch die eines Admirals von Frankreich (11. Nov. 1552), wofür er ſeine Stelle als Befehlshaber des Fußvolks aufgab, die ſeinem tapferen und kühnen Bruder Andelot übertragen wurde. Beim Waffenſtillſtand von Vaucelles (5. Febr. 1556) war er Frankreichs Abgeſandter, und ſchmerzlich betrübte es den ehrenhaften Mann, als König Heinrich II. ſich verleiten ließ, die päbſtliche Dispenſation anzunehmen, den Waffenſtillſtand zu brechen und den Krieg mit Spanien zu erneuern. Coligny war der Auftrag zu Theil geworden, Saint Quentin zu beſetzen und gegen die Spanier zu vertheidigen. Als er ankam, fand er die Mauern der Feſtung zerfallen, die Beſatzung höchſt ungenügend, die Vorräthe unbedeutend, dagegen einen zahlreichen Feind, der beſonders an Artillerie überlegen war. Doch vermochte ſeine gewaltige Energie, ſein nie verzagender Muth Bürger und Soldaten ſo zu entflammen, daß die Stadt ſich gegen alles Erwarten ſelbſt dann noch hielt, als das zum Entſatz heranrückende franzöſiſche Heer (10. Aug. 1557) geſchlagen und der Connetable gefangen genommen wurde. Klar und beſonnen, wie immer, ſah Coligny, daß die Stadt verloren ſey, aber auch, daß jeder Tag, den er dem Feinde Trotz bieten könne, denſelben auf ſeinem Siegesmarſche nach Paris aufhalte. Erſt am 27. Aug. wurde St. Quentin im Sturm erobert, Coligny gefangen genommen und in die Niederlande geführt. Beinahe zwei Jahre lang blieb er dort, zuerſt in Ecluſe, dann in Gent. Die ſtille, ruhige Zeit der Gefangenſchaft bildet einen entſcheidenden Wendepunkt ſeines Lebens. Damals iſt er Proteſtant geworden. Die Dokumente freilich, welche ganz genaue und ſichere Aufſchlüſſe über dieſe Wendung im Leben des großen Mannes geben könnten, ſind noch nicht veröffentlicht, vielleicht für immer verloren; wir müſſen uns an wenige Andeutungen und an ſeine bisherige Geſinnungsweiſe halten, um den Uebertritt zum Proteſtantismus zu erklären. Immer war dieſelbe eine durchaus ehrenhafte geweſen, Jedermann kannte ſeinen geraden männlichen Sinn, ſein offenes Herz für alles Wahre und Gerechte; nie machte er einen Hehl aus ſeiner Ueberzeugung, ſchon in den 40ger Jahren ſagte er unumwunden zu König Heinrich II.: ſeiner Meinung nach ehre man die Wahrheit ſchlecht, wenn man ſie mit Feuer und Schwert verfolge. Wer ſo wie er jede Unterdrückung verabſcheute, auf den mußte die Standhaftigkeit der proteſtantiſchen Märtyrer großen Eindruck machen; ſo weit er konnte, ſuchte er den Unglücklichen zu helfen und im Jahre 1555 bot er bereitwillig ſeine Hand dazu, ihnen im Auslande eine ſichere Stelle zu bereiten. Welchen Antheil er an der Unternehmung von Villegaignon hatte, darüber ſ. dieſen Artikel ſowie Polenz, Geſchichte des franzöſiſchen Calvinismus, Bd. I S. 432. Er war eine von Haus religiös angelegte Natur — ſchon als Kind ſagte er ganz beſtimmt, er hoffe einmal das ewige Leben zu erlangen, und den Prieſterrock hat er damals zurückgewieſen, „weil man darin nicht tugendhaft bleiben könne.“ — Seine Mutter war eine von Herzen fromme Frau geweſen; man warf ihr vor, ſie begünſtige die neue Meinung“; gewiß iſt, daß in ihren

letzten Stunden der Glaube an die Schrift und die Versöhnung Christi sie tröstete und nicht die Ermahnungen eines Priesters. Coligny's Frau war eine eifrige Pflegerin der Armen und Kranken und der Reformation sichtlich geneigt; sein Bruder Andelot endlich, einer der tapfersten Degen, hatte in langer Gefangenschaft (1551—1556) Calvin's Schriften und aus diesen den Protestantismus kennen gelernt und war bald nach seiner Rückkehr in das Vaterland mit diesem Bekenntniß offen hervorgetreten. An Aufforderungen von nächster Seite, dem immer mächtiger sich regenden Protestantismus anzugehören, fehlte es also nicht, aber bei einer so gewaltigen und so gesunden Natur gibt es keinen Uebergang von einem Glauben zum anderen ohne vollständige innere Bekehrung. Nie hat Coligny die Pflichten der Religion versäumt, er hatte Glauben und zeigte ihn, aber wer so wie er in seinem bisherigen Leben nur von Erfolg zu Erfolg weitergeschritten war, wen das Glück mit Ehre und Auszeichnung überschüttet, dem wird es schwer, sich rein zu halten von dem wenn auch berechtigten Ehrgeiz, sich und sein Haus empor zu bringen. Es hat auch Jahre gegeben, in denen Coligny enge in die Hofintriguen verflochten war nicht zum Vortheil seiner Seele und bis zur Gefangenschaft, das läßt sich gewiß mit Recht sagen, ist der Glaube die alleinige, Alles beherrschende Triebfeder seiner Handlungen nicht gewesen. Von dort an wurde er es. Eine schwere Krankheit von 40 Tagen brachte ihn an den Rand des Grabes. Die Einsamkeit der Gefangenschaft füllte die Abfassung von Memoiren über die Belagerung von St. Quentin nicht aus, obgleich es bezeichnend ist für den Mann: er habe sie geschrieben, nicht um sich zu vertheidigen, sondern weil es sich gezieme, daß die, welche etwas gethan haben, selbst ihre Thaten beschreiben, um der vielgeschäftigen Lüge entgegenzutreten. Eifrig las er in der heil. Schrift; Andelot soll ihn mit protestantischen Büchern versehen haben und Calvin selbst richtete, als er von der Stimmung des hohen Gefangenen hörte, einen jener herrlichen Briefe an ihn, in welchen der tiefe Kenner des menschlichen Herzens alle Saiten zu rühren versteht, indem er zugleich tröstet, ermuthigt, ermahnt und warnt (s. den Brief in Jules Bonnet Lettres de Jean Calvin. Paris 1854. II. 230). Coligny's Bekehrung werden wir also in den Anfang des Jahres 1558 zu setzen haben. Der Brief Calvin's an ihn ist erst vom 4. September desselben Jahres.

Mit dem Frieden zu Cateau-Cambrésis 1559 wurde dem Admiral gegen ein Lösegeld von 50000 Goldgulden die Freiheit wieder zu Theil. Der unerwartete Tod Heinrich's II. (10. Juli 1559) und die Thronbesteigung Franz II., eines Knaben an Körper und Geist, hatte dessen Oheimen, den Guisen, beinahe alle Macht in die Hände gegeben, und die ihnen entgegenstehende Partei der Montmorency und Châtillon verlor für eine Zeit lang den Einfluß, welchen sie bisher ausgeübt. Der Admiral mußte die Statthalterschaft der Picardie niederlegen, wie er schon früher mit der von Isle de France gethan, und nur seinen Feldherrntalenten, die man nicht gut entbehren mochte, hatte er zu verdanken, daß seine übrigen Würden ihm blieben. Den Hof verließ er, wie es scheint, mit leichterem Herzen, als man vermuthen sollte, nicht daß er sich etwa nur in das Unvermeidliche geschickt hätte, sondern es war ihm zunächst Bedürfniß, den inneren Kampf, den er begonnen, auszuringen. Er galt zwar als der „Ketzerei" verdächtig, hatte auch für den unglücklichen Anna du Bourg, wie wohl vergeblich, Fürbitte eingelegt, aber offen zum Protestantismus hatte er sich noch nicht bekannt. Mit der ihm eigenen Klarheit sah er wohl, daß der Uebertritt zu dem verpönten Glauben die größten Opfer fordere, daß er seinem Hause Tod und Untergang bringen konnte; er mußte der vollkommenen Uebereinstimmung mit seiner Gattin gewiß seyn; mit freudigem Herzen bekannte sich diese „zur Kirche Christi", und damit der letzte Schimmer des Zweifels aus dem Herzen schwinde, forderte er eine ausdrückliche Belehrung über die calvinische Lehre vom Abendmahl, und erst als diese ihm zusagte, genoß er dasselbe vor versammelter Dorfgemeinde. Von nun an war er ausgesprochenermaßen Protestant, er wurde, wie ihn die France protestante III, 377 nennt: die lebendige Personifikation

des französischen Calvinismus, der reinste und edelste Vertreter desselben, die imposanteste Gestalt, die derselbe hervorzubringen vermochte. „Der kühne, feste Ernst seines Geistes", sagt Mignet (Journal des Savants, 1857. p. 155), „die fromme Strenge seiner Seele ließ ihn die Lehre liebgewinnen, die ihn zugleich Gott unterwarf und von Menschen frei machte, die strenge Christen schuf und enthusiastische Märtyrer erzeugte."— Mit Blitzesschnelle verbreitete sich die große Neuigkeit, den protestantischen Gemeinden ein wahres Labsal in diesen Tagen der schlimmsten Verfolgung. Aller Blicke richteten sich fortan auf ihn, wann er seine Stimme erheben werde zu Gunsten der schmählich Unterdrückten. Denn daß er es thun werde, glaubten Alle, er selbst wartete nur die günstige Stunde ab. Zunächst war er nicht gemeint, sich in den wilden Strudel der Parteikämpfe, welche das Ende des Jahres 1559 und den Anfang von 1560 bezeichnen, hineinzustürzen; in ruhiger Zurückgezogenheit seiner Familie und seinem Glauben lebend, gab er seinen Nachbaren und Glaubensgenossen ein leuchtendes Vorbild patriarchalischer Einfachheit und Freigebigkeit, in seinem Hause war er Herr, Priester und Vater.

Unterdessen hatte die Unzufriedenheit mit dem unbefugten, gewaltthätigen Regiment der Guisen einen solchen Grad erreicht, daß ein offener Bruch, eine gewaltsame Empörung bald zu erwarten war. Wie die Stimmung in Frankreich war, davon legt die Verschwörung von Amboise im Februar und März 1560 Zeugniß ab. Inwieweit Coligny in dieselbe verwickelt war, läßt sich bei dem Dunkel, das überhaupt auf jenem düstern Blatte der Geschichte Frankreichs ruht, schwer bestimmen. Nach einer ausdrücklichen Angabe in einem Briefe Calvin's (s. Bonnet a. a. O. II, 385. 387) scheint Coligny von dem Unternehmen *gewußt* zu haben. Es wäre auch in der That kaum denkbar, wie ein Mann in seiner Stellung mit einem solchen lang und weit angelegten Plane unbekannt gewesen seyn sollte! Gewiß ist, daß er ihn nicht billigte, aber auch nicht verhinderte. Welch großes Gewicht aber die Regierung darauf legte, ihn nicht unter den Reihen der Verschworenen zu sehen, beweist die Thatsache, daß er Mitte Februars 1560, als die Guisen schon Nachricht von der Verschwörung bekommen hatten, an den Hof berufen wurde und Katharina von Medici ihn beschwor, ihren Sohn, den König, doch nicht zu verlassen. Mit edlem Freimuth erklärte Coligny die Gründe der allgemeinen Unzufriedenheit in der politischen und religiösen Lage des Landes und verlangte bis zum Zustandekommen eines Nationalconcils, das er dringend anempfahl, Duldung der Reformirten in ihren Häusern. Das Edikt vom 31. März gewährte zwar keine dieser Forderungen genügend, doch war damit der Weg gezeigt, auf dem allein eine friedliche Verständigung und Ausgleichung erzielt werden konnte. Nachdem Coligny den Auftrag, der ihm geworden, die Normandie zu beruhigen, glänzend ausgeführt, beantragte er mit dem Kanzler L'Hôpital eine Berufung der Notablen, welche auch am 21. August 1560 zu Fontainebleau stattfand. Trotz der Warnungen seiner besorgten Freunde unternahm es Coligny, hier die Sache und Lage der Protestanten öffentlich zur Sprache zu bringen. Ehe die Verhandlungen begannen, überreichte er dem König eine Schrift, „die flehentliche Bitte derer, die in den verschiedenen Provinzen des Reiches den Namen Gottes anrufen nach der ächten Regel der Frömmigkeit." Sie enthielt die Bitte um Einstellung der Verfolgungen und Genehmigung der Cultusfreiheit. Unterzeichnet war sie von niemand, aber binnen wenigen Tagen, bemerkte der Admiral, könne er allein in der Normandie 50000 Unterschriften zusammenbringen. Die Entdeckung einer abermaligen Verschwörung, von Condé ausgehend, machte es den Guisen leicht, die Forderungen der Protestanten zu hintertreiben; da änderte der unerwartete Tod Franz II. (5. Dez. 1560) die ganze Lage. Die Guisen verloren ihren mit Unrecht erworbenen und behaupteten Einfluß, Coligny nahm mit seinem Bruder Andelot wieder die ihm gebührende Stellung im Staatsrath ein. Bei der Versammlung der Generalstaaten in Orleans (13. Dez. 1560) erhob er abermals seine Stimme zu Gunsten der Reformation, diesmal verhallte sie nicht ungehört, die Verfolgungen wurden eingestellt, beiden Theilen Duldung empfohlen; mächtiger als je erhob

der Protestantismus sein Haupt; begeisterte Anhänger desselben glaubten, in wenigen Jahren werde er die Mehrheit im Lande für sich haben. Coligny selbst hielt sich fern von allen katholischen Ceremonien; ehe er nach Orleans abreiste, hatte er sein Testament gemacht und seiner Gemahlin geboten, das Kind, welches sie unter dem Herzen trug, jedenfalls nach dem reformirten Ritus taufen zu lassen. Karl IX. begleitete er nicht zur Salbung nach Rheims, um der Messe nicht beiwohnen zu müssen; trotz des Verbotes predigte man in seiner Wohnung bei offener Thüre.

Schon damals betrachtete man Coligny als das Haupt der Partei; jedenfalls war er die Seele von Allem; sein Bestreben war, auf gesetzmäßigem Wege seinem Glauben rechtliche und öffentliche Anerkennung zu erwirken. Im Bunde mit L'Hôpital setzte er die Berufung des Gesprächs in Poissy durch; ein eigenhändiges Schreiben von ihm ging an Beza als Vertreter der Genfer Theologen ab (Juli 1561). Indessen die ersehnte Einigkeit brachte das Colloquium (9. Septbr. bis 16. Oktbr. 1561) nicht (vergl. darüber besonders das ausführliche Werk Baum's, Theodor Beza. Leipzig 1851. Bd. II. S. 168—430).

Von jetzt an traten die Parteien schroffer einander gegenüber. Die Guisen — der Herzog Franz und der Kardinal von Lothringen — verstärkten sich durch den Beitritt des Connetable und des Marschalls St. André zum Triumvirat, und bald gelang es ihnen, den schwachen Anton von Navarra durch die Vorspiegelung, ihm sein von den Spaniern besetztes Königreich wieder zu verschaffen, auf ihre Seite zu ziehen. Die Protestanten schaarten sich um Antons Bruder Condé und Coligny. Das Blutbad in Vassy (1. März 1562) gab das Zeichen zu den schrecklichen Religionskriegen, die nun 30 Jahre lang Frankreich verheerten. Während der ersten 10 Jahre hat Coligny hierin die Hauptrolle gespielt; Condé und Heinrich von Navarra waren ihm an Geburt und Rang überlegen, aber keiner kam ihm gleich an kriegerischer Erfahrung, Besonnenheit und Karakterfestigkeit. Als bei der Nachricht vom Blutbad in Vassy ein Schrei des Entsetzens durch das ganze protestantische Frankreich ging, schlug derselbe auch stark genug an Coligny's Ohr; aber im Tumult der Rüstungen zum beginnenden Bürgerkrieg zögerte der Admiral, zu den Waffen zu greifen. In seiner Seele hatte neben dem Hugenotten auch der Patriot seinen guten Raum; er liebte seinen Glauben und seine Glaubensgenossen aufrichtig, aber die Ruhe und die Größe seines Vaterlandes galt ihm auch nicht gering. Als Feldherr erkannte er klar die numerische Schwäche der Seinigen, die Schwierigkeit, die Partei zusammenzuhalten, und die unausbleibliche Nothwendigkeit, dem Feinde des Vaterlandes die Hand zu bieten, Deutsche und Engländer nach Frankreich zu rufen. Ein so stark ausgeprägtes sittliches Gefühl, wie er es hatte, nimmt es schwer, den Kampf gegen die einmal bestehende Gewalt aufzunehmen, auch wenn die Angegriffenen die Unschuldigen sind. In den Märtyrertod zu gehen, hätte er sich keinen Augenblick besonnen, wohl aber in den Bürgerkrieg. Indessen alle diese Gründe wurden durch die Bitten seiner Freunde, durch die Thränen seiner Frau, durch die dringende Nothwendigkeit, die Glaubensgenossen zu schützen — und Theilnahmlosigkeit wäre Verrath gewesen — in den Hintergrund gedrängt; mit schwerem Herzen zog Coligny das Schwert, er sah mit prophetischem Blicke das ganze Unglück seines Hauses, noch mehr, daß man auf sein Haupt alle Verantwortlichkeit für die Bürgerkriege schieben werde, und es läßt sich nicht läugnen, daß solche Erwägungen oft militärische Maßregeln gekreuzt und „das einmal gezogene Schwert unsicher führen und unzeitig in die Scheide stecken ließen." Polenz a. a. O. II. S. 130.

Am 27. März 1562 traf Coligny mit zahlreichem Gefolge bei Condé ein; Orleans wurde von Andelot besetzt und zum Hauptwaffenplatz erkoren (2. April). In feierlicher Versammlung gelobten sämmtliche Edelleute, Coligny an der Spitze, alles zur Erhaltung des Königreichs und des Königs zu thun — denn der Krieg sollte ausgesprochenermaßen nur gegen die falschen Rathgeber des Königs geführt werden. Während aber Coligny auf rasches entschiedenes Handeln drang, ließ sich Condé durch endlose

Unterhandlungen vom Hofe aus hinhalten — einmal wurde er hinterliſtig gefangen genommen und nur durch Coligny's rechtzeitiges Erſcheinen wieder befreit. — Das Triumvirat benützte die Zeit, fremde Truppen in's Land zu führen, und auch die Proteſtanten ſahen ſich genöthigt, bei England, dem Havre übergeben wurde, und Deutſchland Hülfe zu ſuchen. Der Krieg nahm jedoch für ſie eine ungünſtige Wendung. Ein Theil des Adels verlief ſich, da es zu keiner Schlacht kam, an Geld fehlte es faſt gänzlich, die Disciplin konnte nicht immer mit der anfänglichen Energie aufrecht erhalten werden, eine Stadt um die andere wurde von den anſehnlich verſtärkten Guiſen erobert, zuletzt das wichtige Rouen (26. Okt. 1562). Erſt als im November die deutſchen Hülfstruppen unter Andelot anlangten, fühlten ſich die Proteſtanten wieder ſtark genug, im offenen Felde zu erſcheinen. An Paris zogen ſie vorbei, eben als das Parlament die Namen der Rädelsführer, obenan Coligny, ächtete. Bei Dreux kam es am 19. Dezbr. zur Schlacht, den Proteſtanten unerwartet. Sie mußten das Schlachtfeld räumen, und wenn nicht Coligny die weichenden Truppen zum Stehen gebracht und durch einen letzten gewaltigen Angriff das feindliche Heer etwas zurückgedrängt hätte, ſo wäre eine völlige Niederlage der Hugenotten nicht ausgeblieben. Condé war gefangen, Coligny nun auch dem Namen nach Oberbefehlshaber. Während die Guiſen Orleans, in welchem Andelot befehligte, belagerten, wandte ſich Coligny in die Normandie, ſtellte die Verbindung mit England wieder her und war durch ſeine zahlreiche Reiterei bald Herr der ganzen Provinz. Da brachte der Tod des Herzogs Franz von Guiſe (am 24. Febr. 1563, erſchoſſen von Jean Poltrot de Méré) eine Wendung der Lage hervor. So günſtig dieſelbe für die Hugenotten in militäriſcher Hinſicht war, indem die bedeutendſte Capacität des feindlichen Heeres damit vom Schauplatz abtrat, ſo viel ſchadete jener Meuchelmord moraliſch ihrer Sache, beſonders aber dem Admiral. Poltrot behauptete nämlich, von Coligny, Beza und einigen Anderen zur Tödtung von Guiſe als zu einer Gott wohlgefälligen That beredet worden zu ſeyn. Als Coligny dieß erfuhr, ließ er ſogleich Poltrot's Ausſagen drucken, begleitet mit ſeinen Anmerkungen. Die Akten des Proceſſes, die ſämmtlich vor uns liegen, geben folgendes Reſultat (vgl. Memoires de Condé IV. 285 sqq. 339 sqq.; Beza, histoire ecclesiastique des églises reformées II, 291 sqq. 310 sq. 318 sqq.): Es war eine ſchändliche Verläumdung, Coligny als *Urheber* oder *Miturheber* des Mordes darzuſtellen; ob er aber von allem Verdacht des *Mitwiſſens* freizuſprechen iſt, möchte ich bezweifeln. Aus einigen hingeworfenen Worten Poltrot's *konnte* er vermuthen, mit welchen Unternehmen jener Menſch ſich trage. In unſeren ruhigen Zeiten ſcheint uns ſchon dieſes verwerflich, aber man darf nicht vergeſſen, daß Coligny früher Guiſe mehrfach vor Meuchelmördern warnte, daß er ſich nach Ausbruch des Krieges dieſer Pflicht entbunden glaubte, und daß eine ſolche Zeit, wie ſie Frankreich damals hatte, auch auf das Urtheil der ſittlich hochſtehenden Perſonen nothwendig einwirkt. Mit ſeiner karakteriſtiſchen Offenheit ſchreibt er an Katharina von Medicis (22. März 1563), er halte den Tod des Herzogs für das größte Glück von Frankreich, eben ſo für die Kirche Gottes und beſonders für ſich und ſein Haus, — weil dadurch das Mittel zur Wiederherſtellung des Friedens gegeben ſey. In ſeiner zweiten Erklärung vom 5. Mai ſpricht er aus, er würde von allen Mitteln, die das Recht der Waffen ihm zu den Zeiten der Feindſeligkeiten erlaubt, keines erſpart haben, um ſich eines ſo großen Feindes zu entledigen. Daß die Familie Guiſe durch ſolche Erklärungen nicht verſöhnlicher geſtimmt wurde, iſt begreiflich; ſie betrieb nach dem Friedensſchluß eine gerichtliche Anklage gegen die *Mitſchuldigen* Poltrot's. Bei der Notabelnverſammlung von Moulins wurde durch Beſchluß des Geheimen Rathes (29. Januar 1566) Coligny für vollſtändig unſchuldig und unbetheiligt an dem Meuchelmorde erklärt. Einer vom Könige befohlenen Verſöhnungsſcene entzog ſich der Sohn des Gemordeten, die bisherige Eiferſucht der beiden Adelshäuſer war zum tödtlichen Haſſe geworden, und welche blutigen Früchte dieſer für Coligny brachte, zeigte die Bartholomäusnacht.

Der Tod des Herzogs von Guiſe, die Erfolge der Hugenotten in der Normandie, die drohende Stellung, welche England in Havre, Deutſchland an der Nordoſtgränze zur Wiedergewinnung von Metz, Toul und Verdun einnahm, beſchleunigten die Friedensunterhandlungen, welche ſchon ſeit längerer Zeit im Gange waren. Am 19. März wurde der Friede von Amboiſe verkündet, der zwar dem proteſtantiſchen Adel nicht bloß Gewiſſens-, ſondern auch Cultusfreiheit zugeſtand, aber dem proteſtantiſchen Volke weniger günſtig war. Coligny, der mit engliſchem Gelde ſein Heer auf 6000 Reiter und 4000 Mann zu Fuß verſtärkt hatte und den Krieg mit Macht erneuern wollte, konnte ſeine Mißbilligung über den raſchen Friedensſchluß nicht verhehlen; da indeſſen der Vertrag ſchon unterzeichnet war, ſo ſtimmte er endlich auch bei. Nachdem er die deutſchen Hülfsvölker an die Gränze geleitet hatte, zog er ſich auf ſein Schloß Châtillon zurück; an dem nun ausbrechenden Kriege gegen England zur Eroberung von Havre nahm er nicht Theil, während ſonſt ein großer Theil des proteſtantiſchen Adels ſeinen Patriotismus dabei zeigte; Coligny fühlte, in welche falſche Stellung er zu Eliſabeth gekommen wäre.

Die vier Friedensjahre, die nun folgten, brachte Coligny meiſtens in Châtillon zu; ſeine Würden hatte er wieder erhalten, bei Hof wurde er mit großer Achtung behandelt, jedoch hielt er ſich fern von Paris, nur ein einziges Mal eilte er mit 600 Begleitern dahin, um ſeinem Vetter, dem Marſchall von Montmorency, gegen die Anmaßungen der Guiſen beizuſtehen. Als ſeine Hauptaufgabe betrachtete er neben der Erziehung ſeiner Kinder, ſeinen Glaubensgenoſſen, die trotz des Edikts vielfach bedrückt wurden, zum Recht zu verhelfen. Gewaltthätigkeiten kamen auf beiden Seiten häufig genug vor, die Linien, welche der Frieden von Amboiſe vorgezeichnet, waren ſo ſchmal, daß ein Ueberſchreiten derſelben gar zu leicht möglich war. Durch die berühmte Zuſammenkunft in Bayonne (im Juni 1565) wurde das Mißtrauen der Hugenotten vermehrt; eine allgemeine Ausrottung der Ketzer in den Niederlanden und Frankreich wurde dort zwar nicht beſchloſſen, aber ſicherlich davon geredet. Gerade die gewaltſame Unterdrückung des Proteſtantismus in den Niederlanden trieb die franzöſiſchen Hugenotten wieder unter die Waffen. Am 22. Auguſt 1567 zog Alba mit ſeinem Heere in Brüſſel ein, am 9. Sept. wurden Egmont, Horn und mehrere andere Häupter des niederländiſchen Adels verhaftet. Der franzöſiſche Hof hatte ſeit einiger Zeit 6000 Schweizer anwerben laſſen; man wußte nicht, gelte es, die Spanier abzuweiſen oder ſich mit ihnen zu verbinden. Das Letztere ſchien den Hugenotten das Wahrſcheinlichere; es fehlte nicht an Warnungen, Condé ſollte gefangen gehalten, Coligny enthauptet werden. Sie fühlten ſich bedroht und pflogen ernſtliche Unterhandlungen; zweimal gelang es Coligny, der die Schrecken des Bürgerkrieges noch in friſchem Andenken hatte, zur Ruhe und Mäßigung zu ermahnen, aber bald überzeugte auch er ſich, wollten ſie ſich nicht wehrlos dahinſchlachten laſſen, ſo mußten ſie angreifen. Der Plan wurde von Coligny entworfen, ſich der Perſon des Königs zu bemächtigen, um die Legitimität für ſich zu haben; es ſchien nicht allzu abenteuerlich, da er ſich in Monceaux bei Meaux mit ſchwacher Begleitung befand. Am 27. Sept. 1567 brachen die Verbündeten loß, trafen jedoch den König nicht ungewarnt, und der Bürgerkrieg, den ſie vermeiden wollten, entflammte jetzt auf's Neue. Vor den Thoren von Paris, dem das kleine Hugenottenheer die Zufuhr abſchneiden wollte, bei St. Denys, wurde eine Schlacht geſchlagen (10. Nov. 1567); wiederum war es ein halber Sieg; daß es keine Niederlage wurde, hatte man Coligny zu verdanken, der den ihm gegenüberſtehenden Flügel des feindlichen Heeres ſchlug. Nach der Schlacht wandten ſich die Proteſtanten in den Oſten, zogen die deutſchen Hülfstruppen unter Johann Caſimir an ſich und brachen dann — an Reitern allein 10000 — gegen das Innere vor. Der Hof ſah ſich genöthigt, Frieden zu ſchließen, den „kleinen Frieden zu Longjumeau", am 23. März 1568, der den Proteſtanten die ungewiſſe Sicherheit des Edikts von Amboiſe wieder gab. Coligny traf ein verwaiſtes Haus; am 3. März 1568 war ſeine Frau in Orleans geſtorben. Auch die

Ruhe dauerte nicht lange. Katharina von Medicis und die katholische Partei konnten den Ueberfall von Monceaux nicht vergessen noch verzeihen; völlige Ruhe, glaubte man, werde nur dann eintreten, wenn der Protestantismus ganz unterdrückt sey. Allmählich gewann diese Ansicht die Oberhand im Staatsrath, die anders Gesinnten, wie L'Hôpital, mußten ausscheiden. Man beschloß, die überall im Lande zerstreuten Hugenotten aufzuheben, und daß die Häupter von Coligny und Andelot gefallen wären wie die von Egmont und Horn, ist nicht zweifelhaft. Indessen waren diese auf der Hut und wurden rechtzeitig gewarnt. Condé und Coligny eilten mit Frauen und Kindern von Noyers aus (25. Aug. 1568) mitten durch Frankreich, entkamen auf wunderbare Weise den feindlichen Streifschaaren und langten (19. Sept.) wohlbehalten und von zahlreichen Zuzügen umgeben in Rochelle an. Im letzten Kriege war diese Stadt für die Protestanten gewonnen worden und blieb viele Jahre lang ihr Sammelplatz, ihre festeste Burg. Der Krieg, der nun begann, war hartnäckiger und grausamer als die beiden anderen. Bisher war der Schauplatz besonders im Norden Frankreichs gewesen, nicht zum Vortheil der Hugenotten, nun machte es die Unterwerfung der Niederlande nach dem vergeblichen Zuge Adolf's von Nassau ganz unmöglich, dort zu kriegen; im Süden und Südwesten waren die Aussichten besser. Die vortreffliche Organisation der Hugenotten machte es ihnen möglich, ehe die königliche Armee heranzog, ein bedeutendes Heer zu sammeln und eine Reihe wichtiger Plätze in Poitou und Angoumois (wie Niort, Fontenay, Angoulême, Pons) zu erobern. Der Admiral, seiner alten Würde eingedenk, half den seekundigen Bewohnern von Rochelle Caperschiffe ausrüsten, die reiche Beute heimbrachten. Odet Châtillon hatte sich nach England geflüchtet und abermals die Hülfe von Elisabeth angefleht; in Deutschland fand man am Pfalzgrafen Wolfgang Casimir von Zweibrücken einen Bundesgenossen. Ehe jedoch dieser mit seiner Armee heranrückte, hatte der Winter dem Kriege Stillstand geboten; es war nur zu einigen Scharmützeln mit Anjou's (später (Heinrich III.) Heer gekommen. Auch die Katholiken hatten ausländische Hülfe gesucht. Der Pabst Pius V. schickte Geld und Truppen, Spanien versprach beides. Am 13. März 1569 kam es zu einem Treffen bei Jarnac (Depart. Charente); die Hugenotten wurden geworfen, Condé fiel. Ein schwerer Verlust für die Protestanten noch schwerer, weil wenige Wochen darnach (am 27. Mai) Coligny seinen tapferen, muthigen Bruder Andelot zu Saintes verlor. Der Krieg wurde indeß mit Heftigkeit fortgesetzt; die beiden Prinzen Heinrich von Navarra (nachmals Heinrich IV.) und der jüngere Condé blieben bei dem Heere; den Oberbefehl führte in der That Coligny; an Feldherrntalent war er jedem seiner Gegner überlegen. Die Einheit des Commando's im protestantischen Lager trat vortheilhaft hervor gegenüber den häufigen Zwistigkeiten der katholischen Heerführer. Am 11. Juni vereinigte sich das Heer des Pfalzgrafen mit ihm, an demselben Tage starb der Pfalzgraf. Obgleich jetzt stark genug, dem Feinde in offener Feldschlacht zu begegnen, zog er doch — stets zum Frieden geneigt — Unterhandlungen vor, aber ohne Erfolg; die Erbitterung war noch zu groß, als daß man bei Hofe auf die Bedingungen der Protestanten eingegangen wäre. Am 25. Juni erfocht Coligny einen kleinen Sieg bei Rochelabeille, befreite Niort und la Charité, eroberte Lusignan, ließ sich aber gegen seine eigene, bessere Ueberzeugung durch den Kriegsrath bestimmen, Poitiers zu belagern (24. Juli bis 7. Sept.). Unverrichteter Dinge mußte er abziehen, zu derselben Zeit, als das Parlament in Paris ihn mit einigen Anderen in contumaciam zum Tode verurtheilte, sein Bild am Galgen aufhängen, sein Wappen zerschlagen ließ und auf seine Einlieferung lebendig oder todt einen Preis von 50000 Thalern setzte (er war auch in der That mehreren meuchlerischen Anfällen ausgesetzt: sein Koch suchte ihn zu vergiften und wurde dafür gehenkt), und gleichsam als sollte in jener Zeit alles Unglück über ihn hereinbrechen, so wurde er am 3. Okt. 1569 bei Montcontour (Depart. der Vienne) vollständig geschlagen. Es war die erste namhafte Niederlage, welche die Hugenotten erlitten. Coligny selbst war verwundet, aber sein Muth nicht gebrochen, seine Energie nicht gelähmt; im offenen

Felde konnte er ſich nicht halten, er beſchloß, die Vertheidigung der befeſtigten Städte erprobten Männern anzuvertrauen, ſich ſelbſt aber mit den ſold- und beutegierigen Truppen gegen den Südoſten zu wenden. Am 18. Okt. trat er ſeinen Zug oder, wie man ſagte, „ſeine große Reiſe“ an; in einem großen Bogen zog er über die Dordogne gegen die Garonne, fortwährend die Zuzüge der Seinen aufnehmend und den Krieg mit Krieg nährend. Weihnachten lagerte er vor Toulouſe und plünderte die Landgüter der Parlamentsmitglieder, welche ſich gegen die Proteſtanten immer ſo feindſelig verhalten hatten; dann wandte er ſich gegen die Pyrenäen, berührte bei Perpignan die ſpaniſche Gränze, zog der Meeresküſte entlang an Montpellier und Nimes vorbei die Rhone hinauf. In St. Etienne (Depart. Loire) befiel ihn eine tödtliche Krankheit (26. Mai 1570), das Heer raſtete mehrere Wochen dort, ein deutliches Zeichen, wie an dem Leben des geliebten Feldherrn Alles hing. Wieder hergeſtellt, drang er im Juni in Forez und Burgund ein. Bei Arnay le Duc kam es (27. Juni) zum letztenmal zum Treffen; die Proteſtanten ſiegten und Coligny's Plan ging nun dahin, über Charité auf Paris loszugehen. Da machte ein Waffenſtillſtand (10. Juli) allen weiteren Bewegungen ein Ende. Schon längſt waren die Unterhandlungen betrieben worden, bei welchen der junge Téligny, den ſich der Admiral nachher zum Schwiegerſohn erkor, beſonders thätig war. Die Katholiken hatten nach der Schlacht bei Montcontour ihren Vortheil nicht benutzt, eine koſtbare Zeit mit der Belagerung von St. Jean d'Angely verloren; La Rochelle hielt Stand; La Noue, der in der dortigen Gegend befehligte, hatte ſogar bei Luzon einen bedeutenden Sieg erfochten (Juni 1570); der Proteſtantismus war nicht zu überwältigen.

Im königlichen Rathe überwog allmählich die Partei der Politiker (Morvilliers, Franz und Damville von Montmorency), die nicht geſonnen waren, dem Pabſt, den Spaniern und Guiſen zu Gefallen ihr Frankreich länger unter dem Bürgerkriege leiden zu laſſen. Der König ſelbſt, eiferſüchtig auf den kriegeriſchen Ruhm ſeines Bruders Anjou und begierig, ſich mit Eliſabeth von Oeſterreich zu vermählen, beſchleunigte die Verhandlungen, und die Hugenotten, auch erſchöpft und der Fehde überdrüſſig, boten gern die Hand zu einem Frieden, der ihnen nicht bloß Gewiſſens-, ſondern auch Cultusfreiheit mit drei Sicherheitsſtädten gewährte (Frieden von St. Germain, Auguſt 1570). Daß der lange und oft unglückliche Krieg zu einem ſolch günſtigen Ergebniß führte, war weſentlich Coligny's Verdienſt; ſeine Tapferkeit und ſein Ausharren hat den Proteſtantismus in Frankreich damals gerettet. Es waren die ſchwerſten Jahre in Coligny's Leben geweſen; ehrenvollere und ſchönere Tage ſollten jetzt anbrechen. Wiederum erfüllte er zuerſt die ſchwierige Pflicht, die unbändigen deutſchen Miethstruppen an die Gränze zu geleiten; dann eilte er nach Rochelle zurück — ſein Stammſchloß war zerſtört worden und die Unterzeichnung des Friedens hatte das Vertrauen zum Hofe noch nicht ganz hergeſtellt. Ein eigenthümliches Gefühl weht uns an, wenn wir leſen, daß der zwar noch ganz rüſtige, aber doch ſchon bejahrte Held ſich wieder vermählte (am 25. März 1571) mit Jaqueline Gräfin von Montbel und Entremont, einer jungen, durch Geiſt, Schönheit und Frömmigkeit ausgezeichneten Dame von Savoyen. In ihrer Heimath hatte ſie von den Thaten dieſes wunderbaren Mannes gehört, Karakter und Heldenmuth deſſelben hatten ſolchen Eindruck auf ſie gemacht, daß ſie in romantiſcher Begeiſterung für ihn ihm ihre Hand antrug, „um die Marcia des neuen Cato zu werden“. Die ſtrengen Befehle des Herzogs von Savoyen, der die reiche Erbin nicht aus ſeinem Lande ziehen laſſen wollte, vermochten ihren Entſchluß nicht wankend zu machen. Am 26. Mai 1571 vermählte der glückliche Vater Coligny ſeine älteſte Tochter Louiſe mit dem ebenſo tapferen als liebenswürdigen Téligny, der mit Glück die Sache der Proteſtanten bei Hofe vertrat. Der (VII.) hugenottiſchen Generalſynode (2—11. April 1571), welche in Rochelle gehalten wurde, wohnte Coligny bei, und ſein Name ſteht mit dem von Johanna d'Albret im Protokoll. Bei Hofe hatte ſich endlich die Stimmung immer mehr von Spanien abgewandt; Frankreich ſchien ſeine Selbſtſtändigkeit wieder

gewinnen zu wollen; bedurfte es aber eines Anſchluſſes, ſo ſuchte es ſich an England und Deutſchland anzulehnen; ja Karl IX., von den Montmorency's geleitet, ſchien nicht undeutlich geneigt, von den Verwickelungen Spaniens in den Niederlanden Vortheil zu ziehen, die aufſtändiſchen Reformirten zu unterſtützen, um vielleicht einige Provinzen zu gewinnen. Ein Anlehen, welches Ludwig von Naſſau und Coligny in Florenz für die holländiſchen Proteſtanten aufnahmen, befürwortete Karl, und im Juli 1571 hatte er ſogar eine Zuſammenkunft mit Ludwig von Naſſau. Dieſe Veränderung in der auswärtigen Politik ging Hand in Hand mit einer veränderten Stellung zu den franzöſiſchen Proteſtanten; die Regierung zeigte den beſten Willen, ihren Forderungen gerecht zu werden. Zweimal, in Orange und Rouen, war noch Hugenottenblut gefloſſen, und der Hof hatte ſchnelle Genugthuung geleiſtet. Das Mißtrauen ſchwand allmählich; eine noch engere Vereinigung der beiden Parteien ſollte die Vermählung des jungen Heinrich von Navarra mit Margarethe von Valois, Karl's IX. ſchöner Schweſter, bewirken; ſie war ſchon im Januar 1571 vorgeſchlagen, aber erſt nach endloſen Verzögerungen von beiden Seiten gelang es am 11. April 1572, den Heirathscontrakt feſtzuſetzen. — Der verweigerten päbſtlichen Dispenſation entſchlug man ſich. Alles deutete darauf hin, König und Hof meinen es redlich mit den Proteſtanten; auch Coligny war davon überzeugt, und als im Sept. 1571 ein königliches Einladungsſchreiben an ihn nach Rochelle erging, ſich bei Hofe einzufinden, nahm er die Einladung an und verließ am 10. Sept. ſeinen Zufluchtsort und reiſte nach Blois. Er ging nicht dorthin — wie man ihn ſchon verläumdet hat — mit der ſtumpfen Blindheit eines Feigen, der in das aufgeſpannte Netz rennt (denn an Warnungen von den verſchiedenſten Seiten fehlte es nicht), aber auch nicht mit tollkühnem Uebermuth, ſondern mit der beſonnenen Sicherheit eines Mannes, der dem Tode ſchon oft genug in's Auge geſchaut und ihn auch nicht in den Straßen von Paris fürchtete, mit feſtem Vertrauen auf das Wort ſeines Königs, welchen er auf gutem Wege weiß und den auf demſelben zu erhalten er für ſeine höchſte bürgerliche Pflicht hält. So lange waren die Bahnen der Regierung und die ſeinigen auseinander gegangen, nun waren ſie an dem Punkte angelangt, wo er aus der widerlichen und ihm ſtets mißliebigen Stellung eines Parteihauptes herausgenommen und an den Platz geſtellt wurde, der ihm gebührte, der erſte Rath ſeines Königs zu ſeyn. Der König bedurfte eines Mannes, der in Deutſchland, England und den Niederlanden gleich geachtet war; einen ſolchen fand er nur in Coligny, deſſen ehrenfeſter Karakter Bürgſchaft bot für jeden Vertrag, auch für das oft unſichere königliche Wort, und deſſen anerkanntes Feldherrengeſchick auch die franzöſiſchen Katholiken gewann, weil ſie hofften, unter ſeinen Fahnen zum Siege geführt zu werden. Dieſer Erwartung gemäß war der Empfang, welcher dem Admiral in Blois (13. Septbr. 1571) zu Theil wurde. Er weinte Thränen der Freude, ſeinem Landesherrn als Freund gegenüber zu ſtehen. Karl IX. umarmte ihn, und er und ſeine Mutter wetteiferten mit ihren Freundlichkeitsbezeugungen gegen den ſchlichten Edelmann. Die Guiſen hatten auf ausdrücklichen Befehl des Königs den Hof verlaſſen; ihre Feindſchaft hörte aber damit nicht auf; einmal ging das Gerücht, ſie beabſichtigten einen Ueberfall gegen den Admiral, der damals in Châtillon wohnte; Coligny verſah ſich mit einer Art Leibwache und der König ſagte ihm ausdrücklich ſeinen Schutz zu (Dezember 1571). Rührend iſt die Antwort Coligny's (vom 13. Dezember 1571; Soldan II, 597 f.), worin er neben der Verſicherung ſeiner Friedensliebe und Loyalität den König bittet, ſeinen Schwiegerſohn Téligny als jungen Ehemann bald zu ſeiner Frau zurückzuſchicken; Coligny wußte, daß er durch eine ſolche Bitte die königliche Gunſt nicht verſcherzte. Sie blieb ihm auch erhalten, ja von der Zeit an, daß er bei Hofe war, war die eigentliche Leitung der Geſchäfte in ſeinen Händen, ohne daß Karl IX. nöthig hatte, eiferſüchtig auf das Anſehen ſeines Unterthanen zu ſeyn. Anders als die Guiſen, war Coligny fern von perſönlichem Ehrgeiz und Herrſchſucht, ſeine eigenen Herzenswünſche fielen zuſammen mit der Sache ſeines Glaubens und mit der Größe und der Ehre ſeines Vaterlandes. Coligny's Einfluß

zeigte ſich bald: den Beſchwerden der Hugenotten wurde abgeholfen, mit den deutſchen Proteſtanten ſollte ein Bündniß geſchloſſen werden, ebenſo mit England; die Heirath Heinrich's mit Margarethe betrieb er auf's Eifrigſte, beſonders aber war ſein Augenmerk auf die Niederlande gerichtet. Sein Lieblingsgedanke war — „das flandriſche Projekt", d. h. Frankreich ſolle den Niederländern zu Hülfe kommen; Coligny hielt einerſeits dafür, daß es viel beſſer ſey, wenn Frankreich ſeine Tapferkeit im Auslande verwerthe, als im Bürgerkriege vergeude; im gemeinſchaftlichen Kriege gegen den alten Erbfeind werden die verſchiedenen Parteien Frankreichs ſich am beſten zuſammenfinden und verſöhnen; andererſeits wäre auch den bedrängten Glaubensgenoſſen geholfen worden.— Es iſt möglich, daß er die Macht Spaniens für geſchwächter anſah, als ſie war, doch waren die bedeutendſten Provinzen bereit, ſich dem Aufſtand anzuſchließen, wenn ſie auf auswärtige Hülfe rechnen durften. Zunächſt kam ihnen dieſe nur von Freiwilligen, Ludwig von Naſſau, La Noue und Genlis drangen mit Freiſchaaren, aus Proteſtanten und Katholiken gebildet, in Flandern ein und eroberten Mons und Valenciennes. Der König hatte ſie insgeheim unterſtützt, in einem Briefe vom 29. April an Ludwig von Naſſau verſprach er, die Macht, die Gott in ſeine Hände gelegt, zur Befreiung der unterdrückten Niederlande zu gebrauchen. Offen erklärte ſich Karl nicht für die Niederlande; im Staatsrath trieb Coligny immer zum Krieg; er erhielt vom König eine bedeutende Geldſumme für Genlis, welcher eine zweite Freiſchaar ſammelte; dieſe wurde jedoch von Alba am 11. Juli vollſtändig geſchlagen, ein folgenſchweres Ereigniß. Die ſpaniſche Partei am franzöſiſchen Hofe glaubte den Aufſtand in den Niederlanden beſiegt. Katharina von Medicis fürchtete für die Ruhe des Landes, ſie ſieht im Geiſte den ſiegreichen Alba in Frankreich einbrechen; die wachſende Eiferſucht über Coligny's Einfluß auf den König, ihren Sohn, verwandelte ſich allmählich in Haß; auch Anjou haßte den Admiral von ganzem Herzen und wünſchte ſeinen Tod. Coligny blieb indeſſen ſtets noch bei ſeiner Anſicht, daß ein auswärtiger Krieg allein Frankreich vor einem inneren bewahre; von den verſchiedenſten Seiten erhielt er Nachrichten und Warnungen, man führe gegen ihn, gegen die Hugenotten etwas im Schilde, aber, ſelbſt ein Mann, der ſein Wort zu halten pflegt, traute er dem Worte ſeines Königs und war von deſſen Friedensliebe überzeugt (ſo in einem Briefe an den Rath von Rochelle vom 7. Aug. 1572); lieber wolle er hundertmal ſterben, als immerdar in Argwohn leben. Karl IX. hatte auch damals noch durchaus keine feindſelige Abſicht gegen den Admiral; ſein Geſandter Mondoucet (bei Alba) ſolle zwar den Herzog der friedfertigſten Abſichten gegen Spanien verſichern; noch mehr aber das Einverſtändniß, welches Karl mit dem Prinzen von Oranien habe, unterhalten und vor Alba möglichſt geheim halten (Briefe vom 12. Aug. 1572. MS. Bibliothèque impériale f. St. Germain H. 228/33).

Damals war das flandriſche Projekt noch nicht aufgegeben. Am 18. Auguſt war die Vermählung von Heinrich von Navarra mit Margarethe von Valois. An demſelben Tage ſchrieb Coligny an ſeine Gemahlin in Châtillon, in der nächſten Woche hoffe er ſie zu ſehen, der Feſte und der Luſtbarkeiten bei Hofe ſey er ſatt, und wenn ihn nicht die öffentlichen Angelegenheiten in Paris zurückhalten würden, hätte er ſich ſchon längſt verabſchiedet.— Es waren die letzten Zeilen, welche ſie von ſeiner Hand erhielt. Schon waren ſeine Feinde übereingekommen, ihn aus dem Wege zu räumen. Die geheimen und häufigen Unterredungen, welche Karl IX. mit Coligny hatte, ſteigerten den Argwohn von Katharine und Anjou ſo ſehr, daß ſie beſchloſſen, ſich des gefährlichen Mannes zu entledigen. An den Guiſen, welche zur Hochzeit nach Paris gekommen waren und ihre Rachegedanken nie aufgegeben hatten, fanden ſie bereitwillige Theilnehmer des Planes. Ein gewiſſer Maurevel (oder Montrevel), der ſchon einmal den auf Coligny's Kopf geſetzten Preis von 50000 Thalern verdienen wollte, aber zum Admiral keinen Zutritt gefunden und deswegen einen Herrn von Moug meuchlings erſchoſſen hatte, wurde gewonnen, noch einmal ſein Wageſtück zu wiederholen. Zwei Tage lang lauerte er in

der Straße Béthiſy auf eine günſtige Gelegenheit. Freitag den 22. Aug. um Mittag kam Coligny vom Louvre, begleitet von einem Dutzend Edelleuten, in einer Bittſchrift leſend, an dem Hauſe des Maurevel vorbei; da feuerte dieſer eine mit zwei kupfernen Kugeln geladene Flinte auf ihn ab. Eine Kugel zerſchmetterte den Zeigefinger der rechten Hand, die andere verletzte den linken Arm. Coligny deutete auf das Haus, aus welchem der Schuß gefallen war. Die Thüre wurde von ſeinen Begleitern eingeſtoßen, aber der Mörder war ſchon entflohen. Unterdeſſen hatte man den Admiral in ſeine Wohnung gebracht (das ehemalige Hotel Ponthieu, jetzt ſteht ſo ziemlich an derſelben Stelle das Café Coligny, rue de Rivoli Nro. 144) und nach dem Arzte, des Königs berühmten Wundarzte Ambroſius Paré geſchickt. Mit Heldenmuth ertrug Coligny die ſchmerzvolle Operation, deren Qualen durch die ſtumpfen Werkzeuge des Arztes noch verlängert wurden. Die Nachricht von dieſer Frevelthat durchflog Paris, überall verbreitete ſich die größte Beſtürzung. Die Thore wurden beſetzt und geſchloſſen, man fürchtete neue Gewaltthätigkeiten. An dem Bette des Kranken hatte ſich unterdeſſen die ganze Schaar ſeiner Freunde und Verwandten zuſammengefunden. Heinrich von Navarra, Condé eilten herbei, auch die Marſchälle Coſſé und Damville, traten zu ihm. Ueber die Anſtifter des Mordes äußerte Coligny die Vermuthung, es werde der Herzog von Guiſe ſeyn. Als Karl IX. im Ballhauſe die Verwundung erfuhr, warf er das Schlagnetz zornig auf den Boden und rief: „ſoll ich denn niemals Ruhe haben!“; den Proteſtanten verſprach er hoch und theuer, die Unbill zu rächen, wie wenn ſie ihm angethan wäre. Dieſe waren aber damit nicht beruhigt, ſondern beriethen ernſtlich darüber, die Stadt, ſobald es der Zuſtand des Verwundeten zulaſſe, zu verlaſſen; die meiſten, beſonders der Vidame von Chartres, riethen dringend, aber Téligny und Briquemault, die beide Opfer der Bartholomäusnacht wurden, von des Königs freundlicher Geſinnung überzeugt, widerſprachen und ſtellten vor, wie beleidigend für den König ein derartiger Aufbruch wäre; auch Coligny wollte in Paris bleiben. Mit Todesgedanken ſich tragend, hatte er den König um eine Audienz gebeten; er kam Freitag Mittags 2 Uhr, begleitet von ſeiner Mutter und von Anjou, denn dieſe hüteten ſich wohl, Karl IX. unter dem überwältigenden Einfluß Coligny's zu laſſen. Auf das Freundlichſte unterredete ſich der König mit dem Admiral, wollte die Kugel ſehen, die man aus dem Arme gezogen, fragte nach dem Blutverluſt u. ſ. w., hauptſächlich aber bezog ſich die Unterhaltung auf die Lage der Hugenotten und des Staats. Coligny betheuerte ſeine Ergebenheit bis in den Tod, bat um die Wahrung des Friedensedikts, legte dem König noch einmal den flandriſchen Krieg an's Herz und bat zuletzt um eine geheime Unterredung mit dem König allein. Sie wurde ihm zugeſtanden, zum großen Schrecken für Katharina, denn beim Nachhauſegehen erklärte der König nach langem Drängen, der Admiral habe ihm, wie es ſich für einen treuen Diener vor dem Tode gezieme, gewarnt, die Staatsgewalt nicht in andere Hände kommen zu laſſen; wer darunter verſtanden ſey, darüber konnten ſie nicht im Ungewiſſen ſeyn. Katharina war dadurch in ihrem Entſchluß beſtärkt worden. Eine Gewaltthat, wie die Ermordung der Hugenotten, war als letztes Rettungsmittel immer vor ihren Augen geſtanden, jetzt war es Zeit, dieß auszuführen; das ganze Verbrechen ſchien ihr wünſchenswerther und weniger gefährlich als das halbe. Ob ſie ſich mit Coligny's Blut allein begnügt hätte, wenn Maurevel's Kugel ihr Ziel beſſer getroffen, läßt ſich nicht entſcheiden, nun da er lebte, ja der Beſſerung zuging und immer noch das Vertrauen des Königs beſaß, mußte er und ſeine Anhänger ſterben. Die Schwierigkeit war, den König für das Unternehmen zu gewinnen. Nach dem Zeugniß von Heinrich III. (in discours du roi Henry III. sur les causes de la St. Barthélmy, Collect. Petitot Vol. 44. p. 496 sqq.) gelang es ihr dadurch, daß ſie mit Anjou, Gonzaga, Tavannes, Birago und Anderen dem König vorſtellte, Coligny laſſe in Deutſchland Truppen werben, beabſichtige eine neue Erhebung, die nicht bloß der Königin und dem Katholicismus, ſondern der königlichen Macht ſelbſt höchſt verderblich

seyn würde. Noch sey es an der Zeit, Alles zu vereiteln, da man fast alle Hugenotten in Paris habe. Lange wollte der König darauf nicht eingehen, und selbst als er von den großen Gefahren, die ihm von den Hugenotten drohen sollten, überzeugt war, wollte er das Leben seines Lieblings La Rochefoucauld und des Admirals „seines Vaters" geschont wissen. Die Hinweisung auf die Treulosigkeit des Admirals, hinter seinem Rücken solche Plane auszuhecken, brachte den schwachen, reizbaren König dazu, auch in ihren Tod zu willigen. Dieser Blutrath war Samstag den 23. Aug. im Garten der Tuilerien und im Cabinet des Königs gehalten worden. An demselben Abend traf man die einzelnen Anordnungen zur Ausführung des entsetzlichen Planes; Truppen wurden zusammengezogen, die Straßen gesperrt, Erkennungszeichen verabredet u. s. w. Der Admiral hatte den Samstag in der Besserung zugebracht; eine Schutzwache von 50 Mann unter dem Befehl des Capitän Cosseins, den Guisen ergeben, hatte sein Haus umgeben. Bis Mitternacht blieb Téligny am Bette seines Schwiegervaters, dann zog er sich in sein Haus zurück, beim Admiral blieb nur eine Wache von fünf Schweizern, Paré und sein Hausgeistlicher Merlin, sein Stallmeister Yolet und die Edelleute Cornaton und Labonne, mit einigen wenigen Dienern. Morgens zwischen 1 und 2 Uhr (Sonntag den 24. Aug.) nahte sich die lärmende Schaar der Mörder; es war beschlossen, zuerst den Admiral zu tödten und dann erst das Zeichen zum allgemeinen Blutbad zu geben. Der junge Herzog von Guise hatte das ihm angenehme Geschäft übernommen, seinen Todfeind zu ermorden. Die Thüren wurden gesprengt, die Wachen niedergestochen und erschossen. Beim ersten Lärmen ließ sich Coligny aus dem Bett heben — sein verwundeter Zustand gestattete ihm nicht, selbst aufzustehen — und er sagte zu Merlin: „Herr Pfarrer, sprechen Sie das Gebet; ich befehle meine Seele dem Heiland." Paré fragte einen hereinstürzenden Diener, was es gäbe? „Gott ruft uns zu sich", antwortete dieser. „Schon lange", entgegnete Coligny, „bin ich bereit zu sterben, aber Ihr Anderen, rettet Euch, mein Leben könnt Ihr nicht schützen." Sie folgten seinem Befehl, und die Meisten retteten sich; nur sein deutscher Dollmetscher (Nikolaus Muß) blieb bei ihm. Die Mörder drangen in das Zimmer und fanden den Admiral, stehend im Nachtkleide. Besme (oder Böhme, ein Deutscher aus Leonberg in Württemberg) rief ihm zu: „Nicht wahr, Du bist der Admiral!" „Ja", antwortete Coligny ruhig und mit Würde, „aber Du, junger Mann, solltest Achtung haben vor meinem Alter und meinem hülflosen Zustande: doch wirst Du mein Leben nicht abkürzen." Mit einem schrecklichen Fluche stieß Besme ihm sein Schwert in die Brust, die Anderen (die Geschichte hat ihre Namen aufbewahrt: Sarlabous, Cosseins, Martin Koch u. s. w.) stießen und schlugen ihn, daß Coligny, zum Tode getroffen, zu Boden sank. Guise, der vor dem Hause gewartet, rief hinauf: „Besme, bist Du fertig?" „Ja, Herr", war die Antwort. „Der Ritter von Angoulême will es nicht glauben, bis er es mit eigenen Augen gesehen; wirf ihn zum Fenster herab." Besmes und Sarlabous faßten den Körper, in welchem noch schwache Reste des Lebens waren, und stürzten ihn hinab. Das Gesicht war durch Blut entstellt; Guise wischte das Blut ab und rief frohlockend: „ja, er ist es"; er stieß mit dem Fuße den todten Mann, „den alle Mörder Frankreichs so sehr gefürchtet hatten, so lange er lebte." Ein Italiener, Petrucci, schnitt ihm den Kopf ab und brachte ihn in den Louvre*). Der Leichnam wurde verstümmelt, durch die Straßen von Paris gezogen und endlich am Galgen von Montfaucon an den Beinen aufgehenkt. Als Karl IX. nach einigen Tagen mit dem Hofe die entstellten Ueberreste des Helden sah, soll er die Worte des Vitellius wiederholt haben: „der Leichnam eines Feindes riecht immer gut." Der Marschall Montmorency ließ sie in einer Nacht vom Galgen wegnehmen und in Chantilly beisetzen, bis Franz von Coligny

*) Der Kopf soll nach Rom geschickt worden seyn; ob er indeß dort anlangte, ist ungewiß; ein königliches Schreiben gebot dem Statthalter von Lyon, Mandelot, den Menschen, der dieß thun sollte, anzuhalten. Mandelot schrieb (5. Sept.) zurück, es sey Niemand durch Lyon gereist, als ein Stallmeister von Guise, der indeß schon abgereist war, ehe der königl. Befehl ankam.

ſie nach Châtillon brachte *). Wie gegen den Körper, ſo wüthete man auch gegen den Namen des Ermordeten. Am 26. Auguſt begab ſich der König in das Parlament, klagte den Admiral des ſchändlichſten Undanks an; eine Verſchwörung gegen das Leben des Königs, ja gegen das ganze königliche Haus ſey von ihm angezettelt worden, und um dieſer zu begegnen, habe er die Ermordung der Hugenotten befohlen; nun verordnete er die Unterſuchung gegen den Admiral und ſeine Mitſchuldigen wegen Hochverraths. — Man hatte ſich ſogleich der Papiere Coligny's und Téligny's bemächtigt, aber nicht das Mindeſte, was ein ſolches Mährchen glaubwürdig machen konnte, gefunden; indeſſen faßte doch das gefügige Parlament am 27. Oktober 1572 den ſchmachvollen Beſchluß: Coligny ſey des Hochverraths für ſchuldig zu erkennen, ſein Leichnam ſoll gehenkt werden (man henkte ſtatt deſſen eine Strohpuppe), ſein Wappen zerſchlagen, ſeine Nachkommen für ewige Zeiten für unehrlich erklärt werden, ſein Schloß zerſtört und ein bleibendes Erinnerungsfeſt zum Andenken an den großen Tag gefeiert werden. Durch Beſchluß vom 10. Juni 1599 wurde dieſes Urtheil vollſtändig aufgehoben und caſſirt. — Im Vatikan ließ Gregor XIII. außer feierlichem Tedeum in drei Freskogemälden von Vaſari die Verwundung des Admirals, den Blutrath und die Niedermetzelung verewigen; die Gemälde ſind noch da, die Unterſchriften jedoch ſeit der franzöſiſchen Occupation übertüncht. — In Coligny's Nachlaß fand man ein ſorgfältig geſchriebenes Tagebuch, ferner eine Geſchichte der Bürgerkriege und mehrere ſtaatsrechtliche Abhandlungen; ſie wurden in's Feuer geworfen, ein unerſetzlicher Verluſt für die Geſchichte jener Zeit. Briefe von ihm finden ſich beinahe in allen Archiven und Bibliotheken. Das Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français hat mehrere veröffentlicht. Eine vollſtändige Sammlung ſeiner Correſpondenz hat Hr. Ch. Read, Herausgeber des genannten Bulletin und Felix Bourquelot, Herausgeber der Memoiren Claude Haton's, verſprochen. Zu ſeinen Lebzeiten ſind die zwei Memoiren in Betreff Poltrot's (ſ. S. 336) gedruckt worden. Von der Belagerung von St. Quentin hat er eine eigenhändige Darſtellung hinterlaſſen, ein Muſter klarer Schreibart; ſein Styl iſt ſo durchſichtig, feſt und ſicher, wie es ſeine (dem Unterzeichneten wohlbekannte) Handſchrift iſt; ſie iſt zuerſt gedruckt bei Lannel, Paris 1623. 4°, findet ſich in den Preuves de l'histoire de la maison de Coligny. Paris 1663. Fol., ebenſo in der Collect. Petitot I Serie. T. 32. Michaud. Band VIII.

Es iſt ſchwer, von einem Manne wie Coligny zu ſcheiden, noch ſchwerer, ſein Leben darzuſtellen, ohne in Gefahr zu gerathen, einen Panegyrikus zu ſchreiben; denn dieſe wunderbare Vereinigung von Chriſtenthum, Patriotismus und Heldenmuth findet ſich noch bei einem nicht gekrönten Haupte, dem freilich das Geſchick einen weniger tragiſchen Tod hat zu Theil werden laſſen, bei Waſhington; ein Unterſchied möchte ſich allein herausſtellen: bei Coligny überwog der Glaube über das Vaterland, bei Waſhington mochte das Entgegengeſetzte der Fall ſeyn.

Es bleibt noch übrig, einen kurzen Blick auf Coligny's Familie zu werfen. Von ſeiner erſten Frau, Charlotte de Laval, hatte er 6 Söhne und 2 Töchter. Drei Söhne ſtarben frühe; der vierte, Franz, geb. 28. April 1557, entrann mit ſeinem Bruder Odet (geb. 26. Dez. 1560) den Nachſtellungen bei der Bartholomäusnacht, flüchtete in die Schweiz und kehrte erſt 1575 wieder nach Frankreich zurück; er war in Tapferkeit und Heldenſinn der würdige Nachfolger ſeines Vaters und ſtarb als Mitglied des Geheimen Raths und Admiral am 8. Okt. 1591. Der jüngſte Sohn, Karl, geb. 10. Dez. 1564, machte allein ſeinem Vater Unehre; er war nach der Bartholomäusnacht in die Hände der Katholiken gefallen und drei Jahre in einem Kloſter eingeſperrt geweſen; im Jahre 1591 trat er zum Katholicismus über. — Von den 2 Töchtern Coligny's ſtarb die eine, Rénée, ſehr früh, die andere, Louiſe, geb. 28. Sept. 1555, heirathete zuerſt Té-

*) Die France protest. berichtet, daß die wenigen irdiſchen Ueberreſte Coligny's nach mancherlei Schickſalen in einer bleiernen Kiſte den 7. Sept. 1851 in ein Stück Mauer des zerſtörten Stammſchloſſes Châtillon eingemauert worden ſeyen.

ligny (s. S. 339), verlor aber ihren Gemahl in derselben Nacht, welche ihr den Vater raubte. Sie verehelichte sich im J. 1583 mit Wilhelm von Oranien und hatte abermals das Unglück, ihren Gemahl durch Mörderhand umkommen zu sehen (10. Juli 1584). Das preußische, französische (Graf von Paris) und englische Königshaus leitet seine Abstammung auf sie zurück. — Tragisch ist auch das Schicksal der zweiten Gemahlin Coligny's, Jaqueline d'Entremont; einige Zeit wurde sie in Frankreich gefangen gehalten, dann nach Savoyen entlassen, dort aber von dem habsüchtigen Herzog eingesperrt; ihre und Coligny's Tochter, Beatrice, geb. 21. Dez. 1572, wurde ihr genommen und in der katholischen Confession erzogen; sie selbst blieb trotz aller fürstlichen Fürsprache im Kerker bis zu ihrem Tode (Dezbr. 1599); sie starb auch als Katholikin, ihr und ihres Hauses Jammer hatte ihren Glaubensmuth gebrochen.

Coligny's Leben ist zuerst beschrieben von Jean de Serres oder Serranus unter dem Titel: Gasparis Colinii Castellionis, magni quondam Franciae Amiralii vita, 1575, anonym ohne Druckort. In's Französische übersetzt von Jean Hotman. Leyden 1643. 12°. Vie de Coligny par Dassdorf (bei Polenz II, 491 angeführt), ist wohl dasselbe Werk. — Weitere Quellen: du Bouchot, Preuves de la maison de Coligny. Paris 1662. Ueber die Bartholomäusnacht sehr wichtig: Memoires de l'Estat de France. Middelburg 1576 (von Simon Goulard). Außer Ranke, Geschichte Frankreichs im 16. und 17. Jahrhundert; Baum, Leben Beza's; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, 3 Bände — ist das Hauptwerk über jene Zeit: Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karl's IX. Bd. I. u. II. Leipzig 1855. — Ein sehr anziehend und frisch geschriebenes Lebensbild von Coligny hat E. Stähelin in den protestant. Monatsblättern von Gelzer, 1858, Bd. 11 u. 12. gegeben. Ausführlicher ist es neuerdings bearbeitet worden von A. Meylan, Vie de Gaspard de Coligny. Paris 1862. **Theodor Schott.**

Compiegne, Synoden daselbst (Conventus Compendienses; concilium Compendiense). Die Synoden, die in Compiegne gehalten worden sind, begannen zuerst nach der Mitte des achten und endigten gegen die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts; in der Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse und Zustände ist etwa nur eine Synode von besonderer Wichtigkeit gewesen, die übrigen sind ohne bemerkbaren Einfluß geblieben und mehrere dürfen mehr als Reichsversammlungen, weniger als kirchliche Synoden gelten. Schon der Reichstag, welchen Pipin der Kleine im Jahre 757 zu Compiegne hielt, wird unter die Synoden gesetzt, weil hier das Privilegium des Erzbischofs Chrodegang von den versammelten Bischöfen bestätigt und unterzeichnet wurde; Joan. Dominic, Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. T. XII. Florent. 1766. Pag. 653 sq. Ob dann die wenigen Kirchengesetze, welche unter Karl dem Großen im Jahre 775 als Capitulare erlassen wurden und sich theils auf das Kirchenregiment, theils auf die kirchlichen Einkünfte, theils auf die Klosterzucht bezogen, in einer Synode zu Compiegne aufgestellt worden sind, ist sehr zweifelhaft, weil in der Nachricht über das Capitulare überhaupt nur von einem synodalis conventus die Rede ist, s. Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. (ed. Joann. Harduinus). T. III. Par. 1714. Pag. 2056. Irrig wird angegeben, daß König Ludwig im J. 816 eine Synode zu Compiegne habe halten lassen, und eine im J. 823 daselbst gehaltene Synode, auf welcher sich Bischöfe gegen die von Laien ausgeübten Usurpationen kirchlicher Sachen aussprachen, ist in der That als ein Reichstag anzusehen; Mansi l. c. T. XIV. Venet. 1769. Pag. 410.

Anders verhält es sich mit der im Jahre 833 zu Compiegne gehaltenen Synode; sie ist es, die in der Geschichte der kirchlichen Entwickelung allerdings von Bedeutung gewesen ist. Im Jahre 829 hatte nämlich ein Concil zu Paris in einem Schreiben an die Kaiser Ludwig und Lothar mit Berufung auf eine angeblich schon vom Kaiser Constantin gegebene Erklärung den Satz ausgesprochen, daß die Bischöfe die Richter der Könige seyen, daß aber die Bischöfe selbst von Menschen nicht gerichtet werden

konnten. Dieser Satz fand nun zuerst auf der oben erwähnten Synode zu Compiegne faktische Anwendung, indem die Söhne Ludwig's ihren Vater durch die Bischöfe zu einer öffentlichen Buße verurtheilen und dadurch zur Regierung für unfähig erklären ließen; s. Harduin l. c. T. IV. Par. 1714. Pag. 1378; Mansi l. c. T. XIV. Pag. 647.

Eine neue Versammlung zu Compiegne im Jahre 877 kann nur als ein Reichstag gelten, eine andere Synode im J. 1085 bestätigte nur die Exemtion zweier Klöster (s. Harduin l. c. T. VI. 1. Par. 1714. Pag. 1615; Mansi l. c. T. XX. Venet. 1775. Pag. 610), während die Synode im J. 1095 einen Adeligen, Hugo de Iniaco, mit dem Banne belegte (Mansi l. c. T. XX. Pag. 922), die Synode im J. 1236 verschiedene Verordnungen aufstellte, die nur auf die Sicherstellung kirchlicher Freiheiten abzielten, und die Synode im J. 1270 Erklärungen gegen den unrechtmäßigen Besitz kirchlicher Pfründen gab, der als Kirchenraub galt (s. Harduin l. c. T. VII. Par. 1714. Pag. 654; Mansi l. c. T. XXIV. Venet. 1782. Pag. 13).

Die im Jahre 1277 zu Compiegne gehaltene Synode erließ eine Erklärung in Betreff der Domherren (Harduin l. c. Pag. 751; Mansi l. c. Pag. 183), wichtiger war die Synode vom Jahre 1301 insofern, als dieselbe einige wenige Bestimmungen in Betreff der geistlichen Gerichtsbarkeit aufstellte (Harduin l. c. Pag. 1247; Mansi l. c. T. XXV. Venet. 1782. Pag. 87). Die letzte Synode zu Compiegne im Jahre 1304 erließ nur einige Bestimmungen zur Aufrechthaltung der Kirchendisciplin (s. Harduin l. c. Pag. 1263; Mansi l. c. Pag. 117). Neudecker.

Concursus divinus. Drückt der Begriff der conservatio die Beziehung Gottes, der höchsten absoluten Ursache und Kraft, zu den Creaturen und creatürlichen Kräften hinsichtlich ihres fortwährenden Seyns und Bestehens aus, so bezeichnet der Begriff des concursus die Beziehung Gottes zu den endlichen Wesen und Agentien hinsichtlich ihrer lebendigen Bewegung und Wirksamkeit. Das religiöse Bewußtseyn weiß sich auch in jedem Momente seines eigenen Wirkens, während es eben seine eigene That in diesem erkennt, doch zugleich durchweg von Gott abhängig und steht nicht minder in allen Wirkungen und Produkten der objektiven Welt, in welcher es steht, zugleich das Ergebniß göttlichen Wollens, göttlicher Fügung, Ursächlichkeit und Kraft. Unbefangen spricht die heilige Schrift Beides neben einander aus: einmal, daß z. B. die Erde sich selbst mit Gras und Kraut bekleide, die Thiere und Menschen sich selbst mehren u. s. w., dann wieder daß Gott es thue, daß Gottes eigene Hände mich gemacht haben mit Allem, was ich um und um bin u. s. w. (Hiob 10, 8), — einmal, daß wir Menschen nach den eigenen Regungen unseres Herzens wirksam seyen, dann wieder, daß wir, wie wir in Gott sind, so auch in ihm uns bewegen (Apgesch. 17, 28). Wie aber das Verhältniß von Beidem, von der Causalität Gottes im Creatürlichen und von der eigenen Causalität des Creatürlichen, näher zu bestimmen sey, ist Sache wissenschaftlicher Reflexion und Spekulation. Auf die Versuche, es zu bestimmen, haben auch bei den Dogmatikern immer philosophische Voraussetzungen und Gesammtanschauungen theils unmittelbar, theils mehr nur mittelbar eingewirkt. Fest ausgeprägte Theorieen darüber zeigt schon die Scholastik. Zur Herrschaft in der Dogmatik einer Kirche ist eine solche bestimmte Theorie nur bei den Protestanten einmal gelangt, nämlich auf dem Höhepunkte der Entwickelung ihrer sogenannten altorthodoxen Dogmatik, und auch hier nur für eine kurze Periode.

Wir finden die hauptsächlichsten verschiedenen Auffassungen jenes Verhältnisses, welche auf christlichem Standpunkte sich erhoben haben und erheben können, schon in der Scholastik vertreten (vgl. auch Encykl. Bd. XVII. S. 414), und zwar diejenige, welche dann sowohl in der ferneren und auch nachreformatorischen katholischen Scholastik den Vorrang behauptet, als insbesondere in jenen protestantischen Systemen die Herrschaft erlangt hat, vornehmlich durch Thomas von Aquino (vgl. auch Encykl. Bd. XVI. S. 65). Er lehrt (Sum. I. Quaest. 105. Art. 6): Deus operatur in omni operante, vgl. Jes. 26, 12. Joh. 10, 8. Gott wirkt so nicht bloß sofern er finis von Allem ist, sofern er das der Reihe der Agentien vorausgesetzte primum movens ist, sofern er conservat

formas et virtutes rerum, ſondern auch ſofern er formas et virtutes rerum ad agendum applicat. Das hängt bei Thomas mit ſeiner Grundauffaſſung des Seyns zuſammen: indem Gott die Urſache des univerſalen Seyns iſt, welches das Innerſte für alle Dinge iſt, ſo folgt quod Deus in omnibus intime operetur. Er hatte ſchon mit der Einwendung zu kämpfen, daß dann, ſofern man doch auch dem creatürlichen Agens eine Wirkſamkeit beilege, etwas Ueberflüſſiges ſich ergebe. Und zwar hatte er (gegen arabiſche Theologen) diejenige Folgerung hieraus zu bekämpfen, daß man demnach, da Gott Alles wirke, eben gar keine Wirkſamkeit einer creatürlichen Kraft anzunehmen habe, — daß Gott allein unmittelbar Alles wirke, — daß z. B. nicht das Feuer ſondern Gott im Feuer erwärme. Er entgegnet, daß mit dieſer Aufhebung der Ordnung der endlichen Cauſalitäten der Macht des Schöpfers ſelbſt Eintrag geſchehe, aus deſſen Kraft eben die Kraft des Wirkens in dem von ihm Geſetzten ſtamme, und daß die Geſchöpfe ſelbſt, die eben um ihrer Wirkung wegen da ſeyen, vergebens da zu ſeyn ſcheinen würden. Gegen Thomas trug von nominaliſtiſch deiſtiſchem Standpunkt aus Durandus de St. Porc. die Auffaſſung vor, daß Gott zu dem, was durch die endlichen oder Mittel-Urſachen geſchehe, nicht unmittelbar mitzuwirken brauche, ſondern nur mittelbar, nämlich conservando naturam et virtutem causae secundae (vergl. die Stelle bei Münſcher, Dogmengeſch., von Cölln II, 1, 71). Dagegen findet ſich als dritte Theorie jene ſchon von Thomas bekämpfte, bei G. Biel wieder, — bei ihm nicht etwa vermöge der ihr urſprünglich zu Grunde liegenden pantheiſtiſchen Neigung, wohl aber vermöge eines, die Bedeutung des immanenten Nexus der endlichen Dinge ſelbſt verläugnenden nominaliſtiſchen Räſonnements: es wirken nicht die Creaturen ſondern nur Gott ſelbſt mit Anſchluß an ihr Vorhandenſeyn (vergl. Biel in IV. libr. sentent. Qu. 1: patet quod unam rem causare aliam nihil aliud est nisi ad praesentiam unius rei aliam rem produci vel esse). — Was das Verhältniß jener göttlichen Wirkſamkeit zu den menſchlichen Willensakten anbelangt, ſo ſagt Thomas (a. a. O. Art. 4) auch vom creatürlichen Willen aus, Gott könne ihn bewegen, ohne daß er im Intereſſe der Selbſtbeſtimmung dieſes Willens ſolche Reſtriktionen, wie nachher im Gegenſatz gegen den Determinismus die lutheriſchen Dogmatiker gemeinſam mit katholiſchen Theologen, beifügen zu müſſen glaubten; es genügt ihm, daß die Willensbewegung doch deswegen, weil ſie aus einem im Subjekt liegenden Princip hervorgehe, eine freiwillige bleibe, auch wenn dieſes Princip ſelbſt von einem außer dem Subjekt ſtehenden Principe bewegt werde. Daneben legt er dem Menſchen nicht bloß (Prima Sec. Qu. 13) eine Wahlfreiheit bei (bei welcher freilich Gott immer noch in letzter Inſtanz als das auch die Willenstriebe und Entſcheidungen beſtimmende Princip gedacht werden kann), ſondern er will auch ausdrücklich die Cauſirung der menſchlichen Sünden dadurch von Gott fern halten, daß er ſagt, Gott unterlaſſe nur hin und wieder vermöge ſeiner Weisheit und Gerechtigkeit, einem die Hilfe zum Nichtſündigen zu gewähren, und Gott ſey, während er die Urſache eines Aktes ſey, doch nicht die Urſache des den Akt begleitenden defectus oder der Sünde (ib. Qu. 79. Art. 1. 2). Es fragt ſich aber, ob bei dieſer Betrachtung die Sünde überhaupt noch ihren poſitiven Karakter behält.

Bei den Reformatoren verband ſich mit dem Bewußtſeyn, daß aus dem Sündenelend nur durch das Wirken der reinen, freien Gnade Gottes Rettung möglich ſey, von Anfang an zugleich das innigſte Bewußtſeyn der allgemeinen Abhängigkeit der Geſchöpfe überhaupt von ihrem Schöpfer und der lebendigſten Beziehung ihres Schöpfers auf ſie. Und da ſcheint nun zunächſt auch für Luther alle eigene Bewegung der vernunftloſen und der vernünftigen Geſchöpfe ganz in dem Wirken des allwaltenden Gottes durch ſie und in ihnen unterzugehen, während allerdings für die einzelnen Geſchöpfe eigenthümliche Kräfte feſtgehalten werden, die nun aber eben Gott fortwährend in Bewegung ſetze: Deus omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa — necessario sequuntur, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae (De servo arb., Op. Jen. III, 223).

Eben jenes Bewußtſeyn prägt ſich ſodann auch in den Darſtellungen der alten lutheriſchen Dogmatiker aus. Aber auf der andern Seite läßt nun dieſe ihr Widerſtreben gegen den Prädeſtinatianismus und gegen die Zurückführung des Böſen auf Gott von vorn herein in ihrer Betrachtung des Verhältniſſes des göttlichen Wirkens zu dem der vernünftigen und auch ſchon der vernunftloſen Geſchöpfe nach ſolchen Beſtimmungen ſuchen, durch welche dieſen eine wirkliche Selbſtſtändigkeit gewahrt werde. Hiebei mußte dann neben der Macht Gottes mehr auch ſeine, zu dieſen Geſchöpfen ſich herablaſſende Güte und Liebe an's Licht treten, obwohl man nicht ſagen kann, daß die Dogmatiker ſelbſt gefliſſentlich die Bedeutung, welche dieſe Seite der Sache hat, betonten. — Noch keine genaueren Diſtinktionen gibt über den concursus im Allgemeinen J. Gerhard (Loc. VII. cap. 7—8); nur auf die Frage über das Verhältniß Gottes zu böſen Akten der Geſchöpfe geht er näher ein. Dann aber wird über unſern Gegenſtand ein Syſtem ſcharf formulirter metaphyſiſcher Ausſagen von Calov (Syst. loc., Tom. III. De provid. Cap. 2), Quenſtedt (Theol. did. pol. Cap. 13), Hollaz (Exam. theol. part. I. Cap. 6. Qu. 14. 16 sq.) u. A. vorgetragen. In materieller Beziehung ſtimmen dieſe ganz unter ſich zuſammen; was das Formelle betrifft, ſo wird der „concursus" oder die „cooperatio" ſeit Quenſtedt zwiſchen der conservatio und der gubernatio, in welche bisher die göttliche Providenz zerlegt worden war, eigens als zweites Moment der Providenz abgehandelt. Uebrigens iſt ihre Theorie keineswegs auf dem proteſtantiſchen Boden für ſich erwachſen; ſie greifen zurück auf Thomas und ſchließen ſich zugleich an Leiſtungen der jüngſten philoſophiſch-theologiſchen, ſcholaſtiſch gearteten katholiſchen Wiſſenſchaft an: noch viel weitläufiger und zum Theil auch noch ſchärfer als ſie hatte den Gegenſtand Suarez behandelt, welchen auch Quenſtedt citirt (Suar. disputat. metaphys. XXII. Pag. 1. 2, im 22. Bd. ſeiner Werke; vergl. über ihn und ſeinen Einfluß auf die prot. Theologen: Gaß, Geſch. d. prot. Dogm. 1, 185 f.). — Während Gerhard nur davon geredet hatte, daß Gott ſeinen Geſchöpfen die Kraft des natürlichen und freien Wirkens erhalte und ſie im Wirken unterſtütze, führen nun dieſe Späteren aus: Gott influire auch unmittelbar auf jede einzelne Handlung und Wirkung des Geſchöpfes, ſo daß das Gewirkte zugleich ganz von Gott und vom Geſchöpfe hervorgebracht ſey. So ſey der Mittelweg zwiſchen jener Anſicht des Durandus und jener des Biel einzuhalten. Dabei fällt mit dieſem concursus der Sache nach die göttliche Allgegenwart zuſammen, nämlich die praesentia operosa nach dem Sinne der heiligen Schrift, — nicht bloß die operatio oder die immediatio virtutis der Scholaſtiker, ſondern auch die immediatio suppositi oder die adessentia ad creaturam substantialis, illocalis, incircumscriptibilis (vergl. zu dieſen Begriffen Tweſten, Vorleſungen über die Dogm. II, 1. S. 159). Und zwar ſchließe ſich Gott mit dieſer ſeiner Mitwirkſamkeit hingebend an die Individualität des einzelnen Geſchöpfes, des mit Nothwendigkeit wirkenden und des freien, an, — zu der Capacität und dem Bedürfniß eines jeden ſich herablaſſend, — den freien Weſen in ſtaunenswerther Langmuth ſeinen concursus et influxus zu freiem Gebrauche überlaſſend (Quenst. pag. 545 cfr. 550). Weiter aber wird jetzt — abweichend auch von Thomas (vgl. deſſen Prim. Sec. Qu 109 Art. 1, wogegen Calov a. a. O.) — erklärt: der göttliche Akt ſchließe nicht etwa auch eine praevia motio des Geſchöpfes in ſich, ſondern concurrire nur mit der Wirkſamkeit des ſelbſt zum Wirken ſich beſtimmenden Geſchöpfes; die causa secunda ſey nicht etwa als ſolche auch instrumentaria, die nicht wirken könnte ohne erſt, wie ein Beil durch die Hand des Zimmermanns, durch die causa prima bewegt zu werden; bisweilen allerdings bewege Gott auch ſpeciell die einzelnen Agentien, neige die Herzen der Fürſten u. ſ. w.; aber er thue dies keineswegs immer, und dieß ſey nicht der concursus. Die Dogmatiker haben hiebei, wie wir ſehen, ſchon das den vernünftigen, freien Geſchöpfen eigene Wirken im Auge. Dieſe, ſagen ſie, gebrauchen oder mißbrauchen dann den göttlichen concursus. Sofern aber doch für Gott ſein eigener Wille der Willensbeſtimmung des Menſchen, welcher er mit ſeinem Concurſe dient, vorangehen muß, nimmt Hollaz das

Vorherwiſſen Gottes zu Hilfe: Deus sic decrevit voluntati illi cooperari quando et quoties praevisa est se dispositura ad effectum aliquem. Was endlich das Verhältniß Gottes zu gottwidrigen ſündhaften Akten der Geſchöpfe anbelangt, ſo hatte für dieſe Melanchthon (Loci, Corp. Ref. XXI, 657) nur ein sustentari, nicht ein wirkliches adjuvari der causa secunda durch die causa prima zugegeben; ähnlich hatte Gerhard hiefür ein concurrere sustentando naturam gelehrt. Weiter aber kommt ſchon Gerhard mit Anſchluß an Thomas und ſodann vollends die nachfolgende, den concursus in ein unmittelbares Mitwirken ſetzende Dogmatik auf jene Unterſcheidung zwiſchen der actio und dem vitium et defectus in actione zurück; ſie ſtellt die Formel auf: Gott concurrire nur ad effectum, nicht ad defectum, oder nur ad materiale, nicht ad formale. — Inſoweit ſtimmt das Syſtem der lutheriſchen Dogmatiker mit Theorieen von Katholiken im Weſentlichen überein. Wir finden ſo bei Jenen auch nicht bloß einen Molina und Suarez, ſondern ſogar einen Bellarmin citirt. In Betreff jenes Concurſes bei freien Handlungen beſtimmte Suarez noch genauer: der menſchliche Wille komme doch dem göttlichen nicht zuvor, indem vielmehr jenem für jeden Akt ſchon ein concursus von Seiten Gottes müſſe dargeboten ſeyn; frei aber ſey er, indem ihm ein concursus nicht bloß zu Einem, ſondern zu mehreren Akten zugleich, zwiſchen welchen er ſich entſcheiden könne, von Seiten Gottes dargeboten werde. Die ſpecifiſch proteſtantiſche Lehre tritt erſt ein bei der Frage, wie weit der menſchliche Wille — nicht durch die Macht des concurrirenden Gottes, wohl aber durch die eigene, ſeit Adam's Fall ſich fortpflanzende Sündhaftigkeit gebunden ſey. Um dieſes Gebundenſeyns willen wird dann, damit der Menſch aus der Sünde ſich wieder zu Gott erheben könne, allerdings eine nicht bloß concurrirende, ſondern zuvorkommende, den Willen bewegende göttliche Thätigkeit nothwendig gefunden, — die übernatürliche Gnadenwirkſamkeit des heil. Geiſtes. Erſt nachdem durch dieſe der Menſch ſittlich umgeſtaltet iſt, ſoll endlich auch eine „cooperatio" der Gnade mit ſeinem eigenen neuen Willen und ſeinen neuen Kräften erfolgen: dieſe cooperatio iſt aber von der allgemeinen cooperatio Gottes mit den natürlichen Agentien nach Inhalt und Form ſehr wohl zu unterſcheiden.

In der reformirten Dogmatik (wo der concursus von Einigen auch als eigenes Hauptſtück neben der conserv. und gubern. behandelt, von den Anderen aber unter jene oder dieſe ſubſumirt worden iſt, vgl. Heppe, Dogm. der evang.-reform. Kirche S. 190) wird nun der concursus ausdrücklich nicht bloß als simultaneus, ſondern auch als praevius aufgefaßt: quia non causa secunda in primam, quae nunquam in potentia est, sed prima in secundam, praedeterminando eam ad operandum, influit (J. H. Heidegger Medulla theol., Loc. VII, 14). Auch ſo jedoch wird gelehrt, daß Gott je nach Maßgabe der Individualität der Geſchöpfe wirke, — libere, sed foedere quodam (Jerem. 31, 35. 33, 20) se naturae obstringens; ſo thue der Concurs auch der Freiheit der Creatur keinen Eintrag, weil von Gott abhängen wahre Freiheit ſey (Heidegger a. a. O., vgl. Heppe). Es wird ferner in Betreff der ſündhaften Akte, während die göttliche Zulaſſung derſelben als eine thätige, nämlich als eine Entziehung der Gnade bezeichnet und darauf hin das Sündigen für etwas Nothwendiges erklärt wird, doch auch hier das Böſe dadurch von Gott fern zu halten geſucht, daß die Wurzel deſſelben in dem Willen der Creatur, den eben Gott nicht hindere, geſetzt und daß wieder zwiſchen dem formale und materiale einer Handlung und zwiſchen einer causa efficiens und einer bloßen causa deficiens unterſchieden wird.

Wir haben der ganzen proteſtantiſchen und katholiſchen Lehre vom concursus noch beizufügen, daß dem Gotte, der ſo ordentlicherweiſe mit den natürlichen Agentien zuſammenwirkt, hiebei doch immer ſeine Freiheit zu einem Siſtiren ihrer Wirkſamkeit oder zu einem Wirken auch ohne ſie, d. h. zum Wunderthun, vorbehalten bleibt. So kann z. B. eben der Gott, durch deſſen Concurſus das Feuer brennt, auch ſeinen Concurſus entziehen und das Feuer brennt dann nicht mehr, wie bei den drei Männern im

Feueroſen. Gerade auch ſolche Wunder werden für jene Auffaſſung des Concurſus gegenüber von Durand's Auffaſſung geltend gemacht (freilich auch von Biel für ſeine Sätze).

Unterdeſſen entwickelte ſich auf philoſophiſchem Gebiete, jedoch ohne Einfluß auf unſere Dogmatiker, eine Lehre ähnlich jener durch Thomas beſtrittenen und jener Biel'ſchen, wornach die wirkende Kraft für die Akte der Geſchöpfe in ihrer Wechſelwirkung auf einander ganz nur Gotte beigelegt wird: der ſogenannte Occaſionalismus des Geulincx und des Malebranche. Uebrigens muß dieſer von jenen ähnlichen älteren Theorien ſchon ſeiner Grundlage nach wohl unterſchieden werden. Er ging nicht ſowohl von den theologiſchen Geſichtspunkten wie jener aus, als vielmehr von einer durch Carteſius eingeführten Auffaſſung des weltlichen Daſeyns ſelbſt nach ſeinen beiden Hauptgebieten, nämlich dem des Geiſtes und dem der Körper, wobei das Körperliche im abſtrakten Gegenſatze gegen den Geiſt als unfähig für eine gegenſeitige Einwirkung beider und zugleich als eine in ſich ſelbſt ſtarre, bewegungsloſe Maſſe gedacht wurde; dazu kam dann bei Malebranche noch ein myſtiſch-theoſophiſcher Grundzug. Dieſer Occaſionalismus nun beſagt: die Körper ſeyen für das, was im Geiſt, der Geiſt für das, was in dem Körper vorgehe, nicht die eigentliche, ſondern nur die gelegentliche Urſache, die eigentlich wirkende Urſache ſey Gott, der zugleich in beiden Gebieten wirke und beide wie zwei gleichlaufende Uhren einander correſpondiren laſſe (Geulincx); Malebranche: Dieu ne communique sa puissance aux créatures et ne les unit entre elles que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionelles des effets qu'il produit lui-même (Entretiens sur la métaphys. VII.). — Während hier immer noch für Gott, der freilich ſchon nach Carteſius allein eigentlich Subſtanz heißen kann, die Ueberweltlichkeit feſtgehalten wird, werden dann für Spinoza die endlichen Exiſtenzen und ihre Wirkungen zu bloßen Modi und Affektionen der Einen Subſtanz, die nun ſelbſt eben nur in ihnen ihr Daſeyn hat und deren einzelne Modi je nur durch die einzelnen vorangegangenen Modi hervorgebracht werden.

Auf der anderen Seite erhielt ſich die dem Deismus zuneigende Theorie fort. Unſere Dogmatiker (vgl. Quenſt. S. 546) haben in dieſer Hinſicht zu ſtreiten wie gegen Durandus, ſo auch gegen den Philoſophen Nikol. Taurellus (vgl. über ihn Gaß a. a. O. S. 183 f.), gegen katholiſche Theologen und gegen die Arminianer, unter welchen es zunächſt (bei Epiſkop) wenigſtens gleichgültig gefunden worden war, ob man einen unmittelbaren Influx von Seiten Gottes oder nur ein Belaſſen der Dinge in ihrem Beſtand und Leben annehme (vergl. über Curcelläus: Tweſten a. a. O. S. 162. 165).

Eben dieſe Lehrweiſe aber kam mit der Erweichung und Zerſetzung jener altorthodoxen Dogmatik ſofort zur Herrſchaft. J. S. Baumgarten (evangel. Glaubenslehre Th. 1. Art. §. 5), welcher den Concurs noch als eigenes Hauptmoment hinſtellt und ihn einen unmittelbaren genannt haben will, macht doch ſchon aus dem eigentlichen Mitwirken eine bloße „fortdauernde Gewährung aller Kräfte an die Geſchöpfe", — eine bloße „Unterhaltung (jedoch nicht etwa bloße Unterlaſſung der Vernichtung —) ihrer Veränderungskräfte". Dann wird dem Concurs auch jene eigene Stelle in der Dogmatik nicht mehr eingeräumt. Die Erhaltung der Kräfte wird bald noch mehr wie ein poſitiver Akt, bald mehr nur wie ein Nichtuntergehenlaſſen betrachtet. — Es zeigt ſich bei den hieher gehörigen ſupranaturaliſtiſchen und rationaliſtiſchen Theologen unverkennbar eine Abſchwächung des innigen unmittelbaren religiöſen Bewußtſeyns von unſerer Beziehung zu Gott gegenüber von einem abſtrakten Weltbewußtſeyn, zugleich jedoch auch eine praktiſch-religiöſe Abneigung gegen ſcharfe Erörterung der metaphyſiſchen und ſpekulativen Fragen in der Dogmatik.

Schleiermacher (chriſtl. Glaube §. 46.) findet ſich, indem er das fromme Selbſtbewußtſeyn, vermöge deſſen wir alles uns Erregende in die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott ſtellen, mit der Einſicht, daß dieſes Alles durch den Naturzuſammen-

hang bestimmt sey, ganz zusammenfallen läßt, wieder in Uebereinstimmung mit jenen Sätzen der strengsten Dogmatiker, nach welchen die Wirkungen zugleich ganz von der Creatur und ganz von Gott ausgehen. Bei ihm aber erhebt sich die — von ihm selbst freilich nicht in die Dogmatik zugelassene Frage, ob dieß nun nicht im Sinne der spinozistischen oder einer neueren pantheistischen Anschauung zu verstehen sey. Er ferner gebraucht seinen Satz zur Abweisung jeder über den bloßen Naturzusammenhang hinausreichenden Thätigkeit Gottes oder der Wunder (vergl. Enc. XVIII, 315).

Erst seither ist wieder der Sinn für die Bedeutung jener Lehre vom concursus erwacht. Besonders hat dieselbe Twesten, auf die alten Dogmatiker zurückgehend, wieder dargelegt und gewürdigt, dazu besonders auch die Frage über Gottes Verhältniß zum Bösen genau erörtert; vgl. auch Philippi. J. Müller (Lehre von der Sünde. 4. Ausg. Bd. 1. S. 304 ff.) hat die Theorie der Dogmatiker sowie die anderen Haupttheorieen einer Kritik unterzogen, in welcher er gegen jene den Einwand, daß hier ein Pleonasmus der Ursachen entstehe (vgl. schon oben bei Thomas), festhält und sich von ihr aus darauf zurückzieht, die göttliche Welterhaltung als die einfach allgemeine, sich selbst gleiche Wirksamkeit Gottes zu denken, die die geschaffenen Kräfte in jedem Moment ihrer Thätigkeit trage und als solche sich zur Basis aller besonderen Wirksamkeiten im Leben der Welt mache, ohne doch selbst — als solche — der Wirksamkeit der creatürlichen Kräfte irgend eine besondere Bestimmung zu geben.

Ueberschauen wir die vorgelegten Fragen, so haben wir sicher mit jenen Dogmatikern nicht bloß die pantheistische Auffassungsweise abzuweisen, sondern auch die occasionalistische und die durch Thomas bekämpfte. Nicht verkannt sollte übrigens werden, daß auch diese mit tieferen, ächt philosophischen Gründen vorgetragen worden ist. Es genügt natürlich hiegegen nicht, sich auf die Erfahrung zu berufen, nach welcher eben doch z. B. das Feuer selber warm mache (vgl. oben), und zu sagen, wer dieß läugne, habe ein schwaches Gehirn (Calov, Quenstedt, mit Berufung auf Averroes). Auch Gegengründe wie der, daß bei jener alleinigen Wirksamkeit Gottes wir die Erfolge unseres Thuns nie sicher absehen könnten und so Quietisten werden müßten (Philippi), verfangen Nichts, da ja Gott doch auch so uns dessen versichern könnte, daß er seine Wirksamkeit nach einer festen offenbaren Ordnung ausübe. Richtig aber ist allerdings die Einwendung, daß wir nur dem, was irgendwie wirkt, auch wirkliche Existenz beilegen können und so für jene Alleinwirksamkeit Gottes nicht einmal wirklich existirende Produkte sich ergeben würden. Unser Hauptgrund endlich muß der seyn, daß wir erst in einer solchen geschaffenen Welt, welche ein wirkliches Fürsichseyn hat, an deren Spitze persönliche, gottebenbildliche und eben hiemit sich selbstbestimmende und aus sich handelnde Wesen stehen, und in welcher nun auch die niedrigeren Dinge und Organismen mit der ihnen zugetheilten Kraftbegabung eben diesen Wesen zur Basis dienen, eine wahre Offenbarung und Selbstbethätigung Gottes und namentlich der göttlichen Liebe gewinnen. So legt denn Gott seine Kräfte in die Geschöpfe selbst, — und zwar in die persönlichen Geschöpfe auf die Weise, daß diese in ihnen ein Material erhalten, in dessen Gebrauche sie aus sich selbst heraus mit Selbstentscheidung walten dürfen, um so auch in der äußeren Welt neue, eben nur durch freie Geschöpfe erzielbare Gestaltungen hervorzubringen. Daraus folgt aber nicht etwa, daß jene Kräfte, sofern sie in endliche Individuen niedergelegt und auch dieser freien Selbstbestimmung zum Gebrauch anheimgegeben sind, nunmehr als von Gott abgetrennt gedacht werden müßten und nicht vielmehr Gott selbst fortwährend als durch sie und in ihnen wirkend zu denken wäre. Ungeschickt erscheint übrigens dann auch der Ausdruck concursus oder cooperatio, als ob zweierlei Wirksamkeiten neben einander herliefen und nicht vielmehr Gott eben in jenen endlichen Agentien wirkte (vgl. dagegen auch Schleiermacher); es kommt hiezu, daß dann bei der Lehre von der cooperans gratia der Ausdruck in wesentlich anderem Sinne gebraucht wird.

Fragt man andererseits, ob nicht doch die Idee einer bloßen Erhaltung der end-

lichen Agentien auch ohne die Idee einer steten Mitwirkung oder Inwirkung Gottes genügt, so droht hiebei die Gefahr, daß im Widerspruch gegen das religiöse Grundbewußtseyn und zugleich gegen jede wahrhaft philosophische Auffassung Gottes die göttliche Wirksamkeit ganz nur auf einen ersten Schöpfungsmoment zurückverlegt werde: es möchten nämlich die in jedem folgenden Moment vorhandenen Dinge und Wirkungen als ein rein durch die Wirkung der vorangegangenen endlichen Causalitäten ohne göttliches Dazuthun erzeugtes Produkt betrachtet werden, und so zurück bis zu jenem ersten Momente. Will man weiter eine fortwährende erhaltende Thätigkeit Gottes beiziehen, vermöge deren er dem Zurücksinken der endlichen Dinge in's Nichts oder auch nur (wie Klee, kath. Dogm. S. 472 meint) einem Zerfallen der Dinge in ihre Elemente wehre, so haben wir hiemit nur den schlechten, leeren Gedanken eines bloß negativen Aktes, und in jenem zweiten Falle (bei Klee) ließe sich auch nicht absehen, warum Gott, wenn er den Elementen für sich die Kraft zum Fortbestehen und Fortwirken mitgegeben hat, ihnen nicht eben hiemit auch die Kraft eines Fortwirkens in ihrem harmonischen Zusammenhange sollte mitgegeben haben. Will man aber Ernst machen mit einer steten positiven erhaltenden Wirksamkeit Gottes auf's Ganze und eben hiemit auch auf die das Ganze constituirenden einzelnen Dinge und Agentien, so wird sich schwerlich mehr scheiden lassen zwischen einer steten wirksamen Erhaltung der in ihrem Wirken begriffenen Kräfte und zwischen jenem oben ausgesagten steten göttlichen Inwirken selbst. — Unpassend erscheint übrigens das Auseinanderziehen von conservatio und concursus; wie die Dinge fortbestehen in ihrem Wirken, so vollzieht sich eben in dem Inwirken selber die erhaltende Thätigkeit Gottes.

Was die Frage über Gottes Wirken in oder mit bösen Akten anbelangt, so erhebt sie sich auch, wenn man bloß von einer erhaltenden Thätigkeit Gottes reden will: auch hier fragt sich, ob er nicht doch mittelbar Miturheber derselben sey. — Bei unseren alten Dogmatikern wäre hier nicht bloß eine schärfere Prüfung des Begriffs der Sünde als eines defectus zu wünschen, sondern auch mehr Beachtung dafür, daß auch schon bei allen inneren Trieben und Regungen, sofern sie Aeußerung von Kräften sind, der göttliche concursus in Betracht kommen muß, während jene zumeist nur von äußeren Akten der sündigen Subjekte und daneben von besonderen Fällen einer Verstockung des Subjekts durch Gott zu reden pflegen. — Es kommt nun darauf an, bei den äußeren Handlungen und auch schon bei den inneren Akten und Entwickelungen das Gute, was darin doch immer noch gesetzt ist und in welchem Gott auch hier wirkt, vom Bösen als Solchem zu unterscheiden. — Setzen wir da den Fall, daß ein Mensch (wie Adam nach der christlichen Glaubenslehre) in sich selbst noch keinen Keim des Bösen hätte, so gehört es doch mit innerer Nothwendigkeit zur göttlich guten Ordnung, nämlich zum Stande des Menschen als einer zur Selbstbestimmung geschaffenen gottebenbildlichen Persönlichkeit, daß ihm mit der Idee des Guten unmittelbar auch die Vorstellung einer entgegengesetzten, gottwidrigen Selbstentscheidung und die Möglichkeit, eine solche sich zu geben, sich darbiete; gibt er sich diese wirklich, so bestimmt er sich dazu vermöge einer von Gott ihm gegebenen Kraft, aber doch wesentlich aus sich selbst, ohne Gottes Mitschuld. Anders ist freilich unser faktischer Zustand: böse Regungen, die mit einer in uns gelegten Kraft sich geltend machen, sind schon in uns, — entfalten sich und wachsen kräftig und nach Gesetzen des Sündenlebens, — bringen auch unwillkürlich äußere Handlungen hervor. Allein auch sie läßt doch Gott nicht etwa bloß zu einem guten Endzwecke so wirken. Sondern etwas an sich Gutes muß auch fortwährend noch das Daseyn des persönlichen Lebens als solchen heißen, zu welchem sie gehören, — auch der Trieb der Selbstheit an sich, der jetzt freilich die gottwidrige Richtung der Selbstsucht angenommen hat, und die der Welt zugekehrten Triebe, aus welchen freilich die Weltsucht geworden ist, — auch diejenige, eben mit den Wesen der persönlichen und zugleich irdisch sinnlichen Individuen gegebene Gesetzmäßigkeit, unter welcher die einmal vorhandene gottwidrige Richtung theils von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt, theils

in den einzelnen Subjekten sich weiter entwickelt. Insoweit wirkt nun Gott hiebei fortwährend auch im Sünder und zur Sünde. Immer aber muß doch festgehalten werden, daß, so gewiß die Sünde etwas Gottwidriges und nicht bloße Unvollkommenheit ist, die gottwidrige Richtung selbst, in deren Selbstbethätigung Gott so mitwirkt, ihren Ursprung keineswegs von Gott, sondern von einem menschlichen Selbstentscheidungsakte der zuvor bezeichneten Art hat; es muß festgehalten werden an einem solchen ursprünglichen Sündenfalle; auf diesen hin erst läßt Gott mit dem Fortbestande der Menschheit, der an sich und mit seiner durch Gott gesicherten Richtung auf die Erlösung hin immer noch etwas Gutes für Gott bleibt, auch die Sünde fortbestehen, nach jenen im Wesen der Menschheit und Welt liegenden und so an sich guten Gesetzen sich entwickeln und jene an sich guten Kräfte, die ihre Wirksamkeit an sich auch jetzt noch von ihm selbst her haben, als Heerd und Mittel für ihre eigene Wirksamkeit gebrauchen. Andererseits müssen wir ferner auch daran festhalten, daß Gott, der eben vermöge seiner Werthschätzung der Persönlichkeit als solcher die Menschen auch noch mit der Sünde fortbestehen läßt, dessen eigener Wille aber von jeder Persönlichkeit das Gute fordert und haben möchte, so nun auch allen einzelnen Menschen einmal durch seine erlösende Gnade die Möglichkeit gewähren werde, in voller, wahrhaft persönlicher Selbstentscheidung, welche für die mit Sünde Geborenen eben erst durch Darbietung der Gnade möglich wird, sich dem Guten zuzuwenden und demjenigen Wirken, das Gott in und durch sie eigentlich haben möchte, ganz sich zu ergeben.

Im Uebrigen erfordert unser gesammter Gegenstand, um genügend erörtert zu werden, eine nicht bloß theologische, sondern philosophische Untersuchung, und zwar nicht nur in Betreff des Verhältnisses zwischen Gott und dem Endlichen, sondern auch in Betreff des Wesens von Causalität, Kraft, Wille u. s. w. überhaupt.

Hinsichtlich der Frage über das Verhältniß des Wunders zu jenem „concursus" oder zu Gottes Wirken mit den natürlichen Kräften vgl. den Art. „Wunder" R.-Enc. Bd. XVIII. S. 306 ff. (dazu die weitere Ausführung des Unterz. in den Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. IX. 1864. 2s Heft). Julius Köstlin.

Constantin, Pabst von 708 bis 715, Nachfolger des Sisinnius oder Sisinus und Vorgänger von Gregor II., ist in der Geschichte der päbstlichen Machtentwickelung und kirchlichen Ausbildung von keiner Bedeutung gewesen. Wohl warf er sich zum Schiedsrichter auf in einer Streitsache des Bischofs von Mailand wegen des Bisthums von Pavia, wohl bemühte er sich vielfach, den Bischof von Ravenna zur Unterwerfung zu zwingen, doch mußte er dem Kaiser Justinian gehorsam seyn und auf dessen Befehl eine Reise nach Constantinopel und Nicomedien unternehmen (711) über deren Zweck und Erfolg freilich keine näheren Nachrichten vorliegen, indeß wird doch erzählt, daß er überall ehrenvoll empfangen worden sey, ja daß Justinian ihm bei seiner Anwesenheit in Constantinopel den Fuß geküßt und damit das erste Beispiel zum Fußkusse der Päbste gegeben habe. Ein Brief Constantin's an den Erzbischof von Canterbury, Brithwald, findet sich in Harduin's Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. T. III. Par. 1714. Pag. 1827, und handelt de visione Egwini; de concilio habendo; de coenobio instituendo. Außerdem wird noch ein Pabst Constantin erwähnt, der im Jahre 768 nach Paul I. den römischen Stuhl inne hatte, aber in der Reihe der rechtmäßigen Päbste nicht gezählt wird, weil er durch seinen Bruder, den Herzog Toto, zur Pabstwürde erhoben worden war. Er wurde vertrieben; ihm folgte im Jahre 768 Stephan IV. (III.). M.

Cordova. Diese uralte Stadt, das Corduba der Römer, hat während ihrer mittelalterlichen Glanzperiode, als Sitz der ommijadischen Khalifen Spaniens, eine Wichtigkeit auf kirchenhistorischem Gebiete erlangt, die uns zwei Episoden aus ihrer damaligen Geschichte hier etwas näher zu betrachten nöthigt, einmal eine im Jahre 852 von den Bischöfen des maurischen Spaniens in ihr abgehaltene Synode, und sodann die um ihres Einflusses auf die christlich-mittelalterliche Bildung willen wichtige

muhammedaniſche Gelehrtenſchule, welche vom 10. bis zum 13. Jahrhundert in ihr blühte.

1. Die Synode zu Cordova wurde auf Anlaß der großen Chriſtenverfolgung abgehalten, die in den Jahren 850—859, unter dem Khalifate Abderrhaman's II. (geſt. 852) und Mohammed's, die Chriſten des mauriſchen Spaniens heimſuchte. Sie wurde von dem erſtgenannten Khalifen ſelbſt veranſtaltet, in der Abſicht, dem Fanatismus vieler Chriſten, namentlich aus dem Mönchsſtande, zu ſteuern, die ſich gefliſſentlich zum Märtyrertode herzudrängten und denſelben durch öffentliche Beſchimpfung des Propheten und anderweitige Aufreizungen der Muſelmannen mit Wort und That herbeizuführen ſuchten. Die das Concil bildenden Metropoliten, darunter namentlich Hoſtegis von Malaga und ein gewiſſer Recafrid, den Einige zum Biſchof von Sevilla, Andere von Merida machen, beſchloſſen in der That, daß das ſelbſtgeſuchte Martyrium hinfort verboten ſeyn ſolle („inhibitum esse martyrium, nec licere cuiquam deinceps ad palaestram professionis discurrere" — ſo Eulogius in dem unten zu erwähnenden Memoriale Sanctorum lib. II. c. 14), und ließen dieſen Beſchluß als ein durch ihre biſchöfliche Autorität ſanktionirtes Reichsgeſetz öffentlich verkündigen. Doch muß dieſer Beſchluß ſchon während der Synodalverhandlungen ſelbſt auf ziemlich beſtimmten Widerſpruch geſtoßen ſeyn, denn der Biſchof Urbanus von Cordova wurde (nach Eulogius a. a. O.) gleich nach abgehaltenem Concil auf Befehl Abderrhaman's in den Kerker geworfen, ohne Zweifel, weil er gegen die laxen Geſinnungen und die von ihm für verwerflich gehaltene Nachgiebigkeit der Mehrzahl ſeiner Mitbiſchöfe geeifert hatte. Derſelbe gehörte alſo zu jener kleinen, aber einflußreichen Partei der Rigoriſten, die während der folgenden ſieben Jahre der Verfolgungszeit das Feuer des Märtyrerfanatismus den Beſchlüſſen der Synode zum Trotz eifrigſt ſchürte und an deren Spitze der Presbyter Samſon (Verfaſſer eines Apologeticus contra Hostegisum episc. Malacitanum), der Mönch Alvarus (Verfaſſer einer Vita S. Eulogii), und beſonders der gegen Ende der Verfolgung (859) ſelbſt als Märtyrer hingerichtete Mönch und Prieſter Eulogius als Hauptwortführer ſtanden. Der Letztere vertheidigte die ſtrengeren Grundſätze ſeiner Partei in verſchiedenen Schriften, namentlich in mehreren ſeiner Briefe, in ſeiner Exhortatio ad martyrium (seu documentum martyriale ad Floram et Mariam, virgines confessores), ſeinem Memoriale Sanctorum (s. libri III. de martyribus Cordubensibus) und ſeinem Apologeticus pro martyribus (vergl. die Geſammtausgaben ſeiner Werke, z. B. von Ambroſius Morales, Complut. 1574; in der Bibl. Patrum Colon. T. XV. p. 242 ss. u. ſ. w.). Dieſe Schriften des Eulogius bilden zugleich die Hauptquelle oder vielmehr die einzige Quelle für unſere Kenntniß von den Verhandlungen jener Synode, deren Akten untergegangen ſind, da man ſie orthodoxerſeits wegen ihrer verſöhnlichen Haltung gegenüber den Muhammedanern frühzeitig als impium conciliabulum zu brandmarken ſich gewöhnte. So nennt ſie unter Anderen auch de Aguirre, in deſſen Collectio conciliorum omnium Hispaniae (Rom. 1693 ss. T. III. p. 149 ss.) ſich die einzige vollſtändigere Notiz über dieſe Verſammlung findet, während z. B. Harduin und Manſi derſelben gar nicht gedenken.

Intereſſant iſt die nähere Darlegung der Gründe, womit nach Eulogius (Apologet. pro martyr. c. 3 ss.) die Wortführer der Synode ihre laxen Anſichten und ihr eifriges Einſchreiten gegen das martyrerſüchtige Treiben der großen Maſſe zu rechtfertigen ſuchten. Neben Bibelſtellen, wie Luk. 3, 14. Matth. 5, 14. 1 Kor. 6, 10. 1 Petr. 2, 23., und neben dem Vorwurfe des geiſtlichen Hochmuths, der jene Unglücklichen dazu treibe, Mörder ihrer eigenen Seelen zu werden, begegnet man hier merkwürdigerweiſe auch der Hinweiſung darauf, wie ja auch die Muhammedaner den wahren Gott verehrten und die Grundzüge des Sittengeſetzes und der Offenbarung anerkennten („..... praesertim cum ab hominibus Deum colentibus et caelestia jura fatentibus compendiosa morte peremti sint"). Hier nimmt das freundliche Verhalten gegen die Ungläubigen geradezu den Karakter einer latitudinariſchen Toleranz und Accommodation an, die das ſpecifiſch

christliche Bewußtseyn der damaligen Zeit um so mehr verletzen mußte, je mehr sie sich der modernen humanistischen Weltansicht näherte.

Gegen die den wahren geschichtlichen Sachverhalt verkehrende Behauptung des Jesuiten Mariana, die Synode von Cordova habe schon im Jahre 850 stattgefunden, gehöre also ganz in die Anfangszeit jener neunjährigen Christenverfolgung, s. schon Baronius, ad ann. 852. nr. 16. — Vergl. außerdem de Aguirre a. angef. O. und Ferreras, Histoire générale d'Espagne (Trad. de l'Esp. Par. 1751). Tom. II. p. 604.

2. Die Schule von Cordova gehört, neben den ähnlichen, aber meist erst später entstandenen Anstalten zu Sevilla, Granada, Malaga, Jaen, Valencia, Murcia, Toledo u. s. w., zu den bedeutendsten und einflußreichsten jener zahlreichen Pflanzstätten arabischer Gelehrsamkeit, welche die Herrscher des maurischen Spaniens in Nachahmung der Hochschulen des muhammedanischen Asiens, z. B. derjenigen von Bagdad, Bassora, Kufa, Damaskus, Samarcand u. s. w., seit dem 10. christlichen Jahrhundert in's Leben zu rufen wußten. Als ihr eigentlicher Gründer muß Khalif Hakem II. um's J. 980 bezeichnet werden; wenigstens ist er es, der ihr zuerst den Karakter einer Hochschule oder Akademie ertheilte, nachdem vorher nur einzelne Fächer, besonders Theologie und Jurisprudenz, von verschiedenen in Cordova ansässigen Gelehrten cultivirt worden waren. Hakem legte den Grund zu dem alles überstrahlenden Rufe und Glanze der cordubensischen Schule, indem er mehrere bedeutende Lehrer aus dem Auslande herbeirief, die Civil- und Militärbeamten seines Reiches zu möglichst eifriger Unterstützung von deren historischen oder naturwissenschaftlichen Forschungen anhielt, und namentlich die schon früher bestandene Bibliothek der Anstalt außerordentlich bereicherte. Daß diese Bibliothek später 600000 Bände stark gewesen sey, mag allerdings eine auf Uebertreibung beruhende Angabe späterer Lobredner maurischer Größe und Herrlichkeit seyn; doch war sie jedenfalls bedeutender als irgend eine der übrigen Büchersammlungen des arabischen Spaniens. Auch besaß Cordova zur Zeit seiner höchsten Blüthe, d. h. gegen Anfang des 12. Jahrhunderts, die beste Sternwarte und die bedeutendsten Lehrstühle der Astronomie, Mathematik, Medicin und Philosophie in ganz Spanien. was so viel seyn will, als im ganzen damaligen Europa. Daß Gerbert, der spätere Pabst Sylvester II., seine für sein Zeitalter außerordentlichen Kenntnisse in der Mathematik und Physik wenigstens mittelbar, durch Verkehr mit arabischen Gelehrten und Studium ihrer Schriften, von Cordova her bezogen hatte, leidet keinen Zweifel, wenn sich auch nicht gerade erweisen läßt, daß er selbst diese Hochschule besucht habe. Später wurde Cordova ein Hauptsitz der von den Arabern eine Zeit lang mit außerordentlicher Vorliebe gepflegten aristotelischen Studien und eine Vermittlerin dieses wichtigen Zweiges des philosophischen Wissens für's romanisch-germanische Abendland. Gerade der bedeutendste Urheber und Förderer dieses Uebergangs der aristotelischen Philosophie von der arabischen zur christlichen gelehrten Welt des Mittelalters, der berühmte Averrhoës (Abu Abdalla Mohammad Ben Omar Ben Roschd, oder nach Anderen: Abulwalid Mohammad Ebn Ahmad Ebn Mohammad Ebn Roschd) war nicht nur gebürtig aus Cordova, sondern auch eine Hauptzierde der dasigen Hochschule. Als Lehrer an dieser Anstalt übertrug er den Aristoteles, genauer als dieß von einem etwas älteren Vorgänger geschehen war, aus dem Syrischen in's Arabische, unter Beigabe gelehrter Erläuterungen; schrieb er sein System der Medicin, genannt Colliget, worin er die Widersprüche zwischen Aristoteles und Galenus auszugleichen suchte; excerpirte er den Almagest des Ptolomäus, paraphrasirte und vertheidigte er Plato's Lehre vom Staate u. s. w. Seine überaus große Vorliebe für die griechische Philosophie zog ihm schwere Verfolgungen seitens der orthodoxen Muhammedaner zu, bestehend in Einkerkerung, Verurtheilung zum Tode und Verlust seiner Güter. Er ging endlich in's Asyl nach Marokko und starb als Lehrer an der dasigen Hochschule, nach Einigen schon 1198, nach Anderen erst 1217 oder gar erst 1225 (vgl. Tennemann, Gesch. d. Philos. VIII, 1, 362 ff.; Jourdain, Recherches

critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote; nouv. édit. revue et augmentée, Par. 1843. p. 86. 226 ss.).

Der berühmteste Schüler dieses größten aller Philosophen des muhammedanischen Spaniens war Moses Maimonides (Maimonides Ben Obaidalla), ein geborener Jude, der aber schon als Jüngling aus Furcht vor einem Verfolgungsedikte des Khalifen Abdelmumen Ben Ali zum Islam übertrat (1129), später nach Aegypten auswanderte und im J. 1208 starb. Er nahm sich seines Lehrers Averrhoës während jener um seines Aristotelismus willen über ihn verhängten Verfolgungen mit aufopfernder Hingabe an und zeichnete sich gleich ihm als gelehrter Schriftsteller in den beiden Gebieten, der Philosophie und der Medicin, rühmlichst aus. (S. Art. „Maimonides".)

Etwa hundert Jahre früher hatte in Cordova der berühmte Arzt Abulkaris gelehrt († 1106), der bedeutendste praktische und theoretische Chirurg der Araber, Verfasser eines Werks über Chirurgie in 3 Büchern. Außerdem glänzten an dieser Hochschule Theologen und Rechtslehrer, wie Ebn Alsairaphi († 1052), Ebn Alschpac († 1034), Ebn Avodir († 1115) u. s. w.; Mathematiker, wie Abulwalid († 1113), Ebn Algiaphar, Ali Ben Rogel; Historiker, wie Ebn Alphardi († 1012), Alnamari († 1067), Ebn Baschkual († 1139); Grammatiker und Lexikographen, wie Mohammed Alabderita († 1171), Ebn Albardhai († 1243) u. s. w.

Die Einnahme Cordova's durch die Christen im J. 1236 machte dieser Schule und damit der Blüthezeit der arabischen Literatur Spaniens überhaupt ein Ende. Auch die neben der muhammedanischen Akademie während mehrerer Jahrhunderte blühende talmudische Gelehrtenschule der Juden von Cordova (vgl. über dieselbe besonders Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. Bd. II. Abschn. 5.) überdauerte diesen Fall der Stadt nicht sehr lange.

Vergl. überhaupt H. Middeldorpf, Commentatio de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt, Goetting. 1810, besonders S. 11 ff. 53 ff.; sowie Wachler, Handbuch der Geschichte der Literatur. Dritte Umarbeitung. Theil II. S. 66. 87 ff. Zöckler.

Corpus doctrinae. — Im sechszehnten Jahrhundert wurde es üblich, unter dieser Bezeichnung Sammlungen kirchlich anerkannter Lehrschriften aufzustellen, welche sämmtlich den Zweck hatten, eine bestimmte Glaubenserkenntniß gegenüber gewissen Abweichungen von derselben nicht bloß darzustellen, sondern auch durch Zusammenfassung einer ganzen Reihe nacheinander aus der Kirche hervorgegangener Glaubenszeugnisse als die historisch allein berechtigte zu erweisen. — Das erste dieser Corpora doctrinae ist das im J. 1559 veranstaltete Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum, welches im Anfange des folgenden Jahres unter dem Titel erschien: „Corpus Doctrinae Christianae, das ist, gantze Summa der rechten waren Christlichen Lehre des heil. Evangelii — in etliche Bücher — verfasset durch den ehrwürdigen Herren Philippum Melanchthonen. Leipzigk. a. 1560." Fol. Der Herausgeber dieses Werkes, welches die bedeutendsten der von Melanchthon bearbeiteten Lehr- und Bekenntnißschriften (die Augsburg. Conf. und Apologie, die Confessio Saxonica, die Loci theologici, das Examen ordinandorum und die Responsio ad articulos bavaricae inquisitionis mit der Refutatio Serveti) umfaßte, war der gelehrte Buchdrucker M. E. Vögelin. Die Augsburg. Confession war nach den Textesrecensionen von 1531 (1533) und 1540 (1542) recipirt worden. Noch im J. 1560 veranstaltete Vögelin (mit Hülfe des Schwiegersohnes Melanchthon's, Kaspar Peucer) auch eine lateinische Ausgabe des Corpus doctrinae, in welcher zur Refutatio Serveti auch die Responsio de controversia Stancari hinzugefügt ist. Melanchthon's Vorwort zur deutschen Ausgabe ist vom 29. Sept. 1559, die zur lateinischen vom 16. Febr. 1560 datirt.

In Kursachsen und in vielen anderen evangelischen Ländern wurde das Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der bisherigen Melanchthonischen Lehr-

überlieferung kirchenregimentlich autorisirt, weßhalb dasselbe die weiteste Verbreitung erhielt und zahlreiche neue Auflagen erlebte*).

Da Melanchthon's Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der Melanchthonischen Lehrüberlieferung im Gegensatz zu der seit den adiaphoristischen Streitigkeiten hervorgetretenen lutherischen Strömung**) aufgestellt war, so war die nächste Wirkung des Erscheinens dieses Bekenntnißbuches, daß auch auf lutherischer Seite das Bedürfniß der Aufstellung ähnlicher Bekenntnißsammlungen erkannt wurde. Eine solche erschien daher schon im J. 1560 zu Hamburg unter dem Titel: „Bekenntnisse und Vorclaringe vp dat Interim dorch der dre Stede Lübeck, Hamborch vnd Lüneborch öre Superintendenten, Pastoren vnd Prediger tho Christliker vnd nödiger Vnterrichtinge gestellet (dorch Joachim Louw gedrucket)", worin fünf seit 1548 entstandene confessionelle Deklarationen des geistlichen Ministeriums zu Hamburg (betreffend den Adiaphorismus, den Osiandrismus, den Majorismus und die Abendmahlslehre) zusammengestellt waren. Durch Beschluß des Magistrats zu Hamburg wurde dieses Bekenntnißbuch als öffentliche kirchliche Lehrnorm, als das eigentliche Hamburger Corpus doctrinae, anerkannt und demgemäß am 6. Juli 1560 von allen Predigern und Lehrern der Stadt unterschrieben. Späterhin wurde die symbolische Geltung dieser fünf Lehrschriften von dem Magistrat zu Hamburg wiederholt bestätigt***).

Das erste specifisch lutherische Bekenntnißbuch, welches die Bezeichnung „Corpus doctrinae führte, ist indessen das Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig, das mit einem Vorwort des Raths der Stadt B. vom 30. Oktober 1563 erschien und folgende fünf Schriften umfaßte: 1) „der erbarn Stadt Braunschweig christliche Ordnung, zu Dienst dem heil. Evangelio — — durch Joh. Bugenhagen Pomer. beschrieben", welche ursprünglich (im J. 1528) plattdeutsch in 8° zu Wittenberg und Braunschweig, hernach (1531 und 1534) auch hochdeutsch in 4° erschienen war; 2) die Augsb. Confession; 3) die Apologie derselben; 4) die Schmalkalder Artikel und 5) die sogen. „Lüneburgischen Artikel", d. h. die niedersächsische Confession, welche von Joach. Mörlin zu Braunschweig verfaßt und unter dem Titel „Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Herrn Theologen, welchen sie der ehrbaren sächsischen Städte Gesandten auf dem Tage zu Lüneburg, im Juli dieses 61. Jahres gehalten, gethan haben", von den auf einem Convent zu Lüneburg versammelten deputirten Predigern der niedersächsischen Städte am 27. Aug. 1561 unterzeichnet worden war†). — In dem Bekenntniß der Stadt Braunschweig von 1570 wurde diese Sammlung von Bekenntnißschriften als „Corpus doctrinae" der Stadt. B. nochmals bestätigt.

Im Jahre 1564 kam das Corpus Pomoranicum, das Bekenntnißbuch der lutherischen Kirche Pommern's, zu Stande. Bis dahin galt nämlich in Pommern als öffentliche Lehrnorm der Landeskirche Melanchthon's Corpus doctrinae, welches in plattdeutscher Bearbeitung von einer im März 1561 zu Stettin gehaltenen Synode symbolisirt worden war. Im Jahre 1564 ward jedoch zu diesem niedersächsischen Corpus Misnicum eine zweite Sammlung von Bekenntnißschriften hinzugefügt, welche folgende Schriften Luther's enthielt: 1) den kleinen, 2) den großen Katechismus Luther's, 3) die Schmalkald. Artikel, 4) etliche Bedenken Luther's, deutsch gestellt auf dem Augsburgischen Reichstag 1530, 5) „ein Bedenken auf den Tag zu Schmalkalden, am 1. März 1540, der Theologen, so zu solcher Zeit dageweſen", und 6) das „Bekenntnis

*) Deutsche Ausgaben erschienen zu Frankfurt a. M. 1560, zu Wittenberg 1561 (niederdeutsch), zu Leipzig 1562, zu Frankfurt a. M. 1569, zu Wittenberg 1570, zu Zerbst 1588; lateinische Ausgaben zu Leipzig 1561 (zweimal, in Folio und in Octav), 1563, 1565, 1570, 1572 und zu Straßburg 1580.

**) Vergl. Heppe, die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnißschriften desselben von 1549 bis 1576. S. 9 ff.

***) Vgl. Staphorst, die Bekenntnisse der Kirchen zu Hamburg. Vorwort S. 4—11.

†) Schon in dieser Bekenntnißschrift (Art. 1.) wird der Ausdruck „Corpus doctrinae" gebraucht.

des Glaubens Lutheri, erstlich ausgegangen 1529." Die vierte dieser Schriften ist „Lutheri Bedenken von dem Compositionsmittel beiderlei Ausschusses, und Schreiben an den Kurfürsten, daß man der Widersacher vorgeschlagene Mittel nicht annehmen könne" (Walch Bd. XVI. S. 1700 ff.). Die fünfte, aus einem Vorbericht und drei Theilen (von der Lehre von äußerlichen nötigen Ceremonien und von äußerlichen Mitteldingen) bestehende Schrift s. bei Walch Bd. XVII. S. 409 ff., die sechste bei Walch Bd. XX. S. 1373 ff. — Diese Sammlung lutherischer Schriften erhielt den Titel: „Des Ehrwerdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Catechismus Klein vnde Grot — — in den allen de Summa Christlicker Euangelischer Lere rein vnde richtig begrepen ys. Vor de Kercken vnde Pfarherrn zu Pommern thosope gedrücket. Wittenberg Anno MDCLXIIII." — Außerdem ward auch das niederdeutsche Corpus Misnicum von 1561 in diesem Jahre neu aufgelegt, und das ganze aus einem Bande Melanchthonischer und einem Bande Lutherischer Schriften bestehende Werk ward mit dem Gesammttitel versehen: „Corpus doctrinae Christianae, darin de ware Christlike Lere nha ynholde Göttliker, Prophetischen vnde Apostolischen Schrifften richtig vnde rein begrepen ys: Welcker schal — — yn alle Pamersche Kercken, sampt der Biblien vnde Tomis Lutheri tho nütte der Parheren vnd Kerckendener gekofft, verwaret vnde demsülluigen gemeth geleret werden. — Wittenberch, Anno Christi 1565" *).

In Preußen waren es die durch Andreas Osiander seit 1549 hervorgerufenen Kämpfe, welche zur Publicirung eines specifisch lutherischen Bekenntnißbuches Veranlassung gaben. Durch die Stände des Landes genöthigt, zur Ausrottung des Osiandrismus vorzugehen, berief Herzog Albrecht gegen Ende des Jahres 1566 die wegen ihres Widerspruches gegen Osiander vertriebenen Theologen, insbesondere Mörlin, mit welchem auch der braunschweigische Stadtsuperintendent Martin Chemnitz nach Königsberg eingeladen ward, um hier die Aufstellung einer Bekenntnißschrift und eines Corpus doctrinae berathen zu helfen **). Am 6. Mai 1567 ward die (hauptsächlich von Mörlin verfaßte) Formel dem Herzog übergeben und am 28. Mai von einer zu Königsberg versammelten Synode unterzeichnet, worauf dieselbe noch in demselben Jahre mit einem Vorwort des Herzogs als immerwährendes Symbol der preußischen Landeskirche (Corpus Prutenicum) unter dem Titel veröffentlicht ward: „Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae oder Widerholung der Summa vnd inhalt der rechten, allgemeynen, Christlichen Kirchen Lehre, wie dieselbige aus Gottes wort, in der Augspurgischen Confession, Apologia und Schmalkald. artickeln begriffen ꝛc. — Gedruckt zu Königsperg in Preußen bei Johann Daubmann, Anno 1567." — Ein anderer Druck des Corpus Prutenicum erschien zu Königsberg „durch Johann Schmidt" ohne Angabe einer Jahreszahl. Eine lateinische Ausgabe derselben wurde im J. 1570 zu Königsberg in 8° veröffentlicht.

Die Aufstellung eines Baunschweig-Wolfenbüttelschen Corpus doctrinae wurde zwei Jahre nach der Abfassung des Corpus Prut. vorbereitet. Die (von Mart. Chemnitz und Jakob Andreä ausgearbeitete) Kirchenordnung, welche der Herzog Julius von Braunschweig im J. 1569 publicirte, enthielt nämlich außer einer in ihr enthaltenen eigenthümlichen Confessionsschrift die Bestimmung, daß man als das im Lande gültige Corpus doctrinae (nicht Melanchthon's Corpus doctrinae, sondern) „die heil. Schrift, wie sie sich selbst erklärt, die drei alten Symbole und die Augsb. Confession, wie sie in der Apologie, in den Schmalkaldischen Artikeln, im Katechismus und sonst von Luther aus der Bibel erklärt worden", festhalte. — Ein Convent der braunschweigischen Geistlichen, der im Dezember 1570 im Kloster Riddagshausen bei Braunschweig zusammentrat, bestätigte das herzogliche Corpus doctrinae und gab zugleich die Erklärung ab, man halte „Philippi Schriften für gut und nützlich; allein weil in etlichen Locis Mängel, könnten

*) Ueber einen dritten zu dem Corp. Pomer. später hinzugekommenen Theil vgl. Baumgarten's Erläuterungen der im Concordienbuch enthaltenen symbol. Schriften S. 414—416.

**) Vgl. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs. Bd. IV. S. 434 ff.

ſie nicht norma doctrinae ſein, ſondern müſten cum iudicio geleſen und nach der Kirchenordnung regulirt werden."

Gleichzeitig erfolgte in dem Wiegenſitze des ſpecifiſchen Lutherthums zu Gunſten deſſelben eine neue Kundgebung des lutheriſchen Confeſſionalismus. Mit einem Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm verſehen, erſchien nämlich zu Jena im Jahre 1570 Corpus doctrinae Thuringicum unter dem Titel: „Corpus doctrinae Christianae, das iſt Summa der Chriſtlichen Lere, aus den Schrifften der Propheten und Apoſteln, durch D. Mart. Lutherum ſonderlich vnd andere dieſer Lande Lerer zuſamen gefaſſet, — — Jhena, durch Chriſtian Rhödinger's Erben, 1570." (Fol.). — In dieſem Werke ſind abgedruckt: 1) die drei alten ökumeniſchen Symbole; 2) der kleine, 3) der große Katechismus Luther's; 4) die Augsburg. Confeſſion ſammt derſelben Apologie; 5) die Schmalkaldiſchen Artikel; 6) das Thüringiſche Bekenntnis von 1549 und 7) das ſogen. Confutationsbuch von 1558. Dem Ganzen geht ein Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm zu Weimar voraus, welches die eigentliche Tendenz dieſes Corp. doctr. Thuring. darlegt.

Im J. 1572 folgte das Corpus doctrinae Brandenburgicum. Kurfürſt Johann Georg von Brandenburg ließ daſſelbe unter dem Titel erſcheinen: „Die Augſpurgiſche Confeſſion aus dem rechten Original, der kleine Catechismus, Erklerung und kurtzer Auszug aus D. Lutheri Schrifften von fürnehmbſten Artickeln, auf Verordnunge Herrn Johanſen Georgen Churfürſt, vor die Kirchen in S. Curf. Gn. Landen neben einer allgemeinen Agenden zuſammengedruckt. Frankf. a. d. Oder 1572." — Das ganze Werk umfaßt 203 Folioblätter. Auf das Vorwort des Kurfürſten folgt zunächſt die Augsb. Confeſſion nach einer Copie, welche der Hofprediger Cöleſtin auf kurfürſtlichen Befehl von dem angeblichen (aber unächten) Original des Reichsarchivs zu Mainz (weßhalb am Schluß der Augsburg. Confeſſion die ſeltſamen Worte ſtehen: „Maintziſche Cantzley") genommen hatte. Hieran ſchließt ſich Luther's kleiner Katechismus und ſodann die Hauptſchrift des ganzen Werks: „Erklerung der augſpurgiſchen Confeſſion, des kleinen Catechismi, Conſens vnd beſtendige in Gottes Wort gegründete einhellige Lehre von den fürnemſten Puncten vnſerer Religion vnd chriſtlichen Glaubens, des ehrwürdigen theuren Mannes Gottes D. Martini Lutheri ꝛc. aus den Poſtillen vnd Lehrſchriften getreulich mit gottesfürchtigem richtigem Verſtand zuſammengezogen." Dieſe von Andreas Musculus verfaßte, nicht weniger als 136 Folioblätter umfaſſende Schrift enthält in neun Abſchnitten nichts als Excerpte aus Luther's Schriften, welche ſich ſämmtlich auf die damals controvers gewordene Lehrpunkte beziehen.

Den Abſchluß der geſammten lutheriſch confeſſionellen Produktion, welche dem „Concordienwerk" vorherging, nehmen wir in den Jahren 1575 und 1576 in den Herzogthümern Braunſchweig-Lüneburg und Braunſchweig-Wolfenbüttel wahr.

In dem erſteren ſuchte Herzog Wilhelm d. J. die kirchliche Lehrweiſe durch eine Art Corpus doctrinae zu normiren, welches er im Jahre 1575 publiciren ließ. Daſſelbe erſchien unter dem Titel: „Wie man für ſich, täglich vnd ohn ergernis reden ſol von den fürnemſten Artickeln Chriſtlicher Lehre, Für die jungen einfeltigen Prediger. D. Urbani Regii. Hierauff folget auch Wolgegründeter Bericht von den fürnemſten Artickeln Chriſtlicher Lehre, ſo zu vnſern zeiten ſtreitig worden ſein, was eines jedern Artikels rechter verſtandt ſey, Vnd wie man in Gottesfurcht, ohn abbruch der Warheit, von einem jedern Artickel aus der rechten Grundfeſt des Göttlichen Worts, mit beſcheidenheit reden möge vnd ſolle." — Die erſtere dieſer beiden Schriften iſt die deutſche Bearbeitung des von dem (im J. 1541 verſtorbenen) Lüneburger Generalſuperintendenten Urban Regius ſchon im J. 1535 herausgegebenen Traktats Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis, pro iunioribus verbi ministris in ducatu Luneburgensi. Die zweite Schrift war auf Befehl des Herzogs Wilhelm d. J. von Martin Chemnitz ausgearbeitet worden.

Aber schon im folgenden Jahre 1576 ließ Herzog Wilhelm auf diese vorläufige Ausgabe symbolischer Bücher ein eigentliches Corpus doctrinae, das sogen. Corpus Wilhelminum des Fürstenthums Lüneburg folgen, welches unter dem Titel: „Corpus doctrinae, das ist Summa, Form vnd vorbilde der reinen christlichen Lehre, welche aus der heiligen Göttlichen Schrifft, der Propheten vnd Apostel zusammengezogen ist", folgende Schriften umfaßte: 1) die drei Hauptsymbola; 2) die Augsburg. Confession; 3) die Apologie; 4) die Schmalkald. Artikel; 5) die beiden Katechismen Luther's. — Das Buch erschien zu Ulssen bei Michel Körner, 1576 (Fol.). Die Vorrede des Herzogs Wilhelm d. J. ist unterzeichnet: Celle den 5. Mai 1576. — Außerdem wurde das vorjährige kleinere Corpus doctrinae auf's Neue bestätigt, indem dasselbe in zwiefachem Texte erst lateinisch und dann deutsch dem Corpus Wilhelm. angebunden ward.

Fast gleichzeitig wurde auch die Landeskirche des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel durch den Herzog Julius mit einer neuen Lehrnorm, dem sogen. Corpus Julium bedacht. Dasselbe erschien im Jahre 1576 unter dem Titel: „Corpus doctrinae d. i. Summa, Form vnd Fürbilde der reinen Christlichen Lehre aus der heiligen Göttlichen Schrift der Propheten vnd Aposteln zusammengezogen, darin folgende Schrifften begriffen: Die drei Hauptsymbola —, die Augsp. Confession a. 1530 Kaiser Carolo vberantwortet, vnd folgends 1531 gedruckt. Die darauf erfolgte Apologia a. 1531 gedruckt. Die Schmalkald. Artikel. Der kleine vnd große Katechismus Lutheri. Bericht von etlichen fürnehmen Artikeln der Lehre ꝛc. Das Büchlein D. Urbani Rhegii, wie man fürsichtiglich von fürnehmsten Artikeln Christlicher Lehre reden soll, mit einem nützlichen Appendice ꝛc. Aus gnädiger Verordnung — Herrn Julii Herzogen zu B. — für seiner F. G. Kirchen vnd Schulen zusammengedruckt — Heinrichstadt, 1576."— Den Eingang dieser Schrift bildet ein kurzer Aufsatz unter dem Titel: „Was das Corpus doctrinae d. i. die Form vnd das Fürbild der reinen Lehre in den Kirchen dieses Fürstentums hinfüro sein soll." Hierauf folgen der „Kurze einfältige und notwendige Bericht" der Kirchenordnung von 1569, sowie die auf dem Titel des Corp. doctr. angegebenen Schriften. Zum Schlusse des Ganzen ist die Schrift des Regius: „Wie man fürsichtiglich und ohne Aergernis reden soll" (jedoch mit Weglassung der §§. 11—15 in Kap. 16: „Wie man die Heiligen ehren solle", weil dieser Abschnitt Streitigkeiten erregt hatte) und die des Chemnitz: „Wolgegründeter Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre", d. h. das Lüneburger Corp. doctr. von 1575 abgedruckt. — Spätere Ausgaben des Corpus Julium erschienen zu Wolffenbüttel 1584, zu Helmstädt 1603, zu Braunschweig 1690. Die in der Vorrede versprochene lateinische Ausgabe ist nicht erfolgt.

Alle diese Corpora doctrinae der einzelnen Landeskirchen verloren jedoch mehr oder weniger ihre Bedeutung, als die gesammte lutherische Kirche in der Concordienformel und dem Concordienbuch ein gemeinsames Corpus doctrinae erhielt, welches von da an die Grundlage ihres Bekenntnißstandes war. In dem Torgischen Buche ließ man daher auf das Vorwort einen Abschnitt „von einem gewißen, einhelligen, gemeinen, öffentlichen Corpore doctrinae" folgen, der allerdings im Bergischen Buche in der Weise geändert ward, daß man den Ausdruck Corpus doctrinae hier wie auch an allen anderen Stellen, wo er vorkam, strich und gegen andere Bezeichnungen vertauschte*); aber thatsächlich war und blieb das Concordienbuch für die lutherische Gesammtkirche genau das, was man sonst Corpus doctrinae zu nennen gewohnt war.

Gleichwohl entstand später in Einem Lande — was aus dessen besonderen historischen Verhältnissen zu erklären ist, — noch ein neues lutherisches Corpus doctrinae, nämlich in Hessen-Darmstadt, wo unter dem 20. Mai 1626 die „Christliche Confession — auf Befehl Ludwigen L. z. H. für S. F. D. Kirchen und Schulen zusam-

*) Vgl. Heppe, der Text der Bergischen Concordienformel, in seiner Genesis und den Entwürfen zu derselben dargestellt, namentlich S. 5.

mengebracht. Marburg 1626“ (12°) publicirt ward. Dieſes Corpus doctrinae Hassiacum umfaßte die Augsburg. Confeſſion, Apologie, die Wittenberger Concordie von 1536, die Schmalkald. Artikel und die beiden Katechismen Luther's. In neuer Auflage erſchien daſſelbe zu Darmſtadt 1667 (12°).

Außerdem iſt noch ein kirchliches Bekenntnißbuch von ganz anderem Karakter zu nennen, welches bereits im J. 1573 feſtgeſtellt, aber erſt im J. 1646 gedruckt wurde. Es ſind dieſes die Ansbach-Nürnbergiſchen Normalbücher. Dieſelben ſind eine (durch die Aufnahme von Schriften Luther's und der Brandenb.-Ansbachiſchen Kirchenordnung) modificirte Erneuerung des Corpus doctrinae Philippicum, welche im Gegenſatz zu dem damals gegen die Brandenburg-Ansbachiſche und Nürnbergiſche Kirche andringenden modernen Lutherthum aufgeſtellt und feſtgehalten wurde. In Brandenburg-Ansbach unterzeichneten nämlich alle Prediger des Landes im Januar 1573 ein Dekret, wonach ſie ſich verpflichteten, folgende Schriften als „norma doctrinae et iudicii, nach der ſie ſich im Lehren und Predigen richten ſollen und wollen“, anzuerkennen: 1) die drei alten Symbola; 2) Luther's beide Katechismen; 3) „die Augspurgiſche Confeſſion vnd ſonderlich auch neben der letzteren die Erſte Edition, Lateiniſch und Deutſch, So zu Naumburgk Anno 61 von Chur- und Fürſten ratificirt und unterſchrieben worden“; 4) die Apologie der Augsb. Confeſſion; 5) die Schmalkald. Artikel; 6) die Confessio Saxonica; 7—11) Melanchthon's Loci communes, Examen ordinandorum, Definitiones appellationum, Responsiones ad impios articulos Bavaricos, Responsio de controversia Stancari; 12) die Brandenburgiſche Kirchenordnung. Zugleich wurde in dieſem Revers erklärt: „es ſollen doch durch dieſes Corpus und Norma doctrinae andere gute, nützliche Bücher nicht verſchlagen, vernichtigt, verworfen und verdammt ſein, ſondern dieſer Normae oder Corpori doctrinae und zuvorderſt heiliger Schrift gemäß verſtanden und darnach geurteilt werden.“ — Für Nürnberg wurden dieſe Normalbücher durch Rathsbeſchluß vom 30. März 1573 autoriſirt*). Indeſſen wurden dieſelben erſt im J. 1646 (auf Betreiben Joh. Saubert's) zuſammen abgedruckt. Auf dem Titel ward dieſes Nürnbergiſche Corpus doctrinae bezeichnet als Dodecas scriptorum theologicorum tum veterum tum recentium recensita pro studiosa iuventute et candidatis ministerii. Der Haupttitel iſt indeſſen: Libri normales Norinbergenses d. i. Lehr- und Glaubensbücher der Nürnbergiſchen Kirchen ſammt der Nürnbergiſchen Kirchenordnung und Katechismuspredigten. — Ein neuer Abdruck des Sammelwerkes erſchien im Jahre 1721 unter dem Titel: Libri normales Noribergenses d. i. Lehr- und Glaubens-Bücher der Nürnbergiſchen Kirchen. Noribergae, 1721 (4°).

Auf reformirter Seite gewann hier und da das Genfer Corpus et syntagma confessionum fidei von 1612 die Bedeutung eines Corpus doctrinae.

Ausführlichere Mittheilungen über einzelne der hier aufgezählten Bekenntnißbücher finden ſich namentlich in folgenden Schriften: Feuerlini Bibliotheca symbolica evangelica lutherana p. 1 sqq. — Baumgarten, Erläuterungen der im chriſtlichen Concordienbuch enthaltenen ſymboliſchen Schriften. Anhang S. 399 ff. — Stäbner, hiſtoriſche Beſchreibung der Kirchenverfaſſung in den herzogl. Braunſchweigiſchen Landen. S. 36 ff. — Heppe, die Entſtehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnißſchriften deſſelben von 1548—1576. Heppe.

Covenant. Mit dieſem Namen bezeichnen die ſchottiſchen Proteſtanten und Presbyterianer die heiligen Bündniſſe, die ſie im 16. und 17. Jahrhundert zur Vertheidigung ihres Glaubens und Kirchenthums gegen den Papismus und ferner gegen den Epiſkopalismus geſchloſſen haben. Ueber den Zuſammenhang derſelben mit der geſchichtlichen Entwickelung der ſchottiſchen Kirche vergl. den Art. „Schottland“, Real-Encykl. Bd. XIII. S. 701 ff.

*) Vergl. darüber Strobel's Beiträge zur Literatur beſonders des 16. Jahrhunderts, S. 263—402.

Gewöhnlich versteht man unter dem „schottischen Covenant“ speciell den vom J. 1638; dieser bezieht sich jedoch selbst auf den von 1580 zurück, dessen feierliche Erneuerung und Anwendung auf die seither eingetretenen Verhältnisse er seyn will. Diesen Covenants, welche Akte der ganzen Nation seyn sollen, waren ferner schon beim Beginn der schottischen Reformation solche vorausgegangen, welche die ersten Bekenner und Verfechter des evangelischen Glaubens schlossen.

Am 3. Dezember 1557 nämlich (vgl. R.-Enc. Bd. XIII. S. 707) legten die letzteren, namentlich mehrere Adelige, mit dem Earl von Argyle an ihrer Spitze, die Erklärung ab (sie steht z. B. in Knox hist. of the reform. B. I.): wahrnehmend, wie der Satan das Evangelium und die Gemeinde Christi zu zerstören trachte, geloben sie vor Gott und der Gemeinde, für Gottes Wort alle ihre Macht, Gut und Blut einzusetzen, auch für treue Diener des Wortes zu sorgen und sie und jedes Glied der Gemeinde mit all ihrer Macht zu vertheidigen; dagegen widersagen sie der Gemeinde des Satans mit allem Aberglauben und Götzendienste derselben u. s. w. Die Bekenner nannten dann sich „die gläubige Gemeinde Christi in Schottland“. Ein zweiter Bund gleichen Inhalts mit noch stärkeren Aussagen darüber, daß sie alle Macht zum Schutze der Gemeinde und zur Beseitigung „aller den Namen Gottes entehrenden Dinge“ (so des katholischen Cultus u. s. w.) aufbieten wollen, wurde am 31. Mai 1559 von den protestantischen Lords in Perth unterzeichnet (ebenfalls bei Knox, hist. etc.). Karakteristisch ist für diese Bündnisse, wie dann auch für die folgenden nationalen Covenants, der religiöse Karakter, welchen sie sich geben, und zugleich die Verpflichtung zu einer allgemeinen, auch mit Gewalt durchzusetzenden Austilgung der unevangelischen, „götzendienerischen“ Lehren und Bräuche, wozu sie durch Gottes Willen sich verpflichtet glaubten (über das Verhältniß zum Landesherrn und über den Widerstand gegen ihn vgl. Real-Encykl. Bd. XIII. S. 706).

Die evangelische Kirche mit presbyterialer Verfassung war sodann zur Nationalkirche und zur einzig geduldeten im Lande erhoben worden auf Grund des Glaubensbekenntnisses vom J. 1560. Aber immer noch regte sich gegen König Jakob der Verdacht geheimer papistischer Gelüste. Da schloß er mit seiner Nation den Covenant vom J. 1580 (die Urkunde steht, aufgenommen in den Covenant von 1638, in den Bekenntnißschriften der schottischen Kirche, vergl. The confession of faith etc.. Edinb., H. Blair etc. 1845 p. 290 sqq.; deutsch bei Sack, die Kirche von Schottland, Bd. 2. S. 5 ff.; lateinisch: Niemeyer, collectio confess. in eccl. reform. p. 357 sqq.; sie heißt auch confession of faith, auch the kings confession). Die Unterzeichner bekennen vor Gott: die jetzt im Land angenommene, in jenem Glaubensbekenntniß bezeugte Religion sey die allein wahre; sie verwerfen mit Abscheu die Autorität des römischen Antichrists und alle seine Anmaßungen, Irrlehren, Mißbräuche u. s. w., deren eine lange Reihe aufgezählt wird; dagegen schwören sie, den Lehren und der Disciplin der gegenwärtigen wahren reformirten Kirche (wobei mit der Disciplin die durch's presbyteriale Kirchenregiment zu übende gemeint seyn sollte, während übrigens dieses staatlich doch noch nicht förmlich sanktionirt war) treu und gehorsam zu bleiben und sie je nach Beruf und Macht der Einzelnen zeitlebens zu vertheidigen, widrigenfalls aller Fluch des göttlichen Gesetzes ihre Leiber und Seelen treffen solle. Zugleich wollen sie, weil sie das Fortbestehen der Kirche von der Wohlfahrt des durch Gott zu ihrem Schutze bestellten Königs abhängen sehen, auch das beschworen haben, daß sie des Königs Person und Autorität in der Vertheidigung des Evangeliums und der Freiheiten des Landes und der Verwaltung des Rechts gegen alle Feinde vertheidigen werden. Zuerst unterschrieben der König und sein Haus, dann gemäß einer Verordnung des Geheimen Raths und der General Assembly Personen jeden Ranges im ganzen Reich; im J. 1590 erfolgte eine neue allgemeine Unterzeichnung. Ein treuer neuerer Nachkomme jener altschottischen Protestanten, der jüngere MacCrie (Sketches of Scott. Church History. Vol. I. Ch. 4.) trifft ihren eigenen Sinn richtig, indem er sagt: sie haben die Bündnisse

des alten Iſrael nachgeahmt, wo König, Prieſter und Volk unter einander dem wahren Gotte den Eid der Unterthanentreue abgelegt haben (vgl. 2 Kön. 11, 17 f.).

Nachdem König Jakob, ohne in jener Erklärung einen Widerſpruch hiegegen anzuerkennen, eine epiſkopale Verfaſſung aufgerichtet und dann gar Karl I. die katholiſirende Liturgie des Erzbiſchofs Laud auch der ſchottiſchen Kirche vorgeſchrieben, dadurch aber den alten Eifer der ſchottiſchen Reformirten wieder zu vollen Flammen entfacht hatte, verbanden ſich 1638 die aus allen Ständen des Landes nach Edinburg zuſammengeſtrömten Schaaren auf's Neue und mit einer alles Frühere überſteigenden Begeiſterung. Es wurde vor Gott das Bekenntniß abgelegt, daß ſie ihrem Bunde nicht treu geblieben ſeyen. Dann wurde in feierlicher Urkunde die ganze Erklärung vom J. 1580 wiederholt (die „gottloſe Hierarchie des Pabſtes", welche dort verworfen worden war, deutete man jetzt auch auf den Epiſkopalismus); hieran reihte man Citate der einſt unter Jakob erlaſſenen, das Glaubensbekenntniß und den Presbyterianismus ratificirenden und alle Papiſten mit der Strafe der Rebellion bedrohenden Parlamentsakten; endlich folgte der Eidſchwur, gegen die jetzt verſuchten verderblichen Neuerungen im Gottesdienſt und Kirchenregiment die alte Reinheit und Freiheit des Evangeliums mit allen geſetzlichen Mitteln zu wahren, auch in die jetzt geſchloſſene Verbindung keinerlei Spaltung eindringen zu laſſen und zugleich nach einer muſterhaften Gottſeligkeit des Lebens zu ſtreben. Dieß iſt die Urkunde des großen Covenant (in: the confess. of faith etc. a. a. O. und bei Sack a. a. O.), der am 28. Februar in Edinburg und weiter durch's ganze Land hin unterſchrieben wurde; das Parlament machte 1640 die Unterzeichnung zum Geſetz. Für den religiöſen Geiſt, in welchem der Bund geſchloſſen wurde, iſt wieder bezeichnend, was MacCrie ſagt (a. a. O. Ch. VII.): „ſie fühlten ſich gegen Gott und gegen einander verbunden nicht bloß durch die allen Menſchen obliegenden, von der eigenen Zuſtimmung unabhängigen Verpflichtungen des göttlichen Geſetzes, ſondern durch die dazugefügte Verpflichtung eines freiwilligen, von der Nation beſchworenen, im Himmel einregiſtrirten Eides."

Im Jahre 1642 wurde von den Schotten auch mit Commiſſären des engliſchen Parlaments ein feierlicher Bund, „solemn league and covenant", abgeſchloſſen, zur Vertheidigung der Religion, zum Kampfe gegen Papismus und Prälatenthum u. ſ. w. (vgl. des Unterz.: die ſchottiſche Kirche u. ſ. w. 1852. S. 178 ff.).

Der Bund mit den Engländern, bei deſſen Stiftung ſchon keineswegs volle Harmonie zwiſchen beiden Theilen ſtatt hatte, nahm ein ſchnelles Ende ſchon durch den Sieg der engliſchen Independenten über die Presbyterianer. — In Schottland kämpften die Inſurgenten gegen Karl II. heroiſch und glaubensmuthig für ihren Covenant. Der Sturz der Stuarts brachte hier wieder dem Presbyterianismus den Sieg, nicht aber auch den ſtrengen Grundſätzen der Covenanters, wonach der biſchöflichen wie der päbſtlichen Kirche alle Duldung im Lande eines Gottesvolkes hätte verſagt, über alle bisher nachgiebigen Geiſtlichen wegen ihres Bundesbruches hätte Strafe verhängt und die Obrigkeit, ſoweit ſie das gottwidrige Weſen noch dulde, hätte zurechtgewieſen, ja bekämpft werden müſſen. Die Zeit war überhaupt vorbei, wo der Geiſt der alten Covenants noch mit dieſen Grundſätzen erfolgreich ſich hätte geltend machen können. Ueber die kirchliche Gemeinſchaft der Covenanter oder Cameronier, welche dieſelben doch auch fernerhin noch vertreten zu müſſen meinte, vgl. R.-Encykl. Bd. XIII. S. 717 f. 728. II, 544.

Julius Köſtlin.

Crato von Crafftheim. Johannes Krafft ſtammte aus einer ſeit Jahrhunderten ſchon in Breslau angeſeſſenen Familie des niederen Bürgerſtandes. Sein Vater Chriſtoph Krafft und ebenſo ſein Großvater waren Boten der Kaufmannſchaft und beim Streichgadenamte. Er wurde zu Breslau am 22. November 1519 geboren und auf den dortigen Schulen gebildet. Im Herbſte 1534 bezog er die Univerſität Wittenberg. Die nothdürftigſten Mittel dazu gewährte die Unterſtützung einiger Gönner und ein Stipendium, welches ihm im J. 1537 der Rath von Breslau auf drei Jahre bewilligte.

Luther nahm ihn in sein Haus und er war sechs Jahre lang dessen Tischgenosse. Er hauptsächlich war es, welcher bemerkenswerthe Aeußerungen des großen Mannes aufzeichnete und so später seinem Freunde Aurifaber das Material für die von ihm herausgegebenen Tischreden Luther's lieferte. Zu Melanchthon trat Johann Krafft ebenfalls in engere Beziehung. Beide verwendeten sich wiederholt und nicht erfolglos beim Rathe seiner Vaterstadt für ihn. Luther fand „seine Complexion zu schwach zum Predigen" und rieth ihm daher zum Studium der Medicin, verschaffte ihm auch im Jahre 1543 vom Rathe zu Breslau die Erlaubniß, sich 6 Jahre anderswohin begeben und studiren zu dürfen. Er ging zunächst nach Leipzig, wo er die Freundschaft des Joachim Camerarius gewann, und von da nach Padua, wo er der Schüler und Freund des Johann Baptist Montanus wurde. Als Doktor der Medicin kam er nach Deutschland zurück, praktizirte kurze Zeit zu Augsburg und kehrte dann, der mit dem Stipendium verbundenen Verpflichtung gegenüber, dem Rathe seiner Vaterstadt gemäß in diese zurück, wo er zum Stadtphysikus bestellt wurde (Februar 1550). Noch in demselben Jahre heirathete er Maria, die Tochter des Stadtschreibers Joh. Scharf von Werth. Glückliche Kuren, seine energische Thätigkeit im Pestjahre 1553 und gelehrte Schriften erwarben ihm rasch einen bedeutenden Namen. Im J. 1560 wurde er kaiserlicher Leibarzt und diente als solcher nach einander Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolph II. Er verließ 1563 Breslau und lebte nun, mit einer kürzeren Unterbrechung nach Maximilian's Tode, bis zum Jahre 1581 am Hofe. Maximilian ernannte ihn zum kaiserlichen Rathe, erhob ihn und seine Nachkommen unter Beilegung des Namens „Crato von Crafftheim" in den Adelsstand und ertheilte ihm 1568 die Privilegien eines Comes Palatinus, denen noch andere ähnliche Beweise der hohen Gunst folgten, deren er bei diesem Kaiser genoß. Er gehörte zu den bedeutendsten und einflußreichsten, darum auch zu den am meisten gesuchten und am meisten angefeindeten Persönlichkeiten des Hofes. Die religiösen Kämpfe und die Intriguen, welche an diesem durch die unentschiedene kirchliche Stellung des Kaisers Maximilian hervorgerufen und begünstigt wurden, konnten Crato um so weniger unberührt lassen, als er offenkundig und entschieden beim Kaiser das Interesse des Protestantismus vertrat. Er war es, welcher dem kaiserlichen Gynäceum das Gegengewicht hielt, aber auch ein eben so entschiedener Gegner der flacianischen Richtung und der von ihr ausgehenden Bestrebungen zur Herstellung einer exklusivlutherischen Kirche in Deutschland. In diesem Sinne nahm er wesentlichen Antheil an dem Versuche, die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten in den österreichischen Erblanden zu ordnen (1568). Er war der Fürsprecher der böhmischen Brüder und nicht ohne Einfluß darauf, daß die Bestrebungen der Widersacher Friedrich's III. von der Pfalz und seiner kirchlichen Reformen in der Hauptsache vereitelt wurden. Bemerkenswerth bleibt der Versuch, welchen er, angeregt durch den Sendomirschen Vergleich von 1570, machte, die böhmischen Brüder zu einer Union mit den Kirchen augsburgischer Confession zu bewegen und ihnen so den noch mangelnden Rechtsboden zu vermitteln. Die schwache Seite, welche er den Angriffen seiner Gegner am Hofe darbot, bestand in seiner eigenen theologischen Ueberzeugung. Er gehörte der evangelischen Richtung an, welcher man später die früher allgemeine Bezeichnung „reformirt" als Sonder- und Parteinamen gelassen hat. Schon an den kirchlichen Kämpfen in Breslau hatte er eifrig als Vertreter der Schule Melanchthon's Theil genommen, und dieser hatte an ihn den berühmten Brief vom 21. März 1559 gerichtet. Zur Klarheit und Entschiedenheit in seiner kirchlichen Parteistellung brachte ihn neben fortgesetzten eigenen Studien Zacharias Ursinus, anfangs sein von ihm unterstützter Client, dann sein vertrauter Freund und theologischer und Gewissensrath. Zu seinen vertrautesten Freunden zählte auch der gleichfalls reformirte Staatsmann Hubert Languet, lange der Geschäftsträger des Kurfürsten August von Sachsen, dann ein Rathgeber Joh. Casimir's und Diener Wilhelm's von Oranien. Mit Zanchius, Bullinger, Beza stand er in Briefwechsel. Die Anstrengungen des von Hoseus und den Jesuiten beherrschten und geleiteten kai-

ſerlichen Gynäceum, Maximilian auf die Seite der Gegner des Proteſtantismus zu ziehen und Crato's entgegenſtehenden Einfluß aufzuheben, richteten ſich auf dieſen Punkt und wurden durch die Wirkung unterſtützt, welche die Ereigniſſe in Frankreich und den Niederlanden auf den Herrſcher üben mußten. Der kluge und wohlerwogene Plan, nach welchem der Kampf wider den Proteſtantismus gelenkt wurde, führte vorläufig zu einer ſcheinbaren Begünſtigung des von Flacius angeregten Eifers für ein reines Lutherthum wider den als ſtaatsgefährlichen Calvinismus verſchrieenen, vorgeſchritteneren Proteſtantismus. Die kaiſerlichen Damen fanden willige Verbündete an denen der Höfe zu Dresden und Amberg, und die Wittenberger Kataſtrophe von 1574 und die kurpfälziſche Religionsveränderung von 1576 wurde in Scene geſetzt. Der Verſuch, Crato in die erſtere zu verflechten und ſo ſeinen Sturz herbeizuführen, ſchlug zwar fehl, wohl aber wußte man ihn vom Sterbebette Maximilian's fern zu halten, und deſſen am 12. Oktober 1576 erfolgter Tod zog wirklich ſeine Entfernung vom Hofe nach ſich. Er kehrte nach Breslau zurück. Ihn für immer zu beſeitigen, ſollte der Angriff dienen, welcher von ſeinem Collegen, dem kaiſerlichen Leibarzte Dodonäus, ausging, der ihn in einer Schrift der falſchen ärztlichen Behandlung des verſtorbenen Kaiſers bezüchtigte. Seine Geltung als Arzt war aber ſo feſt begründet, daß auch Rudolph II. ihn 1578 wieder an ſeinen Hof berief, wo indeß unter den inzwiſchen eingetretenen, ganz veränderten Verhältniſſen von einer ähnlichen Stellung und Einwirkung, wie an dem Maximilian's, nicht weiter die Rede ſeyn konnte. Des Hoflebens ſatt und von Krankheit geſchwächt, zog Crato ſich am 29. Sept. 1581 auf ſein Gut Rückerts (ſein Rucurianum) bei Reinerz in der Grafſchaft Glaz zurück, wo er eine nach pfälziſchem Muſter eingerichtete evangeliſche Kirche und Gemeine gegründet hatte, und kehrte von da im Jahre 1583 nach Breslau zurück. Hier bildete nun er neben Andreas Dudith den Mittelpunkt für einen Kreis kirchlich gleichgeſinnter und hochgebildeter Männer, in welchem die kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Zeitfragen Gegenſtand anhaltender und eingehender Erörterung abgaben, mit welchem Theodor Beza in fortgeſetzter Verbindung ſtand und von welchem mannichfache kirchliche Anregungen ausgingen, die nicht ohne entſcheidenden Einfluß auf die baldige confeſſionelle Wandlung am Hofe von Liegniz, Brieg und Ohlau blieben. Dieß führte zu einem letzten Verſuche, beiden gleich verhaßten Männern, Crato und Dudith, beizukommen, zu einer vom Biſchofe von Breslau beim kaiſerlichen Hofe angeregten, von dem, noch durch den milden, melanchthoniſchen Geiſte beherrſchten Rathe von Breslau aber mit großer Klugheit beſeitigten Unterſuchung gegen die ſogenannten calviniſtiſchen Conventikel.

Crato ſtarb in ſeiner Vaterſtadt am 19. Oktober 1585 und wurde in der Eliſabethkirche beſtattet. Sein letztes Wort war der Ausſpruch des Herrn Joh. 14, 19.

Crato gehörte unbeſtritten zu den bedeutenden Männern ſeiner Zeit. Seine großen Verdienſte um die Heilkunde ſind und werden heute noch mit vollſter Anerkennung gewürdigt. Henſchel bezeichnet ihn als den Reformator der mittelalterlichen materia medica; aber er war auch heimiſch auf den anderen, damals ſchon erſchloſſenen Gebieten der Wiſſenſchaft, ein gewiegter Theolog, ein geſchulter ariſtoteliſcher Philoſoph, ein geſchmackvoller Kenner und treuer Jünger des klaſſiſchen Alterthums. Es gab zu ſeiner Zeit nicht viele Gelehrte von Bedeutung, zu denen er nicht durch Briefwechſel oder durch Vermittelung gemeinſchaftlicher Freunde in Beziehung geſtanden hätte. Sonſt ſparſam und ein Feind unnützer Verſchwendung, hatte er ſtets eine offene und freigebige Hand für das emporſtrebende Talent. Nicht wenige, ſpäter zu Einfluß, Anſehen und Macht gelangte Männer verdanken ihm die erſte Bahnung ihres Weges. Tief gewurzelt in der Gewißheit von der Gnade Gottes in Chriſto Jeſu, ein gläubiger, evangeliſcher Chriſt, war er während der Regierung Maximilian's II. die Stütze, an welcher ſich der Sturm wider den Proteſtantismus brach, wozu ſo große Kräfte und Mittel in Bewegung geſetzt wurden und dem der unſelige Zwiſt unter den Epigonen der Reformation den glücklichſten Erfolg verhieß. Dieß wird um ſo klarer hervortreten, je mehr

Licht in die noch so vielfach dunkle und verdunkelte Geschichte der Regierungszeit Maximilian's II. gebracht wird.

Das sprechendste Zeugniß von den ausgebreiteten Verbindungen und dem Einflusse Crato's liefern die zahllosen Briefe, welche von ihm und an ihn theils in den gedruckten epistolarischen Sammlungen, theils handschriftlich vorhanden sind. Allein die Rehdigerische Bibliothek zu Breslau besitzt deren Tausende. Seine Verdienste um die Medicin sind neuerdings besonders gewürdigt in der Schrift von Dr. A. W. E. Th. Henschel: Crato von Krafftheim's Leben und ärztliches Wirken. Denkschrift zur Feier des funfzigjährigen Bestehens der Schles. Gesellschaft für vaterländ. Cultur ꝛc. Bresl. 1853. 4°. —

Ueber seine kirchengeschichtliche Bedeutung s. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde. Frankf. a. M. 1860. 2 Thle. 8. — Vergl. Außerdem: Adami vit. medic. Germanorum. Heidelb. 1620. 8. p. 268. — L. Scholz, Joh. Cratonis a Kraftheim Consilia et epistolae medicinales. Francof. 1671. 7 Tom. — Conr. Gesneri Bibliotheca universalis und Dresseri Oratio de curriculo vitae Joh. Cratonis a Kraftheim. Lipsiae 1587. 4°. Dr. Gillet.

Credner, Karl August. Dieser durch seine Forschungen auf dem Gebiete der neutestl. Kritik und Einleitungswissenschaft sehr verdiente Theologe wurde am 10. Januar 1797 zu Waltershausen bei Gotha geboren, besuchte, nachdem er den ersten Grund zu seinem umfassenden und vielseitigen Wissen unter der Leitung seines Vaters, eines eifrigen Kantianers und Liebhabers der Naturwissenschaften, gelegt hatte, seit 1812 das Gymnasium zu Gotha und bezog 1817 als 20jähriger Jüngling die Universität Jena. Hier blieb er indessen nur ein Semester. Schon im Herbste 1817 siedelte er nach Breslau über, wo er bis zum Ende seiner vierjährigen Studienzeit verblieb. Von besonderem Einfluß auf seine Ausbildung wurden hier die von David Schulz geleiteten Uebungen des theologischen Seminars, denen er namentlich seine Einführung in das Studium der älteren Kirchenväter, neben dem orientalischen Sprachstudium seiner Lieblingsbeschäftigung, zu danken hatte. Da sein zeitweilig gehegtes Vorhaben, als Missionär im Dienste der Halle'schen Mission nach Ostindien zu gehen, wegen seiner allzu freisinnigen Glaubensrichtung, die sich an kein bestimmtes Bekenntniß binden wollte, nicht zur Ausführung gelangen konnte, so begab er sich mit dem Entschlusse, sich der akademischen Laufbahn zu widmen, nach Göttingen (1821), fand aber die Repetentenstelle an der dasigen theologischen Fakultät, auf die er sich Hoffnung gemacht hatte, bereits vergeben. Er nahm daher einstweilen eine Hauslehrerstelle an, die ihm nebenbei zu seiner weiteren Ausbildung noch manche Collegien (z. B. Mineralogie bei Hausmann, Chemie bei Stromeier ꝛc.) zu hören und ziemlich umfassende Privatstudien zu betreiben gestattete. Bei den letzteren kamen ihm die reichen Schätze der Göttinger Universitätsbibliothek vorzüglich zu statten. Nachdem er dann noch eine kürzere Zeit (1825 bis 1827) in einer angesehenen Familie zu Hannover eine Erzieherstelle bekleidet hatte, erwarb er sich durch Vertheidigung der Dissertation „De prophetarum minorum versionis Syriacae, quam Peschito dicunt, indole" zu Jena die philosophische Doktorwürde und habilitirte sich im folgenden Jahre (1828) auf Grund seiner Abhandlung „De librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante saeculum tertium medium" ebendaselbst als Privatdocent. Seine Vorlesungen, die durch die Folgen eines unglücklichen Falles, den er auf einer geognostischen Exkursion im Harzgebirge im Herbste 1828 gethan, eine längere Unterbrechung erlitten, fanden solchen Beifall, daß er schon 1830 zum außerordentl. Professor in Jena ernannt wurde, und dieser Beförderung folgte zu Anfang 1832 die Berufung zum ordentlichen Professor der neutestl. Exegese und Kirchengeschichte in Gießen nach. Hier wirkte er fast volle 25 Jahre, bis gegen seinen im Sommer 1857 erfolgten Tod hin, mit rüstiger Kraft und vielem Erfolge; nur während der letzten 4 Jahre sah er sich in Folge eines Schlagflusses, der lähmend auf seine Sprachorgane wirkte, zunächst zu öfterer Unterbrechung, und endlich zu völligem Aufgeben seiner Vorlesungen genöthigt.

Seine bedeutendſten ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen fallen in die Zeit ſeiner Gießener Wirkſamkeit.

Aus den vorhergehenden Jahren iſt, außer den bereits erwähnten Habilitationsſchriften, nur noch die in Winer's Ztſchr. f. wiſſenſchaftl. Theologie (Jahrg. 1827 u. 1829) enthaltene Abhandlung: „Ueber Eſſäer und Ebioniten und einen theilweiſen Zuſammenhang derſelben", ſowie der durch gediegene ſprachliche und hiſtoriſche Unterſuchungen werthvolle Commentar zum Propheten Joël („der Prophet Joël überſetzt und erklärt", Halle 1831) zu nennen. In Gießen eröffnete er ſeine akademiſche Thätigkeit mit einem Programm: „Nicephori chronographia brevis", Part. I. 1832, auf welches 1838 der zweite Theil folgte. — Kurz vor dieſer akademiſchen Gelegenheitsſchrift hatte er die Veröffentlichung ſeiner „Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften" begonnen, ohne Zweifel eine ſeiner verdienſtlichſten Schriften. Der erſte Band (Halle 1832) enthält ſcharfſinnige Unterſuchungen über die „Evangelien der Petriner oder Judenchriſten"; der zweite (1838) handelt in überaus gründlicher Weiſe von den altteſt. Citaten in den Evangelien, namentlich im Matthäusevangelium, hinſichtlich deſſen hier bewieſen iſt, daß es immer nach einem ſolchen Exemplare der alexandriniſchen Verſion citirt hat, das in den meſſianiſchen Stellen nach dem hebräiſchen Grundtexte geändert war.

Die im Jahre 1836 erſchienene „Einleitung in's Neue Teſtament" hat mit Recht von allen Schriften Credner's die günſtigſte Aufnahme gefunden, obgleich ſie unvollendet geblieben iſt. Denn der allein (in zwei Abtheilungen) erſchienene erſte Band enthält außer einer einleitenden „Geſchichte der Einleitung in's N. Teſt." (S. 6—52) nur die ſogen. ſpecielle neuteſt. Einleitung und die Entſtehungsgeſchichte der neuteſt. Schriften (S. 53—750). Dieſe übertraf aber an Gründlichkeit, Scharfſinn und anſchaulicher Klarheit ihrer Darlegungen alles bis dahin auf dieſem Gebiete Erſchienene bei weitem und zeichnete ſich namentlich auch durch die verhältnißmäßige Objektivität und Unbefangenheit, ſowie durch das im Ganzen ziemlich poſitive Reſultat ihrer Unterſuchungen vortheilhaft vor zahlreichen Schriften verwandten Inhalts aus. Ein Vorzug, der umſo höher anzuſchlagen ſeyn dürfte, da Credner als eifriger Schüler eines D. Schulz, D. v. Cölln und anderer Breslauer Theologen der zwanziger Jahre, ſeiner dogmatiſchen Richtung nach entſchiedener Rationaliſt war und dieſen Standpunkt bis an ſein Ende behielt, ohne ihn jedoch, ſey es auf die Methode ſeiner exegetiſchen Vorleſungen, ſey es auf die Ergebniſſe ſeiner ſtets mit möglichſter Nüchternheit und Akribie geführten iſagogiſch-kritiſchen Forſchungen einen weſentlichen Einfluß üben zu laſſen. Nur in einigen mehr untergeordneten Beziehungen trat ein ſolcher Einfluß in ſeinen letzten Schriften, aus den vierziger und fünfziger Jahren, zu Tage. In dem 1841 veröffentlichten Werke: „Das Neue Teſtament nach Zweck, Urſprung und Inhalt, für denkende Leſer der Bibel" — bleiben zwar die früheren Forſchungsergebniſſe bezüglich der Entſtehungsgeſchichte und Authentie der einzelnen neuteſt. Bücher zum größten Theile unverändert ſo, wie die „Einleitung" ſie dargeboten hatte, ſtehen. Doch verräth nicht nur der Umſtand, daß die früher wenigſtens noch theilweiſe vertheidigten pauliniſchen Paſtoralbriefe jetzt ſämmtlich für unächt erklärt werden, ſondern auch der ſtark rationaliſtiſch gefärbte Eingang („das Chriſtenthum und der chriſtliche Glaube; die Lehre Jeſu" ꝛc.), ſowie namentlich die Art, wie der wunderbare Vorgang der Bekehrung Pauli auf S. 37 ff. natürlich zu erklären geſucht wird, ein gewiſſes Fortſchreiten nach der heterodoxen Seite hin. Sehr nüchtern und objektiv iſt dann wieder die Haltung der in dem Werke „Zur Geſchichte des Kanons" (Halle 1847) veröffentlichten hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchungen, die ſich hauptſächlich auf den altkirchlichen Sprachgebrauch des Wortes „Kanon", auf das Muratorianiſche Fragment, den Index Script. Sacrae bei Nicephorus, die Synopsis Athanasii und das Decretum Golasii beziehen. Dagegen macht ſich in der letzten ſeiner auf die Einleitungswiſſenſchaft bezüglichen Schriften, in der erſt nach ſeinem Tode von Volkmar herausgegebenen „Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanon" (Berlin 1860) eine Annäherung an den Standpunkt der Baur'ſchen

Schule bemerklich, sofern er hier z. B. nicht bloß die neuteſt. Schriftſammlung, ſondern Hand in Hand mit dieſer auch die aus den Gegenſätzen des Paulinismus und des Judenchriſtenthums ſich hervorbildende katholiſche Kirche erſt tief im 2. chriſtlichen Jahrhundert entſtehen läßt (S. 23 ff.), desgleichen die Authentie des johanneiſchen Evangeliums aufgibt und dagegen die früher dem Presbyter Johannes beigelegte Apokalypſe für apoſtoliſch-johanneiſch erklärt, u. ſ. w. Den Uebergang zu dieſer mehr deſtruktiv-kritiſchen Haltung, der ſich auch in ſeinen letzten akademiſchen Vorleſungen über Einleitung, bibliſche Theologie, Exegeſe verſchiedener neuteſt. Bücher ꝛc. durch mancherlei Aeußerungen ankündigte, half ſeine eifrige Theilnahme an den neueſten kirchlichen Bewegungen ſeit den vierziger Jahren vermitteln. Wie er nämlich ſchon vorher in einigen gegen den ultramontan geſinnten Univerſitätskanzler und Geh. Staatsrath v. Linde gerichteten Brochuren („die Berechtigung der proteſtant. Kirche Deutſchlands zum Fortſchritt auf Grund der heil. Schrift", 1845, und: „Aſterisken oder Sternchen zu dem 2. u. 3. Heft der „„Berichtigung confeſſioneller Mißverſtändniſſe"" vom Geh. Staatsrath ꝛc. v. Linde" 1847) das Recht der freien Forſchung mehr im Allgemeinen vertheidigt hatte, ſo wurde er ſeit dem Jahre 1848 durch mehrfache Angriffe orthodoxer Geiſtlicher der heſſen-darmſtädtiſchen Landeskirche (namentlich des 1862 geſtorbenen Pfarrers Dr. theol. Reich, z. B. in der anonymen Schrift: „die falſche Wiſſenſchaft und das gute Recht der heſſ. Kirche", Darmſt. 1853) zur Wahrung ſeines dogmatiſchen Standpunktes in mehreren geharniſchten Streitſchriften provocirt. So entſtand namentlich das in ziemlich gereiztem Tone geſchriebene Schriftchen: „Die ſittlichen Verirrungen und Gefahren des auf ein vermeintliches gutes Recht ſich ſteifenden Afterwiſſens; in der Schrift eines im Namen vieler Namenloſen ſelbſt namenlos ſchreibenden heſſiſchen Geiſtlichen: „„die falſche Wiſſenſchaft"" ꝛc. — nachgewieſen" (1853), ſowie (ſchon 1852) die ebenfalls in antiorthodoxer Tendenz beſorgte neue Ausgabe von „Philipp's des Großmüthigen Heſſiſcher Kirchenreformations-Ordnung" (von der Homberger Synode von 1526), die in einer den Text und die Ueberſetzung des Aktenſtückes ſelbſt um mehr als das Doppelte ſeines Umfangs überbietenden Vorrede faſt alle möglichen kirchlichen und politiſchen Zeitfragen in Beſprechung zieht, um die Nothwendigkeit religiöſen Fortſchrittes und möglichſt liberaler kirchlicher Inſtitutionen nach verſchiedenen Seiten hin darzuthun.

Vgl. H. E. Scriba, biographiſch-literäriſches Lexikon der Schriftſteller des Großherzogthums Heſſen im 19. Jahrhundert. Abtheil. II. — Zuchold, Bibliotheca theologica. I, 249. Zöckler.

Curio, Coelius Secundus (Coolio Secundo Curione), italieniſcher Proteſtant des 16. Jahrhunderts, zuletzt Profeſſor in Baſel, — einer jener zahlreichen edlen und gebildeten Italiener, welche von der die ganze apenniniſche Halbinſel durchziehenden antirömiſchen, halb humaniſtiſchen, halb evangeliſchen Bewegung ergriffen, bald aber durch die gewaltſame römiſche Gegenwirkung genöthigt wurden, ihr Vaterland zu verlaſſen und dieſſeits der Alpen eine Zufluchtsſtätte für ihre freiſinnigen, über das Maß der evangeliſchen Bekenntniſſe vielfach noch hinausgehenden religiöſen Anſichten zu ſuchen.

Hauptquelle für die Geſchichte ſeines Lebens iſt die Oratio panegyrica de Coelii Secundi Curionis Vita atque Obitu, habita Basileae anno 1570 a Joh. Nicol. Stupano, Med. Dr. et Prof., abgedruckt in J. G. Schelhorn's Amoenitat. literar. T. XIV. S. 325 ff., außerdem Curio's eigene Schriften und zahlreiche gedruckte und ungedruckte Briefe an und von Zeitgenoſſen.

Er war geboren den 1. Mai 1503 zu San Chirico (Cyriaco) in Piemont, in der Nähe von Turin, als jüngſtes von 23 Kindern eines Edelmannes, Namens Jacobus Trotterius Curio. Beide Eltern verlor er frühe. Sein Vater hinterließ ihm ein kleines Erbgut zu Moncaglieri und eine koſtbare Bibel. Nachdem er ſeine erſte Bildung durch einen Privatlehrer, ſpäter auf einer öffentlichen Schule erhalten, ſtudirte er auf der Univerſität zu Turin mit Eifer und Erfolg alte Sprachen, Geſchichte und Jurisprudenz. In dieſer Zeit wird Curio, jetzt etwa zwanzig Jahre alt, durch Vermitte-

lung eines Auguſtinermönchs, Hieronymus Niger Foſſaneus, mit reformatoriſchen Schriften Luther's, Zwingli's und Melanchthon's bekannt, die auf ihn und zwei gleichgeſinnte Freunde, Jakob Comellus und Franz Guarinus, ſolchen Eindruck machen, daß ſie beſchließen, nach Deutſchland zu reiſen, um hier ihre Studien fortzuſetzen und insbeſondere die reinere Theologie an der Quelle kennen zu lernen. Unterwegs machen ſich die drei Freunde durch unvorſichtige religiöſe Geſpräche verdächtig, ſie werden auf Befehl des Kardinalbiſchofs Bonifacius von Ivrea im Aoſtathal verhaftet und in einem benachbarten Kaſtell gefangen gehalten. Nach zweimonatlicher Haft wird Curio auf Verwendung angeſehener Verwandten frei und in ein Kloſter des heil. Benignus gebracht, wo er nun unter klöſterlicher Hut ſeine Studien fortſetzen ſoll. Aber hier war ſeines Bleibens nicht lange. Er ſucht in der Stille für ſeine evangeliſchen Ueberzeugungen Propaganda zu machen. Beſonders aber gereicht ihm die abergläubiſche Verehrung der in dem Kloſter verwahrten Reliquien des heiligen Agapetus und Tyburtus zu großem Anſtoß. Er wagt die kecke That, die Reliquien heimlich aus ihrem Schrein wegzunehmen und eine Bibel an deren Stelle zu legen. Aus Furcht vor Entdeckung flieht er in's Mailändiſche, beſucht Rom und andere Städte Italiens und nimmt dann für einige Jahre ſeinen Aufenthalt in Mailand, mit Studien und Unterrichten beſchäftigt. Durch ſeine Gelehrſamkeit und einnehmende Perſönlichkeit, namentlich aber auch durch die aufopfernde Liebesthätigkeit, die er während einer Hungersnoth und Peſt in Mailand übt, gewinnt er zahlreiche Freunde und die Hand einer edlen Mailänderin, einer Tochter aus dem angeſehenen und begüterten Hauſe Iſaci, Margaretha Blanca. Mit ihr hat er in vierzigjähriger glücklicher Ehe gelebt, Vater von 13 Kindern, von denen aber nur ein Sohn und eine Tochter ihn überlebten. Um den Kriegsunruhen auszuweichen, überſiedelt er nach Caſale in Montferrat, ſpäter nach Piemont, nach Savoyen, an den Gardaſee, nach Pavia, wo er drei Jahre lang an der Univerſität lehrt und wo er beſonders mit dem evangeliſch geſinnten Auguſtinermönch Agoſtino Mainardi verkehrt. Ueberall iſt Curio mit dem ihm eigenthümlichen Feuer thätig für Verbreitung und Vertheidigung evangeliſcher Grundſätze, kommt aber auch mehr als einmal durch ſein muthiges Auftreten in die äußerſte Lebensgefahr, aus der er wiederholt nur wie durch ein Wunder gerettet wird. So tritt er einmal einem predigenden Dominikanermönch, der ſich Schmähungen gegen Luther erlaubt, mit muthiger Entſchloſſenheit entgegen und ſtraft ihn öffentlich Lügen. Die Inquiſition wird auf ihn aufmerkſam; er wird in Ketten gelegt; der Scheiterhaufen ſcheint ihm gewiß. Da weiß er durch Liſt, indem er ſtatt des eigenen ein falſches Bein feſſeln läßt, zu entkommen (er ſelbſt erzählt dieſe Geſchichte in ſeinem Dialog Probus). Auch in Pavia ſchützt ihn nur die ſtete Begleitung ſeiner zahlreichen Schüler und Freunde vor den Schergen der Inquiſition. Da er ſich aber bald nicht mehr ſicher fühlt, ſo ſucht er eine Zuflucht in Venedig, weilt dann eine Zeit lang in dem reformatoriſchen Freundes- und Gelehrtenkreiſe am Hofe der Herzogin Renata zu Ferrara, wo ihn ein enges Freundſchaftsband mit dem bekannten Fulvio Peregrino Morato aus Mantua und deſſen noch berühmtere Tochter Olympia verband, die vorzugsweiſe durch Curio für das Evangelium gewonnen wurden und daher fortan mit ihm in freundſchaftlicher Verbindung blieben. Auf Empfehlung der Herzogin erhielt er eine Anſtellung zu Lucca, wo er an der Univerſität lehrte und zugleich der ſeit Peter Martyr's Flucht verlaſſenen evangeliſchen Gemeinde ſich annahm. Aber kein ganzes Jahr dauerte hier ſein Aufenthalt; der Pabſt verlangte ſeine Auslieferung, die Stadt ſah ſich außer Standes, ihn zu ſchützen. Curio hatte keine andere Wahl mehr, als gleich ſo vielen ſeiner Landsleute und Geſinnungsgenoſſen ſein Vaterland zu verlaſſen und jenſeits der Alpen ein Aſyl zu ſuchen. Mit Empfehlungsſchreiben der Herzogin Renata an die Züricher und Berner kam er im Auguſt 1542 in die Schweiz, wurde in Bern freundlich aufgenommen und erhielt eine Anſtellung als Rektor der neuerrichteten Schule zu Lauſanne. Unter neuer Lebensgefahr und neuer wunderbarer Bewahrung (Ranke, Geſch. der Päbſte I. S. 209) holt er ſeine Familie

aus Lucca nach und lehrt nun vier Jahre lang (1543—1547) mit großer Auszeichnung und Segen zu Lausanne, daneben mit schriftstellerischen Arbeiten verschiedener Art beschäftigt, die theils zu Genf, theils zu Basel erschienen (so seine opuscula. 1544, sein Pasquillus ecstaticus, wahrscheinlich schon in Italien verfaßt, jetzt in mehreren neuen Auflagen 1540 ff. erschienen u. a.).

Im Jahre 1546 oder 1547 verließ er Lausanne aus unbekannten Gründen und ging nach Basel. Auf Zureden mehrerer gelehrten Freunde (des Theologen Martin Borrhaus, des Frobenius, Isengrin u. A.) entschloß er sich, hier zu bleiben, übernahm die Lehrstelle der Eloquenz an der Universität, promovirte unter Sebastian Münster's Rektorat und Pantaleon's Dekanat, wurde von der Stadtgemeinde mit dem Bürgerrecht beschenkt und wirkte nun hier, trotz mancher ihm gewordenen glänzenden Anerbietungen und Berufungen, 22 Jahre lang als akademischer Lehrer und Schriftsteller. Aus fernen Ländern kamen Jünglinge herbei, ihn zu hören. Der Kaiser Maximilian II. suchte ihn nach Wien, der Fürst von Siebenbürgen in sein Land zu ziehen, der Herzog von Savoyen und sogar Pabst Paul IV. ließen mit ihm unterhandeln wegen Uebernahme eines Lehrstuhls in Turin oder Rom, unter der einzigen Bedingung, daß er seine religiösen Ueberzeugungen Niemanden aufdränge. Curio zog vor, in Basel zu bleiben, wo ihm die von Erasmus her hier vorwaltende freie wissenschaftliche und religiöse Richtung besonders zusagte, während er zu dem in der französischen Schweiz vorherrschenden strengen Calvinismus mit anderen Baslern in ein gewisses oppositionelles Verhältniß sich stellte. Curio war aufrichtiger Protestant nicht bloß aus humanistischem Verstandesinteresse, sondern aus wirklicher religiöser Ueberzeugung, aber sein Protestantismus hatte niemals ein bestimmtes confessionelles Gepräge, wie er ja auch seiner ganzen geistigen Art, Bildung und Lebensstellung nach nicht Theolog, sondern Philolog, Humanist, Literator war. Einen kirchlichen Beruf als Prediger oder Seelsorger, wie man wohl gemeint hat, hat er niemals bekleidet, weder in Italien noch in der Schweiz. Aber er hat an den großen theologischen Zeit- und Streitfragen fortwährend mit lebendigstem Interesse sich betheiligt, wie seine Schriften und der ausgedehnte persönliche und briefliche Verkehr zeigen, den er mit Gelehrten aller Art und der verschiedensten Länder, mit deutschen und schweizerischen Theologen (Melanchthon, Bullinger, Musculus, Zanchius, Johann von Lasco u. s. w.), namentlich auch mit den zahlreichen italienischen Flüchtlingen (Agostino Mainardi, Camillo Renato u. A.) unterhielt, die gleich ihm um des Evangeliums willen ihr Vaterland hatten verlassen müssen. Seine eigene theologische Richtung war zwar nicht, wie bei manchen seiner Landsleute, ein ausgesprochener Antitrinitarismus, wie man das aus einzelnen Stellen seiner Schriften, namentlich einer Paraphrase des johanneischen Prologs und aus seinem Verkehr mit Lälio Sozini, Ochino, Gribaldi und anderen Antitrinitariern hat schließen wollen (s. hierüber besonders Schelhorn XIV. S. 386 ff.). Wohl aber ist er ein Hauptvertreter jener freieren anticalvinistischen, latitudinarischen oder rationalisirenden Richtung, wie sie damals in Basel, „dem Centrum und der Zuflucht der Heterodoxie", bei Humanisten und Theologen, wohl unter Nachwirkung des Erasmischen Geistes, vorherrschend war (Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier, Bd. I. S. 219. 263. Stähelin, Calvin Bd. II. S. 96. 304). Calvin und seine Freunde beklagen sich mehr als einmal bitter über Curio und seine Genossen, die Coeliani, die ihnen eben so schlimm erscheinen wie die Anhänger des Servet oder Castellio (Calvin an Bullinger 31. Dez. 1553; Wilhelm Gratarolus an Bullinger 24. Dez. 1554; s. Trechsel a. a. O.), und als nach Servet's Tod namentlich auch von Basel her laut mißbilligende Stimmen gegen Ketzerhinrichtungen sich erhoben, als insbesondere die pseudonyme Schrift des Martin Bellius gegen Calvin zu Basel erschienen war (s. Real-Enc. Bd. II. S. 131), glaubte man in Genf guten Grund zu haben, unter den Verfassern oder doch intellektuellen Miturhebern neben Castellio, Lälio Sozini u. A. auch den Cölius Curio zu vermuthen.

Aber auch von Deutschland her blieb Curio nicht unangefochten; seine Schrift de

amplitudine beati regni Dei, 1554 (s. unten) zog ihm von P. P. Vergerius eine Denuntiation wegen pelagianischer Irrlehren zu, und als man in Gribaldi's Papieren zahlreiche Anmerkungen von Curio's Hand entdeckt haben wollte, so fand sich wiederum Vergerius und dessen Landesherr, Herzog Christoph von Würtemberg, bewogen, in Briefen an die Schweizer vor Curio zu warnen. Doch hatten diese Angriffe keine weiteren Folgen, als daß die beiden Landsleute und früheren Freunde, Vergerius und Curio, sich von da an auf's Bitterste entgegentraten und gegenseitig verdächtigten. Wenn Sixt (P. P. Vergerius S. 500 f.) deshalb von Curio sagt, „er war kein schöner Karakter", so war das Benehmen Vergerius' in diesem Falle jedenfalls noch weniger schön.

In seiner Familie erlebte Curio neben vieler Freude auch schweres Leid. Von seinen 13 Kindern starben fünf in zarter Kindheit, eine Tochter blieb in Italien zurück (ein Bild von ihr schickte A. Palearius an Curio); eine andere Tochter, Violanthis, verheirathete sich 1553 in Basel mit dem Straßburger Theologen Hieronymus Zanchius, starb aber schon nach wenigen Jahren, 1556 (Curio an Melanchthon den 1. September 1557. Corp. Ref. IV, 256). Drei andere Töchter raffte kurz nach einander im Jahre 1564 die Pest weg, darunter die durch ihre gelehrten Kenntnisse ausgezeichnete Angela, die den Vater bei seinen gelehrten Arbeiten unterstützte. Von seinen Söhnen waren zwei auch schriftstellerisch thätig, Horatius und Augustinus; beide starben vor dem Vater; nur ein einziger Sohn, Leo, überlebte ihn und wurde Stammvater mehrerer berühmter Basler Theologenfamilien (Buxtorf, Zwinger, Werenfels, Grynäus, Frey ꝛc.); s. die Schrift de Curionis sex liberorum vita, obitu etc. Bas. 1572. 8°. Gerdes S. 238 ff. Escher S. 374; besonders aber Jules Bonnet, les filles de Curione in der Revue Chrétienne, 1856. S. 140 ff.

Seit dem Tode seiner Kinder, an denen er mit rührender Zärtlichkeit hing, erwachte in ihm ein Heimweh nach dem himmlischen Vaterlande, das ihn nicht mehr verließ; er ordnete seine Angelegenheiten und bereitete sich vor auf ein christliches Ende. Dieses wurde ihm zu Theil den 24. Nov. 1569. Er wurde auf dem Kirchhofe des Münsters neben seinen Kindern beerdigt. Der Antistes Simon Sulzer hielt ihm die Leichenrede. Seine reichhaltige Bibliothek kam nach Wolfenbüttel.

Curio's zahlreiche Schriften theologischen, philologischen, pädagogischen, historischen und allgemeinen Inhalts sind verzeichnet in den Athenis Rauric. p. 291 sqq., in Baumgarten's deutscher Ausgabe des Niceron Bd. XV., im Museum Helvet. part. 28. Zürich 1753, bei Escher S. 372 ff., bei Coquerel S. 37—40.

Wohl die bekannteste und für die Stellung Curio's zur alten Kirche bezeichnendste ist seine Spottschrift gegen das Pabstthum und die römische Kirche unter dem Titel: Pasquilli ecstatici de rebus partim superis, partim inter homines in christiana religione passim hodie controversis cum Marphorio colloquium, 8° — ohne Druckort u. Jahr. Eine zweite Ausgabe erschien 1544 zu Genf unter dem Titel: Pasquillus ecstaticus, non ille prior, sed totus plane alter, coactus et expolitus cum aliquot sanctis pariter et lepidis dialogis; eine dritte zu Basel bei Oporin 1544 oder 45 mit einem Anhang: Quaestiones Pasquilli in futuro concilio a Paulo III. pontifice indicto disputandi; eine vierte Ausgabe zu Genf 1567. 12°. Gleichzeitig mit den lateinischen Ausgaben erschienen auch italienische, deutsche, französische Uebersetzungen: „Der verzuckte Pasquinus, aus Welscher Sprach in das Teutsch gebracht", 1543 gedruckt (angeblich) zu Rom auff Anhalten Meyster Pasquini; eine niederdeutsche zu Emden, 1567; eine italienische: Pasquino in ecstasi, Rom. 8°; eine französische: les visions de Pasquille etc. 1547. 8°. Eine ganze Sammlung ähnlicher Spottschriften, gleichfalls dem Curio zugeschrieben, erschienen 1544 zu Basel unter dem Titel: Pasquillorum tomi duo etc. Eleutheropoli, 1544. 8°.

Der Pasquillus ecstaticus ist ein satyrisches Gespräch zwischen den zwei bekannten römischen Karakterfiguren Pasquino und Marforio; jener erzählt eine Reise, die er in ekstatischem Zustande unter Leitung eines Genius durch die zwei Himmel gemacht habe,

— durch den Himmel der Päbſte, wo Alles voll iſt von Roſenkränzen, Candelabern, Reliquien, von Mönchen und Nonnen, päbſtlichen Heiligen und disputirenden Kardinälen u. ſ. w., nur von Chriſtus und ſeinen Apoſteln iſt da Nichts zu finden, — und durch den wahren Himmel, wo Chriſtus mit ſeinen Heiligen wohnt. Das Ganze iſt voll der bitterſten Sarkasmen gegen die römiſche Kirche, ihren Aberglauben und ihre Mißbräuche — ganz im Geſchmack jener Satyren- und Pasquillenliteratur, woran das 16. Jahrhundert ſo reich iſt. Eine ähnliche Schrift iſt ſein Pasquillus theologaster.

Eine poſitive Darſtellung der chriſtlichen Lehre verſucht Curio zu geben in ſeiner Christianae religionis institutio brevis et dilucida, ita tamen, ut nihil quod ad salutem necessarium est, requiri posse videatur, Baſel, bei Oporin, 1549. 8°; auch in italieniſcher Ueberſetzung, ebendaſelbſt; in franzöſiſcher 1561. Dieſe Schrift, mehr Katechismus als Dogmatik, zunächſt wie es ſcheint zum Unterricht ſeiner drei Söhne beſtimmt, ſchließt an das Symbolum apost., Vaterunſer und Dekalog ſich an, zeigt aber einen ſehr weiten und unbeſtimmten dogmatiſchen Standpunkt; von Trinität und Verſöhnung iſt gar nicht die Rede, die natürliche Gotteserkenntniß und die Nothwendigkeit guter Werke wird ſtark betont, die Sakramentslehre iſt ganz zwingliſch. (Ueber ſeine Stellung zum Abendmahlsſtreit ſ. auch ſeinen Brief an Phil. Melanchthon vom 1. September 1557).

Deutlicher noch ſpricht der latitudinariſche Standpunkt Curio's, ſeine Abweichung von der calviniſchen Erwählungs- wie von der lutheriſchen Gnadenlehre, ſich aus in derjenigen Schrift, welche ihm denn auch hauptſächlich, wie ſchon erwähnt, den Verdacht der Heterodoxie von den Wächtern der Orthodoxie in beiden Lagern zugezogen hat. Es ſind das ſeine zwei Bücher de amplitudine beati regni Dei, zuerſt erſchienen 1554 8°, ohne Jahr und Ort, neu abgedruckt 1614 zu Gouda, 1617 zu Frankfurt. Die Schrift, nach Curio's eigenen Angaben ſchon in Italien geſchrieben, gedruckt zuerſt zu Poſchiavo in Graubündten, mit einer Widmung an König Sigismund Auguſt von Polen, verſucht in der Form eines zwiſchen Curio und ſeinem Landsmanne Agoſtino Mainardi zu Pavia gehaltenen Dialogs den Satz durchzuführen und aus Schrift und Vernunft zu erweiſen, daß das Reich Gottes größer ſey als das Reich des Teufels, alſo auch die Zahl der Erwählten größer als die der Verdammten. Auch ſonſt zeigen ſich darin manche eigenthümliche Ideen, in denen offenbar der Einfluß des Picus von Mirandola zu erkennen iſt. Einige Aeußerungen, beſonders der Satz: alle Wahrheit ſey von Gott, gleichviel wer ſie auch ausſpreche, Moſes, Plato, Paulus oder Cicero, ſodann die etwas unklar hingeſtellte Behauptung, daß auch die Heiden, die keine Kunde von Chriſto haben, dennoch unter gewiſſen Bedingungen ſelig werden können, erſchienen vielfach als bedenklich. Theologen der verſchiedenſten Art, wie Brenz, Peter Martyr, Johann a Lasco, Wolfgang Musculus, ſogar Curio's eigener Schwiegerſohn, Hieronymus Zanchius, u. And. waren mit dem Einen und Anderen darin nicht einverſtanden und meinten, das Buch wäre beſſer ungedruckt geblieben; Brenz nennt es einen libellus doctus et eruditus, aber a vera pietate alienus. Erſt vier Jahre nach dem Erſcheinen machte ſich Vergerius ein Geſchäft daraus, es als ein höchſt gefährliches Buch an verſchiedenen Orten zu verdächtigen und den Verfaſſer beim Basler Rath zu denunciren. Zu ſeiner Rechtfertigung ſchrieb Curio eine lateiniſche und eine deutſche Vertheidigungsſchrift: librorum de amplit. r. d. advers. Vergerium apologia, und „Summariſche Antwort" — beide gedruckt bei Schelhorn, Amoenit. Bd. XII. S. 600 ff., wo die Geſchichte dieſer Verhandlungen ausführlich erzählt wird; zur Ergänzung dienen die von Trechſel Bd. I. S. 215 und II. S. 463 aus der Basler Bibliothek beigebrachten Aktenſtücke.

Von theologiſchen Schriften Curio's ſind noch zu nennen: einige Traktate in ſeinen 1544 zu Baſel erſchienenen Opuscula, z. B. Araneus s. de providentia Dei, de immortalitate animarum, de liberis pie educandis (urſprünglich für Peregrinus Moratus zu Lucca geſchrieben, ſpäter auch beſonders herausgegeben), paradoxa christiana, paraphrasis in principium evangelii Johannis (auch abgedruckt in Michael de la Roche

Memoires lit. de la Gr. Brét. Haag. 1720. vol. 4. p. 262), adhortatio ad religionem; ſodann eine Rede pro vera et antiqua ecclesiae Christi auctoritate in Antonium Florebellum. Bas. 1546. 8°; endlich einige kleine hiſtoriſche Schriften: vita et doctrina Davidis Georgii haeresiarchae. Bas. 1559, eine franzöſ. Ueberſ. 1560, und ein Bericht über das unglückliche Ende des Franz Spiera. Baſel 1549. 8°, an deſſen Herausgabe wenigſtens Curio Antheil hat (vgl. Sixt, Vergerius S. 125); auch eine Schrift Berger's, le otto difesioni del Vergerio etc. wurde von Curio herausgegeben (Sixt S. 596).

Briefe von ihm und an ihn ſind an verſchiedenen Orten gedruckt: zu Baſel bei Oporin 1553 unter dem Titel: C. S. C. Selectarum epistolarum libri II., ſowie in der von Curio veranſtalteten Ausgabe der hinterlaſſenen Werke der Olympia Morata. (Baſel 1558. 62. 70); weitere Briefe von ihm und an ihn finden ſich zerſtreut da und dort, viele noch ungedruckte in Baſel, Zürich und anderwärts.

Literatur. Das Aeltere iſt zuſammengeſtellt bei Schelhorn, Amoenit. litt. XIV. p. 382 sqq. — Neuerdings iſt ſein Leben monographiſch bearbeitet von Eſcher in der Allgem. Encyklopädie von Erſch und Gruber, von Etienne Coquerel, de Coelii Secundi Curionis Vita, Par. 1856, und von Jules Bonnet in der Revue Chrétienne 1856. S. 140. Mehr oder weniger ausführliche Notizen über ihn finden ſich in den Athenae Rauricae, bei Gerdes, Ital. ref. p. 234 sqq. M'Crie, hist. of the progress and suppression of the reform. in Italy. Edinb. 1827. De Porta, historia ref. eccl. Rhaet. Mayer, Gemeinde von Locarno. Bd. I. und II. 1836. Trechſel, die proteſtantiſchen Antitrinitarier. Bd. I. S. 214. Bd. II. S. 263. 293 u. ö. Bonnet, vie d'Olympia Morata. Paris 1850, ſowie in anderen Darſtellungen der allgemeinen, der italieniſchen und ſchweizeriſchen Reformationsgeſchichte. Wagenmann.

Curtius, Valentin, und die ſogenannte Lübeckiſche Formel. — Valentin Curtius wurde in Lebus in der Mark Brandenburg am 6. Januar 1493 geboren. Er bezog, nachdem er in ſeiner Vaterſtadt den vorbereitenden Unterricht empfangen hatte, zum Behufe des Studiums der Theologie die Univerſität Roſtock. Bereits nach kurzem Aufenthalte daſelbſt trat er in den Orden der Franziskaner, dem er bald durch ſeinen maßloſen Eifer ſowohl für die Sache des Ordens, als auch für die Satzungen der katholiſchen Kirche überhaupt alle Ehre machte. Sein Eifer wurde nach wenigen Jahren ſchon durch ſeine Ernennung zum Leſemeiſter im Franziskanerkloſter zu St. Catharinen in Roſtock belohnt. Als indeß ſpäter Joachim Slüter mit nachhaltiger Kraft das von Luther wieder hergeſtellte reine Evangelium in dieſer Stadt predigte, wurde auch Valentin Curtius für die Reformation gewonnen und nun ein ebenſo eifriger Fürſprecher dieſer, wie er zuvor ein Kämpfer für den Katholicismus geweſen war. Das bewog den Rath der Stadt Roſtock, auf beſonderen Wunſch der Bürgerſchaft, Curtius am 28. April 1528 zum Prediger an der Heiligen-Geiſt-Kirche daſelbſt zu ernennen, welches Amt er ſchon 1531 mit dem anſehnlicheren eines Predigers an der dortigen St. Marien-Kirche vertauſchen durfte. Im Jahre 1532 verheirathete er ſich, und es wird als ein Beſonderes hervorgehoben, daß der ganze ehrſame Rath der Stadt Roſtock ſeiner Hochzeit beiwohnte. Zwei Jahre darauf wurde er nach Lübeck gerufen, und zwar als Prediger an der St. Petri-Kirche, von welcher Stelle er im Jahre 1545 in das Hauptpaſtorat an der genannten Kirche gewählt wurde. Im Jahre 1554 übertrug ihm der Rath der Stadt Lübeck die Superintendentur über die Lübeckiſchen Kirchen. In dieſem Amte erwarb er ſich die größten Verdienſte um das kirchliche Leben ſeiner Diöceſe, aber auch außerhalb derſelben griff er mit Rath und That freudig und kräftig ein, wo es ſich um die lutheriſche Kirche und ihr Heil handelte.

So wohnte er im Jahre 1557 dem zur Schlichtung der zwiſchen Melanchthon und Flacius ausgebrochenen adiaphoriſtiſchen Streitigkeiten angeſetzten Convente zu Braunſchweig bei, von wo er, behufs einer Beſprechung mit Melanchthon ſelbſt, mit den neben ihm deputirten Theologen auch nach Wittenberg ſich begab (ſ. den Artikel

Melanchthon Bd. IX. S. 269). Als später wegen des durch seinen Crypto-Calvinismus oft genannten Dompredigers zu Bremen, Albert Hardenberg, auf dem Kreistage zu Braunschweig im Jahre 1561 verhandelt werden sollte, wurde gleichfalls Valentin Curtius im Namen der Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg dahin deputirt. Endlich noch war er Beisitzer des in demselben Jahre zu Lüneburg abgehaltenen Conventes, auf welchem die bekannten „Lüneburgischen Artikel" zur Abfassung kamen, die der Braunschweigischen Kirchenordnung vom Jahre 1563 als ein Theil ihrer Librorum symbolicorum einverleibt sind.

In der Lübeckischen Kirche selbst hat Curtius sein Andenken am nachhaltigsten durch seine „Formula consensus de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum, quam omnes Praedicatores verbi Divini in Ecclesia Lubecensi receperunt, simulque eandem suis subjectis chirographis religiose servaturos sunt testificati" gesichert Mit Genehmigung des Rathes und in Uebereinstimmung mit dem Ministerium der Stadt hatte er sie entworfen und abgefaßt. Dieselbe schützte die evangelisch-lutherische Kirche Lübecks einerseits gegen das Pabstthum, die Sakramentirer, Wiedertäufer, Interimisten und Adiaphoristen, gegen Zwingli, Calvin, Osiander, Schwenckfeld, Major, Menno und Thamer*), sie verpflichtete andererseits deren Geistliche, festzuhalten an der Lehre der Propheten und Apostel, an dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, der Augsburgischen Confession und deren Apologie und an den Schmalkaldischen Artikeln. Sie wurde Ende Februars 1560 zuerst von Curtius und allen mit ihm damals in Lübeck wirkenden Amtsbrüdern unterschrieben, und von da an bis zum Jahre 1685 von jedem in Lübeck angestellten Geistlichen. Um jenes Jahr, bald nach dem Tode des Lübeckischen Superintendenten Samuel Pomarius, der 1683 erfolgte, hören die Unterschriften auf, ohne daß die Lübeckischen Ministerialakten für dieses Aufhören irgend einen Grund angeben. Vielleicht, daß dem folgenden Superintendenten August Pfeiffer, der 1689 in sein Amt eintrat, die Verpflichtung der Geistlichen allein auf die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche genügte.

Als Jakob Andreä in Betreibung des Concordienwerkes im Jahre 1569 auch nach Lübeck kam, um für dasselbe die Stadt zu gewinnen, erhielt er von dem Rathe den Bescheid, daß man lieber bei der von Valentin Curtius einmal eingeführten Formula consensus, die Andreä, nachdem sie ihm vorgelesen, in allen Stücken billigte, bleiben, als zu „neuen Confessionibus" sich verbinden wolle.

Die Formula consensus ist, den Lübeckischen Ministerialakten getreu, vollständig abgedruckt bei Starke a. angef. O. Th. II. S. 196 f. und bei Gercken a. a. O S. 2 f., welche beiden Schriften überhaupt zu vergleichen sind.

Als von Interesse ist noch zu bemerken die im Jahre 1561 von Valentin Curtius im Namen des Lübeckischen Ministeriums verfaßte Protestatio contra Synodum Tridentinam, die, gleichfalls nach den Lübeckischen Ministerialakten, Starke a. angef. O. Th. II. S. 208 ff. zum Abdrucke gebracht hat.

Curtius starb am 27. November 1573, als „fidum Dei organon" allezeit von den Zeitgenossen erkannt und von der Nachwelt gepriesen. L. Heller.

St. Cuthbert. Unter den angelsächsischen Heiligen nimmt Cuthbert, der Schutzpatron von Nordengland, einen ausgezeichneten Platz ein. Sein Name ist mit der Kirchen- so wie der politischen Geschichte Nordhumberlands auf's Innigste verbunden. Schon aus diesem Grunde rechtfertigt sich seine Aufnahme in dieses Werk, abgesehen davon, daß sein Leben ein treffliches Musterbild jener ascetischen Frömmigkeit abgibt,

*) J. H. Gercken (Dissertatio historico-theologica de Formula consensus Lubecensi etc Gottingae 1755. p. 25) gibt als Beweggrund der Abfassung und Einführung der Formula consensus vorzugsweise auch die Irrthümer des Lübeckischen Predigers Lorenz Mörsken an, durch welche vom Jahre 1550 ab die Lübeckische Kirche in nicht geringe Unruhe gebracht war, obwohl in der Formel selbst dieser Irrthümer keine Erwähnung geschieht Vergl. neben Gercken über Lorenz Mörsken auch C. H. Starke, Lüb. Kirchen-Historie. Hamb. 1724. Th. II. S. 103.

(die in keinem germaniſchen Volksſtamme mit ſolcher Strenge ausgebildet worden iſt, als eben in dem angelſächſiſchen), und daß die Verehrung ſeiner Reliquien ganze Kirchenſyſteme geſchaffen hat. Noch vor Beda's zwei Lebensbeſchreibungen Cuthbert's (einer metriſchen und einer proſaiſchen) war eine Vita S. Cuthberti autore anonymo bekannt, welche die Bollandiſten unter anderen Quellen abdrucken ließen. Dieſen alten Schriften iſt die folgende Lebensſkizze entnommen. Wer von dem Heiligen ein vollſtändiges Bild gewinnen will, den verweiſe ich auf die Einleitung zu meiner Ausgabe der vier Evangelien in alt-nordhumbriſcher Sprache (Gütersloh 1857) und auf James Raine's Saint Cuthbert (Durham 1828).

Cuthbert war einer armen Bauernfamilie in Lothian (Südſchottland) entſtammt. Schon als achtjähriger Knabe, mitten in den Spielen ſeiner Altersgenoſſen, von einem Kinde als künftiger Biſchof bezeichnet, ſuchte er ſeitdem die Einſamkeit zum Gebet auf, und als er ſpäter durch ein Wunder, wie er glaubte, von einer ſchmerzhaften Kniegeſchwulſt geheilt worden war, ergab er ſich ganz dem Wunderglauben und wurde Viſionär.

Im Jahre 651 erſchloß ſich ihm am Fluſſe Lauder in Schottland „das geiſtige Auge", ſo daß er die Engel Gottes auf- und niederſteigen und die Seele Aidan's, des Biſchofs von Lindisfarné, in den Himmel geleiten ſah. Sein Beruf als Hirte führte ihn hierauf an den Fluß Wear und in die Gegend von Lancheſter bei Durham. Endlich erreichte er ſein lang erſtrebtes Ziel: durch eine himmliſche Weiſung aufgemuntert, ſuchte und fand er Aufnahme in dem Kloſter Mailros, wo er unter dem Prior Boiſil und dem Abt Eata in das Mönchsleben eingeführt wurde. Hier und im Kloſter Ripon übte er ſich im ſtrengſten klöſterlichen Dienſte und nahm die Tonſur Petri an (ſ. den Art. „Tonſur"), mußte aber nichtsdeſtoweniger im J. 661 mit Eata und den übrigen Schotten, wahrſcheinlich von der angelſächſ. Gegenpartei vertrieben, wieder nach Mailros zurückkehren. Eine Peſt, welche drei Jahre lang das Land verheerend durchzog, warf Cuthbert auf's Krankenlager. Seine Geneſung verdankte er dem brünſtigen Gebete ſeiner Brüder, auf deſſen Kraft gläubig vertrauend, er plötzlich vom Bette ſich erhob, ſeinen Stab und ſeine Schuhe begehrte und nun ſelbſt den Peſtkranken Troſt, Hülfe und Belehruug brachte. Denn Viele der Getauften waren in der Verzweiflung zu heidniſchen Gebräuchen zurückgekehrt und hofften durch Beſchwörungen und Zauberzettel ihr Leben zu retten. Auch ſpäter, als Cuthbert nach Boiſil's Tode Präpoſitus geworden war, zog er predigend durch's Land und verkündigte das Evangelium mit der ihm eigenen Wärme, welcher ſich kein Herz zu verſchließen vermochte. Neben dieſer praktiſchen Ausübung ſeines geiſtlichen Amtes nahmen unerhörte Kaſteiungen und ermüdende Andachtsübungen ſeine Zeit und ſeine Kräfte vollſtändig in Anſpruch. Häufig brachte er die Nächte unter Gebet und Abſingung von Pſalmen in Einöden, am Meeresſtrande, ſelbſt im Meere zu, indem er bis an den Hals in die Fluth ging und die beſtimmte Zahl von Pſalmen laut abſang. Die Legende erzählt: als er nach einer ſolchen Andacht einmal erſtarrt aus der See gekommen ſey, hätten zwei Seehunde ihm die Füße mit ihren Fellen abgetrocknet und mit ihrem Hauche erwärmt. Der Ruf der von ihm verrichteten Wunder ließ ihn ſchon jetzt als einen Heiligen erſcheinen, dem ſelbſt die Natur unterthänig ſey.

Inzwiſchen war auf dem Concile von Streaneshalch im J. 664 der Sieg des römiſchen Chriſtenthums über das ſchottiſche, insbeſondere durch die Beredtſamkeit Wilfrid's, des nachmaligen Biſchofs von York, entſchieden worden. Die Mehrzahl der ſchottiſchen Mönche, die von Lindisfarné (holy island) aus unter ihren Abtbiſchöfen Aidan, Finan, Colman, dreißig Jahre lang für die Verbreitung des Chriſtenthums und die Befeſtigung des Glaubens bei den Nordangeln und Schotten gearbeitet hatten, zogen es jetzt vor, mit Colman in die Heimat zurückzukehren. Tuda, der Nachfolger Colmans, erlag binnen Jahresfriſt mit den noch zurückgebliebenen Mönchen der Peſt, und es wurde nun die Aufgabe Eata's, den König Osuiu von Mailros im Jahre 664 nach Lindisfarné berief, das neue kirchliche Syſtem im Norden Englands zu befeſtigen,

nachdem die Beſchlüſſe von Streaneshalch auf dem Concile von Herutford im J. 673 beſtätigt waren. Cuthbert folgte ſeinem Freunde als Prior nach Lindisfarné und wurde bald der geiſtliche Mittelpunkt des Kloſters, welchem er ein eigenthümliches Gepräge aufdrückte. Seine ſtrengen Gebetsübungen in Vigilien und nächtlichen Bittgängen, ſeine brünſtige Andacht bei den prieſterlichen Verrichtungen, die innige ungeheuchelte Milde und Theilnahme, die er den von allen Seiten herbeiſtrömenden Büßenden und Beichtenden bewies, ſeine große Einfachheit endlich in Nahrung und Kleidung verſchafften ihm eine unbedingte Herrſchaft über die Gemüther und ſicherten ihm einen Einfluß, der weit über die Gränzen ſeiner Umgebung hinausreichte.

Nach zwölfjährigem Aufenthalte auf Lindisfarné trieb es ihn, ſich ganz dem beſchaulichen Leben hinzugeben und die, nach den Begriffen der damaligen Zeit, höchſte Staffel der Frömmigkeit in der Muße göttlicher Spekulation zu erſteigen. Zu dieſem Zwecke begab er ſich im J. 676 auf die von Lindisfarné nicht ſehr entfernt gelegene Inſel Farné, einen Baſaltfelſen, der ſich nach der Küſte zu ungefähr 80 Fuß über das Meer erhebt und dem Anachoreten keine Geſellſchaft bot, als die flüchtigen Schaaren der Eiderente (Cuthbert Duck), die hier niſtet. Anfänglich ſeinen Brüdern von Lindisfarné, die ihm ein Oratorium und eine damit verbundene Klauſe aus rohem Material bauen halfen, und den Gläubigen, deren Andacht ihn aufſuchte, noch zugänglich, öffnete er ſpäter das einzige Luftloch, durch welches er mit der Außenwelt in Verbindung ſtand, nur noch, um den Beſuchenden den Segen zu ertheilen. Indeſſen durchzog der Ruf von ſeinen Wundern ganz Britannien und führte Schaaren von Hülfsbedürftigen nach dem einſamen Eilande. Auch die Gnadengabe, die ihm die höchſte ſchien, die Gabe der Weiſſagung, ward ihm zu Theil. Aelfled, der Aebtiſſin von Streaneshalch, einer der von ihm durch Gebet Geheilten, der Schweſter des Königs Ecgfrid, ſagte er den nahen Tod deſſelben vorher. Ecgfrid war ſein Gönner und hatte ihn zum Biſchof auserſehen. Als durch den Erzbiſchof Theodor von Canterbury der hochfahrende Biſchof Wilfrid aus ſeinem Bisthum York verdrängt und dieſes zum Beſten der Kirche in drei Bisthümer getheilt ward, da nahte die alte Prophezeiung aus Cuthbert's Kinderjahren, die Boiſil, der Abt von Mailros, vor ſeinem Tode beſtätigt hatte, ihrer Erfüllung. Auf der, in Anweſenheit Ecgfrid's und unter dem Vorſitze Theodor's am Fluſſe Alné abgehaltenen Synode ward Cuthbert von der ganzen Verſammlung einmüthig für würdig erklärt, das Bisthum von Hagustald (Hexham) zu übernehmen, und ſofort zum Biſchof erwählt. Der König verſchmähte es nicht, den unzugänglichen Mönch auf Farné in eigener Perſon aufzuſuchen, und ſeinen Bitten und den Thränen der Brüder von Lindisfarné gelang es endlich, ihn zur Annahme der hohen Würde zu bewegen. Weil Cuthbert aber Lindisfarné vorzog, entſchloß ſich Eata, auf den Biſchofsſitz nach Hexham zurückzukehren. Erſt zu Oſtern 685 (am 26. März) ward Cuthbert, in Gegenwart des Königs Ecgfrid und unter dem Beiſtande von ſechs anderen Biſchöfen, durch den Erzbiſchof Theodor conſekrirt. Nur zwei Jahre lang, wie er vorhergeſagt, verwaltete Cuthbert das Oberhirtenamt.

Als er ſein Ende nahen fühlte, zog er ſich, nach Weihnachten 686, in ſeine Klauſe auf der Inſel Farné zurück und ſtarb hier nach dreiwöchentlicher Krankheit am 20. März 686. Herefrid, der Abt von Lindisfarné, war bei ſeinem Tode zugegen und überbrachte den Brüdern des Kloſters ſeinen letzten Friedensgruß. Die Leiche wurde nach Lindisfarné hinübergeführt und in der Kirche St. Petri neben dem Altar in einem ſteinernen Sarge beigeſetzt.

Die zahlreichen Wunderheilungen, die an Cuthbert's Gruft angeblich ſtattfanden, waren das geeignetſte Mittel, das Kloſter reich zu machen und ſeinen Ruf zu verbreiten. Um den Gläubigen die Andacht zu Cuthbert's Ehren zu erleichtern, kamen ſeine Mönche im Jahre 698 auf den Gedanken, den heiligen Leib zu erheben und in einem leichten Sarge oberhalb des Bodens zur Verehrung auszuſetzen. Sie führten ihr Vorhaben am 20. März aus, während der Abt Eadbert in der Einſamkeit den

Gebetsübungen in der Quadrageſimalzeit oblag, und berichteten an ihn das Wunder, daß der Leib des Heiligen noch unverſehrt ſey und man ſeine Gelenke mit Leichtigkeit biegen könne. Nach dem Glauben jener Zeit wurde Unverweslichkeit des Leibes für ein entſchiedenes Merkmal von Heiligkeit gehalten; und die Mönche waren darauf bedacht, aus dieſem Glauben für ihr Kloſter den größtmöglichen Vortheil zu ziehen und die Wunder des Heiligen in Legenden, wie ſie ſein von Beda auf Bitten des Abts Eadfrid († 721) beſchriebenes Leben in reicher Auswahl enthält, bis in die fernſten Gegenden des Landes zu verbreiten. So ward Cuthbert's Grab ſchon im zweiten Decennium nach ſeinem Tode der beſuchteſte Gnadenort im Norden Englands. Der Schatz ſeines Kloſters füllte ſich mit Kleinoden. Unter dieſen zeichnete ſich ein Evangeliencodex aus, das ſpäter ſogenannte Buch von Durham, ein kalligraphiſches Kunſtwerk von der Hand des Abtes Eadfrid, das deſſen Nachfolger Aethelwold († 740) mit Gold und Edelſteinen auf's Reichſte ausſchmücken ließ. Bald errichtete man auch Kirchen zu Cuthbert's Ehren. Als im Jahre 789, zwei Jahre nach der erſten Landung der heidniſchen Nordmannen, welche die chriſtlichen Kirchen zerſtörten und die Klöſter ausraubten, König Alfwold der Gerechte durch die Hand des Patricius Sigan gefallen war, weihte man Jenem, mit St. Cuthbert und St. Oswald, eine Kirche zu Hexham.

Mit der politiſchen Einheit Nordhumbriens, das von Parteikämpfen zerriſſen wurde, verſchwand auch die Blüthe der nordhumbriſchen Kirche; eine zweite Landung der Nordmänner, im Jahre 794, machte das reiche Lindisfarné und ganz Nordhumbrien zur Einöde. Ein Troſtſchreiben, welches Alcuin an den Abt-Biſchof Higbald richtete, läßt den Umfang der Verwüſtung Lindisfarné's ahnen: die Mönche flohen, ſammelten ſich indeß bald wieder um St. Cuthbert's Grab, und der erlittene Schaden wurde nicht bloß ſchnell erſetzt, ſondern der Beſitz des Heiligen vergrößerte ſich ſelbſt durch reiche Schenkungen und Ankauf von großen Landſtrecken. Allein die Einfälle der Nordmänner, durch den Zwiſt der nordhumbriſchen Großen begünſtigt, wiederholten ſich; auch dem Gebiete des heil. Cuthbert, das von dem Greuel der Nordmänner lange verſchont geblieben war, drohte im J. 875 auf's Neue Gefahr, als Healfdene mit einer Flotte landete und Nordhumbrien verwüſtete. Biſchof Eardulf (854—899) ſah den Untergang Lindisfarné's nahen und flüchtete mit dem unverweslichen Leibe des Heiligen aus dem Kloſter, das Healfdene's Schaaren überfielen und zerſtörten. Nach langem Umherirren mit der heiligen Reliquie entſchloß ſich Eardulf, nach Irland zu entfliehen, und hatte ſich bereits an der Mündung des Dyrvent eingeſchifft, als ein von dem Heiligen geſandtes Unwetter das Fahrzeug an die heimiſche Küſte zurücktrieb. Die Mönche überließen ſich nun den weiteren Anweiſungen ihres Heiligen, der ihnen von jetzt an in Geſichten und Träumen ſeinen Willen kund that und durch fortgehende Erſcheinungen in die Geſchichte Nordhumbriens und des ganzen Angellandes eingriff. So z. B. wurde auf einen von ihm eingegebenen Befehl hin im J. 883 Guthred, Hardecnut's Sohn, auf Osuuies Dune zum König eingeſetzt und 886 Alfred, dem Cuthbert im Traum erſchienen war und ſeine und ſeiner Familie künftige Größe vorhergeſagt hatte, zu der ſiegreichen Schlacht bei Aſſandun aufgemuntert. Der Heilige wurde geradezu als der unſichtbare Schutzherr *ſeines Volkes*, d. h. zunächſt der Bewohner ſeines patrimonii, betrachtet und erhielt in den Litaneien ſeine Stelle unmittelbar hinter Gregorius und Auguſtinus; freilich aber konnte er nicht hindern, daß Healfdene im Jahre 876 ſich in den Beſitz Nordhumbriens mit ſeinem Bruder Eowils theilte. Sieben Jahre lang mußte Eardulf mit Cuthbert's Reliquien unſtät umherziehen, bis er im J. 883, nachdem Guthred, der dankbare Verehrer des Heiligen, zu York den Thron beſtiegen hatte, den Biſchofſitz von Lindisfarné in Cunecaceſter (Chester-le-Street) auf's Neue errichtete und aus Guthred's freigebiger Hand das ganze Gebiet zwiſchen Weor und Tyne als freies, mit großen Vorrechten (Aſylrecht für die Flüchtlinge) ausgeſtattetes patrimonium Cuthberti zum Geſchenk für den Heiligen erhielt. Dieſes zu vergrößern und den Heiligen durch reiche Gaben zu

ehren, ließen ſich fortan die weſtſächſiſchen Könige angelegen ſeyn. Unter Cuthbert's königlichen Gönnern hebt die historia translationis beſonders hervor: Alfred den Großen, Edward I., vor Allen Aethelſtan, der das Heiligthum auf ſeinen Zügen nach Schottland mehrmals beſuchte und ſeinem Patrone den Sieg bei Brunanburch, im J. 937, verdankte. Aber durch Parteikämpfe und Einfälle der Dänen dauerte die Zerrüttung des Landes und mit dieſer die Unſicherheit von Leben und Eigenthum ſelbſt dann noch fort, als die Königswürde in Nordhumbrien abgeſchafft und die Regierung des Landes, unter weſtſächſiſcher Oberhoheit, einem comes (heáhgeréfa, eorl) übergeben worden war. Im Jahre 991 wurde die Landung der Dänen durch einen Tribut zum erſten Male abgekauft, hierdurch aber die Landesgefahr nur vergrößert, weil die Habſucht die heidniſchen Vikinger zu immer kühneren Angriffen reizte. Schon im Jahre 993 überzogen die Dänen plündernd, ſengend und mordend Nordhumbrien auf's Neue.

Solchen Gefahren das Heiligthum St. Cuthbert's länger auszuſetzen, hielt Biſchof Aldhun nicht für rathſam. Er floh mit der Reliquie, die nun 113 Jahre lang in Cunecaceſter geruht hatte, nach Ripon und war, nach wieder eingetretener Waffenruhe, auf dem Rückwege begriffen, als der Wagen, welcher den heiligen Leib führte, in der Nähe einer Waldöde, in Dunholm (dem ſpäteren Durham) unbeweglich ſtehen blieb. Der Heilige offenbarte Einem aus ſeinem Volke, daß er fortan in Dunholm ruhen wolle, und ſchon am 4. Sept. 999 konnte Aldhun die Kathedrale des neuen Bisthums einweihen (deſſen ſehr anziehende Geſchichte hier übergangen werden muß) und die depositio des heiligen Cuthbert feierlich vollziehen. Freigebige Schenkungen bereicherten die Kirche in Durham in ununterbrochener Folge; die große Anzahl der Diener St. Cuthbert's verſtand es, den ungeſchwächten Glauben an die Wunderthätigkeit der von ihnen ſorgfältig gehüteten Reliquie in wahrhaft erfinderiſcher Weiſe auszubeuten. Im Jahre 1093 war der Kirchenſchatz bereits zu ſolcher Größe angewachſen, daß Biſchof Carileph, der 11 Jahre früher die Weltgeiſtlichen aus der Kathedrale zu Durham vertrieben und dieſelbe an Benediktinermönche verliehen hatte, an die Stelle der einfachen Kirche Aldhun's, den jetzigen prächtigen Dom errichten konnte. Ehe der Bau begann, war der Sarg St. Cuthbert's in einem ſchönen ſteinernen Monumente niedergeſetzt worden.

Gleichwohl mußte auch von Zeit zu Zeit darauf Bedacht genommen werden, den Unglauben, der ſich von der Aechtheit der Wunder an St. Cuthbert's Grabe nicht überzeugen wollte und die Unverweslichkeit ſeines Leibes bezweifelte (wie dieß von Wilhelm dem Eroberer berichtet wird), durch Erzählungen von den ſchrecklichen Züchtigungen, welche der Heilige über ſeine Verächter verhängt habe, niederzuſchlagen. Die Ueberführung deſſelben aber in die im J. 1104 vollendete neue Kathedrale benutzte man zu einer Oeffnung des Sarges, durch welche vor unverwerflichen Zeugen (vergl. das von mir herausgegebene Chronicon eines ſchottiſchen Mönches [Elberf. 1863] S. 31 mit der ausführlichen Note) beſtätigt wurde, daß der Leib des Heiligen unverſehrt ſey. Die über dieſen Befund erhaltenen, im Legendenſtyl geſchriebenen Berichte der Mönche laſſen zwar das Ergebniß deſſelben nicht unzweifelhaft erſcheinen, wenn man einigermaßen nüchtern urtheilt; indeſſen wurde durch dieſe thatſächliche Widerlegung alles Zweifels der Ruf des Heiligen und der Kirche, in welcher ihm bald ein kunſtvoller Schrein in dem feretrum Sancti Cuthberti errichtet ward, vermehrt und befeſtigt. Er ruhte auf neun Säulen und war Tag und Nacht von brennenden Ampeln umgeben. An ſeinen Seiten hingen die zum Theil ſehr koſtbaren Geſchenke, welche dem Heiligen dargebracht waren; neben ihnen geringere ex voto's. Die Namen der Geber wurden in dem noch erhaltenen (von James Raine für die Surtees Society 1841 herausgegebenen) Liber Vitae eingetragen, das mit den königlichen Gebern der früheſten Zeit — Edwini, Oſuald, Oſuiu, Ecgfrith u. ſ. f. — anhebt und bis gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts fortgeführt iſt, ein beredtes Zeugniß dafür, daß der Cuthbertcultus vollſtändig ausgebildet und ſein Heiligthum der beſuchteſte Wallfahrtsort im Norden Englands war.

Selbſt das Kriegsglück wurde an ſeine wunderbare Macht geknüpft, ſeitdem im J. 1346 der Prior der Abtei zu Durham in Folge einer Viſion das heilige corporale (corporax cloth), mit welchem Cuthbert bei Celebrirung der Meſſe den Kelch zu bedecken pflegte, an die Spitze eines Speeres befeſtigt und durch dieſes ungewöhnliche Banner den Engländern, die am 18. Auguſt bei Neville's Cross gegen die Schotten kämpften, den Sieg verſchafft hatte. In den Kriegen der engliſchen Könige gegen Schottland (z. B. im Jahre 1356, zur Zeit Edward's III.) zog gelegentlich das um ſchweren Preis gemiethete Banner des Heiligen voran und begeiſterte die gläubigen Schaaren zu muthigem, ſiegreichem Angriffe. Die reichen Einkünfte des Schreins, ſo wie die mit der Unterhaltung deſſelben verbundenen Ausgaben ſind aus den vom Jahre 1378 bis zum Jahre 1513 geführten Rechnungen des Schreinvogts (feretarius) noch heute nachweisbar; ſie bieten beglaubigtes Material zu einer ſehr intereſſanten Schilderung des Reliquiendienſtes im Mittelalter und enthalten unter andern einen durch ſeine Länge ermüdenden Katalog von Reliquien und Kleinodien, in deren Beſitz die Kathedrale von Durham allmählich gelangte.

Das letzte Wunder an St. Cuthbert's Schrein wird aus dem Jahre 1502 berichtet: es betraf einen Mann aus dem Gefolge Margareta's, der Tochter Heinrich's VII., die, auf der Reiſe zu ihrem Gemahle König Jakob I. von Schottland begriffen, ſich kurze Zeit in Durham aufhielt. Merkwürdigerweiſe nahm ſchon vor der Reformation die Zahl der nach Durham wallfahrenden Gläubigen ſehr ab; die St. Cuthbertsbüchſe (the pix of St. Cuthbert), welche in den Jahren 1378 bis 1513 über 3310 Pfd. St. aufgebracht hatte, die heute einer Summe von mindeſtens 66200 Pfd. St. an Werth gleichkommen, wurde im Jahre 1513 zum erſten Male leer gefunden. Um dieſelbe Zeit ungefähr wird das Beſtreben der Krone erkennbar, der Regierung ergebenen Männern die kirchlichen Beneficien des Convents von Durham zu verleihen, und am 31. Dezbr. 1540 übergaben Prior und Convent die Kirche ſammt allen ihren Beſitzungen der Krone, nachdem durch die Akte Heinrich's VIII. von 1536 bereits alle ihre cellae in Lindisfarné (holy island), Farné, Jarow, Wearmouth, Finchale, Lythum, Stamford und ihr Collegium in Oxford aufgehoben waren.

Die königlichen Commiſſare, die die Anordnung der Regierung ausführten, ließen St. Cuthbert's Sarg aufbrechen, in die Sakriſtei ſtellen und, nach Einholung weiterer Befehle von Seiten des Königs, durch den Prior und die Mönche an der Stelle, wo ſein Schrein geſtanden hatte, in die Erde einſenken.

Am 17. Mai 1827 endlich, 832 Jahre ſeit Ueberführung der Reliquie aus Cheſterle-Street nach Durham, 732 Jahre nach ihrer Bergung in dem Heiligenſchrein und 248 Jahre nach ihrer Beſtattung auf Befehl Heinrich's VIII., ward der Sarg auf's Neue erhoben, in der Abſicht, über ſeinen Inhalt eine genaue, nicht vom Aberglauben eingegebene, ſondern durch den Augenſchein gewonnene Kunde zu erhalten. Der in Gegenwart von mehreren Geiſtlichen und den bei der Aufgrabung beſchäftigt geweſenen Handarbeitern protokollariſch aufgenommene Bericht wurde von James Raine, Rektor in Meldon und Suffragan des Conſiſtoriums von Durham, der bei dem Vorgange ebenfalls perſönlich anweſend war, zu dem im Eingange dieſes Artikels angeführten lehrreichen Buche benutzt, aus deſſen Inhalte erklärlich wird, wie es möglich war, daß das ſeit 1139 Jahren modernde Gebein, das als ſolches nun vor den Augen der Unterſuchenden ſich zeigte, Veranlaſſung zur Gründung zweier Bisthümer und eines kirchlichen Syſtems werden konnte, deſſen immer noch beträchtliche Einkünfte zum Unterhalte einer nicht unbedeutenden Anzahl von Präbenden hinreichen. Die Bedeutung aber, welche St. Cuthbert und ſein Cultus auch für die deutſche Kirche hatte, mag daraus entnommen werden, daß ſeine Feſttage (die depositio, d. h. hier der Todestag, am 20. März und die translatio am 4. Sept.) auch in die deutſchen Calendarien übergingen und ſich bis nach der Reformationszeit in denſelben erhielten. Bouterwek.

D.

Dann, Chriſtian Adam, geſt. 1837 als Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart, verdient einen Platz in einer evangeliſch-theologiſchen Encyklopädie, ungeachtet er nie eine theologiſch-wiſſenſchaftliche, nie eine kirchenregimentliche Thätigkeit ausgeübt hat; ſeine praktiſche Wirkſamkeit als Prediger, Katechet, Seelſorger und aſcetiſcher Schriftſteller war für die würtembergiſche Kirche deſto bedeutender, und wie er deshalb in dem Artikel „Würtemberg“ (Bd. XVIII. S. 293) genannt werden mußte, ſo hat Nitzſch (Prakt. Theol. II, 1. S. 159) ſeiner neben Harms als eines katechetiſchen Vorbildes mit Ehren Erwähnung gethan. Er war für Würtemberg und durch ſeine vielen perſönlichen Beziehungen zu Alten und Jungen auch für die weiteren Kreiſe chriſtlichen Lebens und Strebens eine lebendige Brücke, die den alten Glaubensgeiſt und Seelſorgerernſt der Theologen des vorigen Jahrhunderts, zumal der Bengel'ſchen Schule, herübertrug in die neue Zeit; jenſeits ſtanden neben dem jungen Dann noch Männer wie Roos, Hartmann u. A., dieſſeits haben Ludwig Hofacker und die jüngere Generation von dem alten Dann noch die tiefſten Anregungen erhalten. Selbſt die Reform der würtembergiſchen Kirchenbücher, welche in der Geſchichte der Landeskirche eine ſo wichtige Epoche bezeichnet, knüpft ſich mit ihren erſten Anfängen an Dann's Namen, obgleich er dieſelbe nicht mehr erlebte; wie er ſchon längere Zeit vor ſeinem Tode eine kleine Liederſammlung für ſeine Gemeinde hatte drucken laſſen, worin die dem Landesgeſangbuche fehlenden Kernlieder enthalten waren, ſo hat er, als er Albert Knapp zum Collegen erhielt, mit dieſem zuerſt berathen, welche Schritte zu einer Reform zu thun wären. Ebenſo hat er durch Nichtgebrauch der Liturgie von 1809, an deren Stelle er ſich — ohne darum von der Oberkirchenbehörde beunruhigt zu werden — der alten Agenden bediente, ein Zeugniß für dieſe und wider jene abgelegt, das zu ſeiner Zeit ſeine Früchte trug. Viele Jahre lang, bis zu ſeinem Tode, hat er in den Stuttgarter halbjährigen Predigerconferenzen, die vom ganzen Lande ihre Theilnehmer erhalten, das Präſidium geführt und iſt auch auf dieſem Wege Vielen zum Segen geworden.

Dann wurde in Tübingen geboren am 24. Dezember 1758. Sein Vater war der vortreffliche Hofgerichtsaſſeſſor und Bürgermeiſter Jakob Heinrich Dann, der den Muth hatte, als Landtagsabgeordneter im Jahre 1770 auch der Ariſtokratie des ſogen. engeren Landtags-Ausſchuſſes und den derſelben zur Laſt fallenden Unredlichkeiten und Gewaltthätigkeiten auf den Leib zu gehen, dafür aber nicht nur in Stuttgart, ſondern auch von dem feigen Magiſtrat ſeiner Heimath ſchnöde behandelt wurde. Die unbeſtechliche Rechtlichkeit und kühne Freimüthigkeit hat ſich vom Vater auf den Sohn vererbt.— Im Jahre 1777 trat dieſer in das Tübinger Stift ein und ſchloß ſich neben dem Kanzler Sartorius vornehmlich an Storr an, von dem auch er, wie ſo viele Theologen jener Zeit, die lebendigſten und tiefſten Impulſe zum Schriftſtudium und die hellſten Einblicke in die Schriftwahrheit empfangen zu haben rühmte. Kurz nach ſeiner Studienzeit ward er Profeſſoratsvikar in Bebenhauſen, was ihn mit dem Prälaten Schelling, Vater des Philoſophen, in nächſte Berührung brachte; im Jahre 1785 ward er Repetent am Tübinger Stift und ſammelte hier Studirende um ſich, mit denen er erbauliche Exegeſe trieb. Im Jahre 1793 erhielt er das Diakonat Göppingen; ehe zwei Jahre verfloſſen waren, berief man ihn auf eine Stuttgarter Helferſtelle. In dieſer Stadt, in welcher er ſchon als Repetent durch ſeine Predigten Aufſehen gemacht und beſonders auch die Gebildeten in der Gemeinde angezogen hatte, übte er nun ſein Predigt- und Seelſorgeramt mit einer außerordentlichen Treue und Hingebung aus; er ſammelte namentlich die weibliche Jugend um ſich und wirkte dadurch ſchon auf das Familienleben einer künftigen Generation ſegensreich ein. Seine Schülerinnen hingen mit unbeſchreiblicher Verehrung und Liebe an ihm, er ſtand wie ein Apoſtel in ihrer Mitte, und wie Knapp (Chriſtoterpe, 1847 S. 249) bemerkt, legte bei mancher Brautwerbung das Prä-

dikat „Dann's Schülerin" ein bedeutendes Gewicht in die Wagſchale. Um ſeine Freimüthigkeit war es zu damaliger Zeit, unter der furchtbaren Despotie König Friedrich's, eine gefährliche Sache, daher ſeine Gattin, Chriſtiane geb. Finner, immer bange hatte, wenn er aushülfsweiſe in der Hofkirche predigen mußte. Doch widerfuhr ihm lange kein Leid, bis im Jahr 1812 der Fall eintrat, daß ein gefeierter Komiker des Theaters, Weberling, auf dem Sterbebette Dann erſuchte, öffentlich zu bezeugen, mit welcher Beſchämung und Trauer er auf ſeine Laufbahn zurückblicke. Einem Manne wie Dann war das nicht vergeblich aufgetragen; die Leichenrede, ſo maßvoll ſie gehalten war, hatte die Folge, daß er plötzlich auf eine Pfarrei in einem entlegenen Alb-Ort, Oeſchingen, ein paar Meilen von Tübingen entfernt, verſetzt wurde. Für ihn, der mit der Stuttgarter Gemeinde ſo innig verwachſen und ſo ganz zu einem Reſidenzprediger gemacht war, konnte kein Schlag härter ſeyn; er hat ihn nie ganz verſchmerzt, zumal da bald nach der Ankunft im neuen Pfarrorte ſeine Gattin zu kränkeln anfing und nach langen ſchweren Leiden im J. 1817 ſtarb; er widmete dieſer vortrefflichen, namentlich durch aufopfernden und erfinderiſchen Wohlthätigkeitsſinn ausgezeichneten Frau eine eigene für Freunde gedruckte Schrift: „Die dürſtende Pilgerin an der Quelle", Stuttg. 1819. In letzterem Jahre ward er auf die in derſelben Diöceſe gelegene angenehmere Pfarrei Möſſingen verſetzt. Er gab ſich alle Mühe, dem rauhen Albvolke gerecht zu werden, und hat denn auch in beiden Gemeinden auf Generationen hinaus gewirkt; heute noch ſteht er im dankbarſten Andenken, und an dem ſanften Kirchengeſange, der in dieſen Gemeinden durch ihn hergeſtellt wurde, iſt heute noch ſeine cultivirende Hand zu erkennen. Ein eigenthümliches Feld der Arbeit that ſich ihm aber dadurch auf, daß bei der Nähe von Tübingen allmählich immer mehrere Bewohner dieſer Stadt, und namentlich Studenten, an den Sonntagen in ſeine Kirche kamen und Viele auch perſönlich in Verkehr mit ihm traten. Es war die Zeit, in welcher die durch die Befreiungskriege und das Reformations-Jubiläum geweckte religiöſere Stimmung auch in der Burſchenſchaft noch vorhanden war, daher Manche, die nicht zu den Frommen im pietiſtiſchen Sinne gehören wollten, von dem mächtigen, originellen Prediger ſich angezogen fühlten; manchmal, wenn er ſolche Gäſte unter ſeiner Kanzel ſah, richtete er ohne Weiteres auch an ſie ſein Wort. Endlich im Jahre 1824 gelang es den Stuttgartern, ihn, der bereits vom König als Pfarrer nach Plochingen (wenige Stunden von Stuttgart entfernt) ernannt war, noch vor ſeinem Aufzug dahin ſich für Stuttgart zu erbitten. Hier bekleidete er zuerſt das Archidiakonat an der Stiftskirche, ſodann vom J. 1825 an, als Nachfolger von Ludwig und Wilhelm Hofackers Vater, die Stadtpfarrſtelle zu St. Leonhard. Alle ſeine ehemaligen Arbeiten nahm er jetzt wieder auf. Zu einem alten Uebel — einem räthſelhaften, peinigenden Schmerz im kleinen Finger — kamen nachgerade andere immer ſchwerere Leiden, namentlich Steinbeſchwerden; bis Ende des Jahres 1836 ließ er ſich dadurch nicht hindern, ſeinem Berufe nach Gewohnheit obzuliegen, aber nun ward dieß unmöglich und am Palmſonntag, den 19. März 1837, erlag er ſeinen Leiden. Er war eine impoſante, Ehrfurcht erweckende Erſcheinung: eine hohe, ungebeugte Geſtalt mit ungebleichtem Haar, ein tiefgefurchtes aber geiſtbelebtes Antlitz, ausgeſtattet mit dunklem, feurigem Auge, mit einer ebenſo wohlklingenden als ſtarken, metallreichen Stimme — ſo trat er vor die Gemeinde; rüſtig ſchritt er in ſtets gleichem ſchwarzen Gewande, mit dem dreieckigen Hut auf dem Haupte, in kurzen Beinkleidern und Schuhen, das Stöckchen unter dem Arme tragend, durch die Straßen, um ſeine Kranken zu beſuchen, und auch Solche, denen ſein Prophetenernſt mehr als unbequem war, konnten ſich doch jenes Gefühls der Ehrerbietung nicht erwehren. Predigten ſind von ihm nicht gedruckt worden; bloß ſeine Abſchieds- und Antrittspredigt vom J. 1812 hat er, übrigens zu einer kleinen Schrift erweitert, drucken laſſen (Tübingen 1813). In der Periode, die nach Reinhard die homiletiſche Literatur beherrſchte, würde die Kritik viel an ihm auszuſtellen gefunden haben; ſo ſchlagend, ſo originell auch ſeine Themen waren (ſeine letzte Predigt am 3. Advent hielt er „über den edlen Sonder-

ling Johannes"), ſo meiſterhaft er die individualiſirende Anwendung und Paräneſe handhabte, ſo wenig fügte er ſich in das Gitterwerk einer regelrechten Dispoſition; die Strömung der Gedanken während der Predigt überfluthete jedes etwa zuvor entworfene Schema. Aber reichlich entſchädigte er ſein Auditorium durch die Klarheit und Kraft ſeines markigen Wortes, daher ihm daſſelbe bis an ſein Abtreten treu blieb. Wie die geiſtliche Pflege der Jugend überhaupt, ſo war ihm insbeſondere die Confirmation ein überaus wichtiger Akt, den er in ungemein reicher Form behandelte, ſo daß das Abhören des Bekenntniſſes eine Art höherer Katecheſe und freien Bekennens wurde (ſ. ſeine Schrift: „Meine Confirmationsfeier", Stuttg. bei Steinkopf, 1824). Die Seelſorge übte er nicht nur durch tägliche Krankenbeſuche und Berathungen aller Art, ſondern namentlich auch durch eine Menge von kleinen Schriften, die er an ſeine Gemeindeglieder, an Schüler und Freunde verſchenkte. Der Jahresanfang, die Faſtenzeit, die Confirmation und Communion — all' das waren ihm Anläſſe zu ſolchen Anſprachen; bei Steinkopf in Stuttgart allein ſind ſolcher Broſchüren 68 erſchienen, eine kleinere Anzahl bei Fues in Tübingen. Einige größere Schriften von ihm ſind Communionbücher und ſeine „Anleitung zum Nachdenken über Confirmation, Communion und frühe Gottſeligkeit" (Tüb. 1822). Unter dieſen Schriften (auf deren Titel er nie ſeinen ganzen Namen, ſondern nur die Buchſtaben C. A. D. ſetzte) finden ſich auch zwei gegen die Thierquälerei („Bitte der unſchuldigen Thiere an ihre vernünftigen Herren" ꝛc. und „Nothgedrungener Aufruf . . . zur Linderung der unſäglichen Leiden der in unſerer Umgebung lebenden Thiere", 1833), wie er denn, wenn vor ſeinem Hauſe ein Fuhrmann ſeine Pferde oder Ochſen mißhandelte, in eigener Perſon dem rohen Burſchen auf der Straße in's Gewiſſen redete. — Wenn man es auch für eine gewiſſe Enge des Horizontes erklären mag, daß in ihm das religiöſe Intereſſe, die den ganzen Mann ausfüllende Macht war, ſo daß auch in ſeinen Briefen und Geſprächen jeder Gegenſtand ſogleich von dieſer Seite angeſehen oder nach derſelben gewendet wurde: ſo liegt doch, zumal für den Prediger, in dieſer Concentrirung eine ungemeine geiſtige Kraft, und die Lebendigkeit des Mannes, ſein tiefes Wohlwollen gegen die Menſchen ließ es nie dazu kommen, daß jene Einheit und Ausſchließlichkeit zur Monotonie, zu einer langweiligen, geſchmackloſen Erbaulichkeit geworden wäre. Ein beſonderer Zug an ihm war die Anlage zu Witz und Sarkasmus; er hielt ſich aber gerade in dieſer Beziehung außerordentlich ſtreng im Zaume, und nur wo ein beißendes Wort das rechte, wirkſame Salz in ſich trug, hielt er es nicht zurück; er war es z. B., der einem Schneider, welcher zur Beichte zu kommen ſich weigerte, weil er von ſich nicht ſagen könne: „Ich armer Sünder" — den Rath gab, er ſolle ſtatt deſſen nur ſagen: „Ich hochmüthiger Schneider."

Um ihn jedoch auch nach ſeiner für ſeine ganze Zeit und ſeine Umgebung bezeichnenden theologiſchen Stellung zu karakteriſiren, beſchränken wir uns auf folgende Bemerkungen.

Als ein Schüler Storr's hielt er den Standpunkt eines verſtändigen, mehr bibliſchen als kirchlichen Supernaturalismus feſt, der auch von der pietiſtiſchen Art zu reden ſich durch eine gewiſſe Conformität mit der allgemeinen Sprache der Zeit unterſchieden hat. In ſeinen Communionſchriften iſt zwar alles mögliche von Erbauung, was ſich an die Abendmahlsfeier knüpft, beigebracht, aber einen dogmatiſch beſtimmten Begriff vom Abendmahl ſelber ſucht man vergebens; ein frommer Reformirter würde nicht das Mindeſte darin finden, das er ſich nicht aneignen könnte. So hält ſich auch, was er über die zukünftige Welt ſagt, ziemlich auf der Linie von Klopſtock's „Auferſteh'n, ja auferſteh'n"; auf Chiliaſtiſches vollends und Theoſophiſches hat er ſich nie eingelaſſen.— Aber auch von jenem Supernaturalismus ſelbſt hat er nicht die Neigung angenommen, alle theologiſche Kraft auf den einen Punkt, die Frage über Offenbarung, Inſpiration, Weiſſagung und Wunder, alſo die Apologetik zu werfen; dieſe Dinge ſind ihm ſo abſolut zum Voraus gewiß, daß er nur mit Bedauern derjenigen gedenken kann, denen

das Alles erſt in Frage ſteht, ſich aber auf eine Diskuſſion darüber ebenſo wenig einläßt, als auf einen Beweis, daß eine Sonne am Himmel ſey. (In der Zeit des Strauß'ſchen Lebens Jeſu, die er nach eben erlebte, hörte der Unterzeichnete, deſſen Pathe er war, ihn in Bezug auf jene Erſcheinung ſagen: „Laſſet Ihr nur dem lieben Gott ſeine Bibel!“). Er iſt inſofern reiner Praktiker; eine Stelle wie folgende, in einem Sylveſterabendblatt vom Jahre 1819 S. 20 enthaltene, erinnert unſtreitig an die Sprache, wie man ſie von Joh. Mich. Sailer (auf welchen Dann viel gehalten hat), wie man ſie auch von Reinhard hörte: „Das, das waren unſere beſten Stunden, in denen wir chriſtlich-weiſe und chriſtlich-gut handelten, in denen wir das Evangelium in ſeiner das Herz beruhigenden, veredelnden, zu jeder Erfüllung unſerer Pflichten ſtärkenden Kraft genoſſen, in denen wir im Hinblick auf den großen einzigen Menſchenſohn und Menſchenfreund, deſſen Herabkunft aus dem Schooße der Gottheit wir vor wenigen Tagen mit heiliger Freude feierten, ſtille Thaten der Liebe verrichteten, wo wir unſere böſen Lüſte bekämpften“ ꝛc. — Mit Storr hat er übrigens auch das gemein, daß ihm bei jedem Satze, jedem Gedanken Schriftſtellen in Menge präſent ſind, die er jedoch auch wieder nie nach theoretiſchem Lehrgehalt, nie zur Unterlage für dogmatiſche Beſtimmungen, ſondern immer nur für die praktiſchen Zwecke der Beruhigung und Veredlung des Herzens, zur Belebung chriſtlicher Geſinnungen und Entſchlüſſe verwerthet.

Wie er in alle dem ſich als Herzenstheolog ausweiſt, dem Alles Nebenſache iſt, was nicht dieſen Herzenszwecken dient (woher vielleicht doch auch die beſondere Anziehungskraft rühren mochte, die er auf das weibliche Gemüth ausübte): ſo ſtand ihm, was weder von den Verſtandes- noch auch von allen Herzenstheologen geſagt werden kann, eine Kraft der Phantaſie zu Gebote, die ſeinen Reden und Schriften eine ungemein lebendige Farbe gab. Die mannichfachſten, treffendſten Bilder ſtehen ihm jeden Augenblick zu Dienſten; und gerade da, wo ein Anderer etwa eine Definition oder einen Beweis geben würde, drängt ſich ihm irgend ein Bild auf, das die Sache in's Licht ſetzt. Eben daher iſt ihm das, was er ſagen will, häufig nur eine „Anſicht“, ein „Geſichtspunkt“, ein „Eindruck“, von dem aus das Leben, die Lebensaufgabe u. ſ. w. „beleuchtet wird“ — Bezeichnungen, die ſehr oft bei ihm vorkommen und eben jenes Arbeiten der Phantaſie verrathen, die ihm das, was als objektive Wahrheit entwickelt werden könnte, in irgend einer mehr ſubjektiven oder doch ſubjektiv gewählten, inſofern zufälligen „Beleuchtung“ zeigte. Gerade damit aber war er befähigt, auf ſein Zeitalter zu wirken, dem andere Prediger ſo viel trockene Moral oder Apologetik gaben und das doch für eine ſtreng objektive Darſtellung des chriſtlichen Lehrinhalts noch wenig innere Bereitſchaft hatte; es iſt eine ähnliche Stellung, wie ſie Lavater eingenommen hat, nur daß Dann nirgends überſchwenglich, dafür aber deſto körnigter, nirgends ſentimental, dafür aber deſto praktiſcher war.

Dieſer praktiſche Grundzug nahm bei Dann zugleich eine Richtung, welche zwar ſeinem Wort eine ganz beſondere Schneide, aber auch etwas Herbes, Rigoroſes gab. Es war eine Art von Geſetzlichkeit, die ihn nicht losließ und unter der er ſelbſt eigentlich am meiſten zu leiden hatte. Er machte ſich nicht nur eine ſehr ſtrenge Haus- und Lebensordnung, die er unerbittlich beobachtete, ſondern hatte auch immer viel mit Gelübden zu thun, die er ſich auferlegte, und die durch ihren Conflikt mit den Umſtänden, mit den Forderungen des Lebens ihm oft Verlegenheiten bereiteten; durch ſolche Strenge gegen ſich ſelbſt wollte er ſein Herz und Gewiſſen ſchützen. Man hat in dieſen Dingen, wie in der ganzen Richtung Dann's jenen pelagianiſchen Zug erkennen wollen, den die ältere Tübinger Schule, wie überhaupt der Supernaturalismus jener Zeit nicht verläugnen konnte, während er ſich deſſen ſelbſt nicht bewußt war. Bei Dann iſt es aber vielmehr ein aſcetiſcher Zug, gerade weil ihm die Verdorbenheit des menſchlichen Herzens ſo viel zu ſchaffen machte, glaubte er ohne ſtrenge Aſceſe das von Gottes Gnaden geſchenkte Heil nicht bewahren zu können. Derſelbe Zug gab ſich aber auch darin zu erkennen, daß er über Theater, Tanz und geſelliges Leben, über Ver-

gnügungen und Kleidermoden nicht nur ungemein exkluſive Anſichten hatte, ſondern auch gegen derlei Dinge öfter in ſeinen Predigten ganz ſpeciell eiferte, wie er auch durch die Furcht vor ſeiner Rüge ſeine Schülerinnen von allem Derartigen zurückzuhalten ſuchte. Selbſt die Aufführung von Händel's Meſſias in der Stiftskirche zu Stuttgart, die im Jahre 1833 zum erſtenmal Statt fand, machte ihm nicht die Freude, die bei ſeiner großen Empfänglichkeit für Muſik zu erwarten war; er mußte dabei immer daran denken, daß daneben die Leute den wahren und wirklichen Meſſias ſo wenig hören wollen, — ſo hat der Unterzeichnete ihn ſich äußern gehört. Aber auch darin ging er vom praktiſchen Geſichtspunkt aus; daß das Wegbleiben von allem Derartigen noch nicht den Chriſten ausmache, das hat er ſo klar geſehen, als irgend Einer; aber eben ſo lagen ihm auch Beiſpiele genug dicht vor den Augen, wie das in einer Reſidenz ſo nahe liegende Mitmachen bei Allem, was nur Luſt und Genuß heißt, zumal der Jugend allen inneren Halt, alle Realität inneren Lebens nimmt, und darnach hat er denn auch Zeugniß ablegen zu müſſen geglaubt.

Er hinterließ einen einzigen Sohn, der als Pfarrer im würtembergiſchen Kirchendienſte ſteht. — Ein Lebensabriß von ihm wurde von W. Hofacker veröffentlicht in dem „Denkmal der Liebe", das 1837 bei Steinkopf erſchien; eine ausführliche, höchſt anziehend geſchriebene und in paſtoraler Hinſicht lehrreiche Biographie hat A. Knapp, Dann's zweiter Amtsnachfolger, gegeben in dem oben genannten Jahrgange 1847 ſeiner Chriſtoterpe, nachdem er ſchon der Chriſtoterpe von 1839 (S. 376) ein ſchönes Gedicht auf Dann's Hintritt einverleibt hatte. Palmer.

Dannhauer, Konrad, im Jahre 1603 im Breisgau geboren. Nach ſiebenjährigen philologiſchen Vorſtudien in Straßburg begann er 1624 daſelbſt das theologiſche Studium, verließ jedoch Straßburg ſchon im folgenden Jahre, um mit einem anſehnlichen Stipendium verſehen, auf anderen lutheriſchen Univerſitäten, Marburg (damals noch lutheriſch), Altorf und Jena, ſeine theologiſchen Studien fortzuſetzen. Es waren die Choragen des rein lutheriſchen Bekenntniſſes, an welche er ſich in dieſen Univerſitäten anſchloß: Menzer, Winckelmann in Marburg, König in Altorf und namentlich Major und Joh. Gerhard in Jena. Nach Straßburg 1628 zurückgekehrt, ſtieg er binnen fünf Jahren von der Profeſſur der Beredtſamkeit zu der der Theologie auf und wurde 1638 Paſtor am Münſter und Präſes des geiſtlichen Convents. Als Profeſſor wie als Paſtor und Prediger hochgeachtet, ſtarb er im Jahre 1666.

Unter den Theologen ſeiner Zeit wird er als eine der erſten Größen und namentlich als theologiſcher Lehrer Spener's genannt. Es war damals die Stellung zum ſynkretiſtiſchen Calixtinismus, welche als Prüfſtein der Reinheit in der lutheriſchen Lehre angeſehen wurde. In dieſem Stücke blieb denn auch Dannhauer nicht hinter den Vorkämpfern der Orthodoxie, Hülſemann und Calov, zurück, wie Sebaſtian Schmidt an Bebel in Leipzig ſchreibt, daß Dannhauer für Straßburg ſey, was Hülſemann für Leipzig. In einem Briefe an die Wittenberger vom J. 1662 wünſcht ihnen Dannhauer, daß es ihnen gelänge, die calixtiniſchen Streitigkeiten eben ſo durch eine Synode zu erledigen, wie einſt die kryptocalviniſtiſchen durch die Formula concordiae — alſo durch Ausſchluß der putrida membra. Mit den ſchärfſten Waffen ſtreitet er auf der einen Seite gegen die Breisgauer Katholiken in ſeiner Hodomoria spiritus papae und Hyaena Friburgica, wie auf der anderen gegen die Pfälziſchen Calviniſten in ſeiner Hodomoria spiritus calviniani und ſeinem „Reformirten Salve". Gegen die Synkretiſten ſchleudert er ſein Mysterium syncretismi detecti. „Von allen vier Winden her ſchreibt er an die Wittenberger, wird die arme Straßburger Kirche angefallen, von der Freiburger Hyäne und von der calviniſchen Lockpfeife, von der Pfalz und von der Schweiz her." Dieſer Geiſt war nicht der Spener'ſche. In Dannhauer's Schule erzogen, war indeß auch er von dem confeſſionellen Zelotismus deſſelben nicht unberührt geblieben. Er ſagt es ſelbſt, daß es Dannhauer's Geiſt geweſen, der ihm die feindſelige Polemik gegen die Calviniſten eingegeben, mit welcher er in ſeiner Frank-

furter Zeit auftritt. Spener zeigt indeß auch in seinen Schriften, in denen er öfter des Joh. Schmid als seines „Vaters in Christo“ Erwähnung thut, an Dannhauer keine besondere Anhänglichkeit; er führt ihn nur als seinen „Lehrer“ an, und bei dessen Tode weiht er ihm ein kühles Skazon.

Dannhauer's zelotische Orthodoxie ruht jedoch auf gründlicher Gelehrsamkeit und auf Gewissensüberzeugung. Auch gibt sich bei aller seiner Streittheologie ein großer praktischer Ernst zu erkennen. Von seiner persönlichen Frömmigkeit führt Spiezel in seinem templum honoris den Beweis an, daß der vielbeschäftigte Mann täglich eine Stunde dem Gebet zu widmen pflegte. Die Zahl der von ihm ausgegangenen theoretischen und praktischen Schriften ist groß. Unter ihnen sind die vornehmsten die den beiden Fächern der systematischen Theologie gewidmeten: die Hodosophia und die theologia conscientiaria. In der ersteren verlangt er eine theologia affectiva und effectiva. Zu dem Ende genügt ihm nicht der übliche begriffliche Schematismus. Er wählt die symbolische Lehrart. Im Vortrage der Dogmen folgt er nicht der früheren Causalmethode, sondern der analytischen und geht vom finis der Theologie aus, welcher ist: durch die rechte Heilserkenntniß zum seligen Leben zu gelangen. Dieß erklärt den Namen, welchen er seiner Dogmatik gibt: Hodosophia. Dieser symbolischen Bezeichnung gemäß handelt die erste Abtheilung von dem Lichte des Weges der heil. Schrift, die zweite von dem Leuchter der Kirche, die dritte von dem Ziel, dem ewigen Gute, das ist der dreieinige Gott u. s. w. Demgemäß sollte man nun auch eine einfach erbauliche und praktische Auslegung erwarten. Allein der Verfasser wollte den ganzen überlieferten scholastischen Stoff in diesem Schema verarbeiten, und dieß war nicht leicht. Dazu kommt die äußerst nervose und compresse Ausdrucksweise des Verfassers und die schwülstig-rhetorische Sprache. Treffend ist die Karakteristik bei Gaß (Geschichte der Dogmatik I, 319): „Das religiöse Bedürfniß des Lesers wird durch den Titel angesprochen. Aber wie grell contrastirt mit diesem Rahmen die äußerst subtile und formalistische Ausführung! Wir finden uns wie von einem Netze umsponnen und geleitet an einer enggegliederten Namen- und Begriffskette, welche nur hie und da noch einen Blick in die übrige Gedankenwelt offen läßt. Das Gewebe möglichst zu verdichten, das gleiche Denkelement von Anfang bis zu Ende zu erhalten, jeden Abweg von fern vorauszusehen und abzuschneiden, ist jetzt die Aufgabe des Lehrmeisters. An scharfen oder eigenthümlichen Argumentationen in Bezeichnungen ist Dannhauer nicht arm.“ — Auch seine evangelische Casuistik, ein jetzt vergessenes Buch, ist der Beachtung werth. Auch hier geht er in vieler Hinsicht seinen eigenen Weg — immer gelehrt, scharfsinnig, beredt, von glühendem Eifer beseelt, dagegen überladen mit Mannichfaltigkeit eines weit hergeholten Stoffes, öfter bizarr und übertrieben in seinem Urtheil, wenig genießbar in der Form. Er gibt der Gewissenslehre, wie Andere der Moral überhaupt, ein medicinisches Schema. Der erste Theil ist der iatrische mit den Unterabtheilungen: Physiognomie des Gewissens, Pathologie, Semiotik. Der zweite Theil, die Therapeutik, hat die Unterabtheilung: Hygiaina generalis und specialis. Diese specialis behandelt er in dialogischer Form. Vielfach schlägt in diese ethischen Verhandlungen die dogmatisch-ethische Polemik gegen die römische und reformirte Kirche, sowie gegen den Spiritualismus hinein. — Ein anderes verdienstvolles Werk des Straßburger Theologen, welches ebenfalls der Vergessenheit anheimgefallen, ist sein Collegium decalogicum, ein Seitenstück zu den bekannteren Praelectiones in c. XX. Exodi des reformirten Theologen Rivetus.

Nicht weniger rührig als auf dem wissenschaftlichen Gebiete erweist sich Dannhauer auf dem praktischen. Es lag im Zeitbedürfnisse, daß nach der Zeit des Krieges auch bei Manchen der Schrifttheologen sich das Interesse der Katechismuslehre zuwendet. So auch bei Dannhauer. Das Wort Augustin's: Ubi male creditur, ibi male vivitur — das credere im Sinne der notitia und des assensus genommen — war der Wahlspruch der Theologen, nach welchem es die Katechismuslehre weniger auf die An-

wendung und auf Rührung des Herzens, als auf die richtige und vor Irrthümern wohlverwahrte Erkenntniß anlegt, in der Zuversicht, daß diese nicht verfehlen werde, von selbst auf den Willen einzuwirken, was schließlich allerdings als die eigentliche Aufgabe angesehen wurde. So auch Dannhauer. Seine gedruckte „Katechismusmilch" füllt nicht weniger als zehn starke Quartbände! Auch als beredter und populärer Prediger ist er unter Anführung von Predigtproben aus seinen Schriften, neuerlich gerühmt worden (s. Röhrich, Mittheilungen aus der elsässischen Kirche. 1855. II. S. 271). — Als hätte der glaubenseifrige Mann die nahe bevorstehende Preisgabe seiner Vaterstadt und der lutherischen Kirche derselben an Frankreich im Geiste vorausgesehen, starb Dannhauer mit den Worten: Instat meae vitae finis, ut crucem oculorum amplius non videam; miseri posteri, videbitis vos, quae acerbissime ploretis (s. Caroli, Memorabilia eccles., saec. XVII. ad 1681. p. 274). — Vgl. Tholuck, akademisches Leben des 17. Jahrhunderts. Bd. II. S. 126 ff. Tholuck.

Danovius, Ernst Jakob. Zu Anfang der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts lehrten in Jena die Theologie: der alternde Joh. Georg Walch (s. d. Art.), Joh. Christ. Köcher (1751—72), Karl Gotth. Müller (1759—60) und Friedrich Samuel Zickler (1762—79) — wenig glänzende Vertreter des alten Lehrbegriffs. Die theologische Fakultät kam in's Sinken. Die Zahl der Juristen überstieg die der Theologie Studirenden — in Jena ein abnormales Verhältniß. Da wurde 1768, um den sinkenden Flor durch eine zeitgemäßere Richtung und eine frische Kraft wieder herzustellen, Ernst Jakob Danovius als ordentlicher Honorarprofessor berufen. Er war, der Sohn des Predigers zu Redlau oder Kleinkatz (unweit Danzig), den 12. März 1741 geboren. Auf dem Gymnasium zu Danzig schloß er sich besonders an Bertling an, in Helmstädt an den Wolffianer Joh. Ernst Schubert, in Göttingen an Joh. David Michaelis, Heilmann und Leß. Mit dem Abt Schubert ging er, als Informator von dessen Söhnen, im Jahre 1765 nach Greifswalde und wurde von hier zum Rektorat an die Johannisschule zu Danzig berufen. Auf Bertling's Empfehlung, welcher die Vokation abgelehnt, kam er von da nach Jena und rückte nach Köcher's Tod in eine ordentliche Professur ein. Danov war neutestamentlicher Exeget, Symboliker, Moralist, in erster Linie Dogmatiker, dagegen ist die historische Theologie ihm fern geblieben. Unter den zeitgenössischen Theologen verehrte er am meisten Ernesti, Semler und J. D. Michaelis, von deren Schriften in seiner Bibliothek fast keine fehlte. Sein eigener Standpunkt läßt sich als moderner Supernaturalismus bezeichnen. „Er trägt einen Oberrock, wie die regulirten Theologen, darunter aber steckt eine Uniform vom Freikorps." Er entfernt sich auf vielen Seiten vom altkirchlichen Lehrbegriff. Er schränkt die Inspiration auf den religiösen Inhalt der Bibel ein und denkt nicht daran, die Menschlichkeiten der heiligen Autoren abzuläugnen. Percellere nominem debeat, quae de quorundam ex iis non recte factis relata leguntur, vel quae ipsi haesitanter enunciant, aut coeperant, consilia, a quibus deinceps recesserunt. Etsi illi divinitus collustrati, homines tamen manebant; quid mirum igitur, humana passos esse? Er erklärt die Erbsünde bei Adam's Nachkommen nicht für eine Verschuldung oder eigentliche Sünde, er identificirt, um aus dem göttlichen Wesen das Inconstante zu entfernen, die Rechtfertigung mit der Vorherbestimmung. „Nicht der Zeitglaube, sondern allein der bis an's Ende ausdauernde Glaube rechtfertigt den Menschen. Die Rechtfertigung selbst ist ewig und unveränderlich; niemand verliert die Wohlthat der Rechtfertigung, wenn er sie einmal von Gott erlangt hat. Hingegen Viele, die jetzt wirklich glauben, sind doch nicht gerechtfertigt, weil Gott vorhersah, daß sie nicht bis an's Ende des Lebens im Glauben beharren würden. Keiner hat auch in diesem Leben eine andere als bedingte Gewißheit seiner Rechtfertigung." Dieser Abfall eines Lutheraners zur reformirten Doktrin wurde von Seiler und der theologischen Fakultät zu Erlangen in mehreren Programmen als seelenschädlicher Irrthum gerügt, worauf Danovius in Gegenschriften sich vertheidigte (drei Abhandlungen

von der Rechtfertigung des Menſchen vor Gott, Jena 1777; Kurze Erklärung über die neue von D. Seiler der Lehre von der Rechtfertigung halber herausgegebene Schrift, Jena 1778). Sein Herz war für die Wiedervereinigung mit den Reformirten, aber er ſcheute die reformirte Lehre vom Gottmenſchen, welche die Hinlänglichkeit der verdienſtlichen Werke und Leiden des Heilandes zweifelhaft machen, das gläubige Vertrauen zu demſelben ſchwächen, den ganzen Troſt des Evangeliums rauben müßte (Ueber die Religionsvereinigung. Jena 1771). Trotzdem der „unverſtändigen Hyperorthodoxie“ iſt er immer ein Gräuel geblieben. In Jena ſelbſt ſuchte die theologiſche Fakultät überall ihm Hinderniſſe in den Weg zu werfen bis zu Beſchwerdeführungen bei den Höfen. So rief er einſt bei einer öffentlichen Disputation: Semlerum meum conviciis lacerant. Man hat auf dieſes Wort als eine propositio male sonans et piarum aurium offensiva eine Anklage begründet. Daher der Ketzeralmanach auf das Jahr 1787 von ihm ſagt: „Danovius hat der Welt zur Genüge gezeigt, daß ihm der Morgenſtern aufgegangen war — durfte ihn aber nicht ſehen laſſen. Er ſoll ſich auch zuletzt ganz darauf eingerichtet haben, den alten Schlendrian fortzubeten, um Ruhe zu behalten.“ Die hochherzige Anna Amalia nahm ihn in ihren beſonderen Schutz.

Danovius war von anſehnlicher Statur, einer gewiſſen ſtolzen Gravität, leicht gereizt und oft von trüber Laune. Sein Vortrag war auf der Kanzel unpopulär, lebhaft und lichtvoll auf dem Katheder. Damit in ſeltſamem Contraſt ſteht ſein ſo unendlich ſchwerfälliger und mühſam ſich fortſchleppender Styl. Es ward ihm ſo ſauer, ſo ängſtlich zu Muthe, wenn er Etwas zu ſchreiben hatte. Vier- bis fünfmal änderte er im Manuſkripte den lateiniſchen Ausdruck, an einem kleinen Programm arbeitete er vierzehn Tage und darüber, an ſeinem Lehrbuche der Dogmatik (Theologiae dogmaticae institutio. Jen. 1772—76), das zwei mäßige Bände umfaßt, wurde ſechs bis ſieben Jahre lang gedruckt. Selbſt ſeine Briefe waren ſteif und gekünſtelt und ein gezwungenes Weſen verrieth ſich in allen Zeilen. Er hatte ſich in der letzten Zeit mit der in der Bibel ſo oft vorkommenden Zahl 40 beſchäftigt, obgleich ihm Erneſti geſchrieben, es ſchiene ihm damit weiter nichts Beſonderes zu ſeyn. Seine Reſultate wollte er im Oſterprogramme des Jahres 1782 niederlegen. Die mühſame Anſtrengung zumal über ein ſolches Thema vermehrte ſeine hypochondriſche Laune. Noch war er am Sonntag in der Kirche geweſen, noch hatte er kurz zuvor im Colleg gegen den Selbſtmord geeifert, als am 18. März Morgens (1782) die Schreckenskunde ſich durch Jena verbreitete, der erſte Profeſſor der Theologie habe ſich in der Saale ertränkt.

Der Sektionsbericht von Hofrath Juſtus Chriſtian Loder erklärt die Selbſtentleibung aus einem plötzlichen, durch Blutanhäufung im Kopfe bei ſchon vorhandenen weſentlichen Gehirnfehlern hervorgerufenen Ausbruch einer heftigen Melancholie. Und Melancholia, ſagt Luther, est balneum Satanae. Ein Zettel mit folgenden Worten ward auf ſeinem Schreibtiſch gefunden: „Mein letzter Wille iſt, daß meine hinterlaſſene bedauernswerthe Wittwe, geborene Wilhelmine Eberin, die einzige Erbin meines ganzen wenigen Nachlaſſes ſey. Man laſſe ihn ſtatthaben, ſo weit es unter den Umſtänden nur immer ſeyn kann. Möchte die Bedauernswerthe mich doch ganz vergeſſen können, und es wirklich thun.“ Geſchrieben Montags nach Judica 4½ Uhr früh 1782. Ernſt Jakob Danovius.

Außer den oben erwähnten Schriften und einer Anzahl Programme exegetiſchen und dogmatiſchen Inhalts, ſind noch folgende zu nennen: Schreiben an Herrn D. Semler, deſſen neuere Streitigkeiten betreffend. Jena 1770. — Super libro Torgensi Censura Holsato-Sleswicensis variis observationibus illustrata. 1780. — Er hat ferner Heilmann's Opuscula herausgegeben und eine Ueberſetzung von A. J. Rouſtan's (Pred. an der ſchweizeriſchen Kirche in London) Briefen zur Vertheidigung der chriſtlichen Religion. Halle 1783.

Sein Leben beſchrieb ſein Schwager Chriſtian Gottl. Friedr. Schütz (Leben und Charakter des Herrn D. E. J. Danovius, gedruckt als Anhang zu dem eben genannten

Werke von Rouſtan). — Vgl. auch Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 33 und die „Jenaiſche Theologie". Leipz. 1858. S. 86 von G. Frank.

Danz, Johann Andreas, einer der größten Hebräer (communis praeceptor Hebraeophilorum) ſeiner Zeit, war 1654 zu Sundhauſen bei Gotha geboren, wo ſein Vater, Sebaſtian, als Miterbe und Freiſaß des freien Siedelhofs lebte. Er beſuchte die Schule zu Friedrichroda, dann zu Gotha, ſtudirte auf Koſten des Herzogs Friedrich in Wittenberg unter Schurzfleiſch, Calovius und Th. Daſſovius, einem heftigen Gegner der Pietiſten, war auch zwei Jahre lang Schüler des Esdras Edzard, zu welchem damals Alle wallfahrteten, die des Hebräiſchen in höherem Maaße kundig werden wollten. Das Gothaiſche Conſiſtorium befehligte ihn nach Jena, wo er, von Calovius noch einige Zeit in Wittenberg zurückgehalten, am 22. Juli 1680 ankam. Nach einer großen Gelehrtenreiſe in England und den Niederlanden ſetzte er in Jena ſeine Lehrthätigkeit fort, wurde nach Friſchmuth's Tode Ordinarius in der philoſophiſchen, 1713 in der theologiſchen Fakultät, doch ſo, daß er zugleich Professor sacrarum et orientalium linguarum verblieb, und ſtarb am 22. Dezember 1727. Sein Leichenredner rühmt ihn als den großen Meiſter in Iſrael, Jena habe einen Mann von ſolcher Wiſſenſchaft auf ſeinem Katheder noch niemals aufgeſtellt geſehen. Begründer der philoſophiſch-demonſtrativiſchen Orientaliſtenſchule, baute er ſeinen hebräiſchen „Nußbeißer" (Nucifrangibulum. Jena 1686)*) auf das systema morarum als auf das unicum principium, welches lange Zeit in Geltung blieb. Ueber dieſes Principium de tribus ad quamcunque syllabam necessariis moris sive temporis momentis ſagt Eichſtädt (Praef. Catal. praelectionum in Academia Jenensi per aestatem a. 1812): „Danzius vel auctor vel certe post Altingium perfector exstitit novae cuiusdam doctrinae morarum, quas vocant, observatione et quae inde proficiscitur vocalium mutatione innixa. Quae doctrina dialecticae seu potius Rabbinicae subtilitatis maiorem atque iustiorem quam veritatis laudem tulit"**). Mit Stolz pflegte der unſterblich große Danz zu ſagen, Lutherus hätte nicht ſo viel Ebräiſch verſtanden, als einer von ſeinen Schülern, welcher einmal bei ihm die Grammatik gehört. Er hielt in der Exegeſe an allen orthodoxen Vorausſetzungen feſt, wie ſie ſeit Auguſtin üblich waren: Omnia, quae prophetarum libris continentur vel de Christo vel propter Christum dicta sunt. Dem großen Calovio pflichtete er ohne Bedenken bei, es dürfe nicht einmal das Buch Ruth und Eſther von der göttlichen Abſicht auf Chriſtum ausgenommen werden, indem jenes wegen des Geſchlechts Chriſti, dieſes wegen wunderbarer Erhaltung des Volks, aus welchem der Meſſias herkommen ſollte, alſo beide Bücher zur Befeſtigung der Wahrheit der Verheißungen von Chriſto nothwendig geweſen. Gegen Hermann v. d. Hardt ſuchte er zu erweiſen, daß die dapiferi Eliae ad Jordanem latentis wirkliche Raben, nicht Bürger der Stadt Oreb geweſen. Nur durch ſeine Hypotheſen über das Alter der hebräiſchen Vokalpunkte ſchien er Einigen der Auktorität der heil. Schrift zu nahe zu treten. Sein Leichenredner rühmt: der in Jeſum verliebte Herr Dr. Danz ſagte mit Bernhardo „haec mea sublimior philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum", Jeſus war ihm mel in ore, melos in aure, iubilus in corde; utebatur frugali victu ac vivebat temperanter, nec quidquam indignius ferre poterat, quam si homines instituerent convivia magnifica ac lauta. In Frankfurt hat er bei Spener alle Arten ſeiner verſchiedenen exercitiorum pietatis mit ange-

*) Bei der zweiten Auflage unter dem Titel: Literator Ebraeo-Chaldaeus. Jen. 1696 — erhielt er pro studio et labore für jeden Bogen zwei Dukaten Honorar, und „dennoch hat der Buchhändler ſeinen großen Vortheil dabei gefunden." Das cholem penacutum antea hat ihm ſechs Wochen, das Wort penultima simplex drei Wochen gekoſtet.

**) Kritik des Syſtems bei J. Sever. Bater, Hebräiſche Grammatik. Leipz. 1797. S. 12 ff. Ein hämiſcher Gegner unter den Zeitgenoſſen nannte ſeine Grammatik imperfecta, plagiaria, regulas erroneas suppeditans, innummeris fere scatens falsis. S. Michael Lilienthal's bibliſch-exegetiſche Bibliothek. 2te Aufl. Königsb. 1748. S. 319 ff.

ſehen. Dennoch ſcheint der erhabene Danz kein allzu erbauliches Leben geführt zu haben. Die Univerſitäts-Viſitationsprotokolle melden, er habe ſich alſo beſoffen, daß er, von allen Sinnen los, auf der Erde gelegen, geſpieen und habe des Nachts im Wirthshaus bleiben müſſen. Danz, darüber befragt, antwortet, es ſey wider ſeinen Willen geſchehen und ſey ihm leid. Derſelbe habe einem Soldaten 50 Gulden geben wollen, wenn er dem Hebenſtreit (ſeinem Collegen) Naſe und Ohren abſchnitte. Auf einer Hochzeit habe er ſich ſo proſtituirt, daß er Ohrfeigen bekommen. Sein philoſophiſcher College Schubart behauptete, der Danz habe wohl viel Accente im Kopf, nur wäre der acutus weg. Aug. Herm. Francke ſchreibt 1692 an Spener: „Bei Herrn Prof. Dantzen hat es nimmer recht zu einer wahren Verläugnung durchbrechen wollen."

Literatur: Leichenreden und Exsequiae von J. F. Weiſſenborn, J. G. Walch, H. F. Teichmeyer. Jena 1728. — Vgl. Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 91. G. Frank.

Danz, Johann Traugott Leberecht, der Jenaer Kirchenhiſtoriker, ein Seitenverwandter des vorhergehenden Hebräers, war am 31. Mai 1769 zu Weimar geboren, wo ſein Vater Gymnaſiallehrer war. Als Zögling des Weimariſchen Gymnaſiums wurde er Herder's Liebling und war in deſſen Familie wohlgelitten. Noch im J. 1832 ſchreibt er irgendwo: „Herder ſpreche ich meine innigſte Erkenntlichkeit aus für das, was er mit väterlicher Liebe und Sorgfalt zu meiner Bildung beigetragen." In Jena (ſeit 1787) hörte er vornehmlich die Theologen Griesbach, Döderlein und Eichhorn, die zweite johanneiſche Trias dieſer Univerſität. Im J. 1791 ging er nach Göttingen, wo er, mit Schlözer befreundet, die Vorleſungen von Heyne und Eichhorn beſuchte, auch heimlich — Schlözer durfte das nicht wiſſen — bei Spittler hörte. Nach Vollendung ſeiner Studien wurde er Lehrer am Gymnaſium und Schullehrerſeminar in Weimar. Durch Herder's Vermittelung ſiedelte er 1798 als Rektor der Bürgerſchule nach Jena über, wo er bald Diakonus wurde und Privatdocent bei der philoſophiſchen Fakultät. Durch Eichſtädt, den damals vielvermögenden, erhielt er 1807 eine außerordentliche Profeſſur der Theologie. Seit 1800 ordentlicher Profeſſor, waren Kirchengeſchichte, Moral, theologiſche Encyklopädie und Literärgeſchichte ſowie die ſämmtlichen Wiſſenſchaften des geiſtlichen Berufes ſeine Hauptfächer. Er verwaltete ſein akademiſches Lehramt bis zum Jahre 1837 und lebte von da ab als Emeritus ſeinen Lieblingsſtudien bis an ſeinen Tod (15. Mai 1851). — Seine theologiſche Richtung war, wie die ſeines Collegen Gabler, eine bibliſch-rationale, ohne daß dieſelbe bei ihm, dem Nichtdogmatiker, ſo ſcharf hervorgetreten wäre. Er ſagt nur in ſeiner Encyklopädie und Methodologie der theologiſchen Wiſſenſchaften (Weimar 1832) S. 103: „Was in Chriſtus' Sinn Religion iſt, kann der Rationaliſt eben ſo gut üben, als der Supranaturaliſt: beide ſtehen ſich nicht als Chriſten, auch nicht einmal als Mitglieder der Kirche, ſondern nur als denkende oder gedachte Theologen gegenüber. So lange die Rationaliſten nicht unvernünftigerweiſe die Supranaturaliſten für unvernünftig erklären und die Supranaturaliſten nicht unchriſtlicherweiſe die Rationaliſten als Unchriſten behandeln, hat der Streit weder eine religiöſe, noch eine kirchliche, noch eine politiſche Bedeutung." Er war aber ein bibliſcher oder chriſtlicher Rationaliſt. Denn „eine Behandlung, die das Poſitive ganz im Rationellen untergehen läßt, kann gar keine Anſprüche auf die Benennung einer chriſtlichen Dogmatik machen." Karakteriſtiſch an Danz iſt, und er iſt darin mit Herder verwandt, ſeine große Univerſalität gelehrter Bildung, verbunden mit einer enormen Literaturkenntniß auf allen Gebieten. Sein beweglicher Geiſt hatte die merkwürdige Fähigkeit, von den verſchiedenſten und heterogenſten Gegenſtänden lebendig afficirt zu werden und für ihre Darſtellung den rechten Ton zu treffen. In ſeinen Lehrvorträgen und Lehrbüchern war und iſt er der logiſch klare, ruhige Docent, in ſeinen Recenſionen ſpielte der ſcharfe, ſchlagende Witz, den mehr als Einer der jungen Prediger und Katecheten, und zwar nicht zu ſeinem Nachtheile, erfahren hat, in ſeinen literarhiſtoriſchen und philologiſchen Arbeiten herrſcht der penible Fleiß und die

Akribie, in seinen, selbst den spätesten, Poesieen blitzt das Feuer eines jugendlichen Dichters. Seine Werke sind meist durch amtliches Bedürfniß, durch Zeitereignisse, überhaupt durch äußere Veranlassungen ihm abgedrungen worden. Seine Amtsthätigkeit am Weimarer Schullehrerseminar und an der Jenaer Bürgerschule bezeichnen seine Schriften: „Ueber den methodischen Unterricht in der Geschichte auf Schulen“ (1798) und die „Vorschriften zu einer vollständigen Uebung in der deutschen Rechtschreibekunst“ (2 Th. 1802—1807). Als Gymnasial- und Universitätsphilolog lieferte er seine Uebersetzung der Tragödien des Aeschylos (1805—1808) und der Lustspiele des Plautus (1806 bis 1809), sammelte „Herder's Ansichten über das klassische Alterthum“ ꝛc. Als Theolog war er, wie oben bemerkt, in erster Linie Kirchenhistoriker, und sein „Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte“ (2 Th. Jena 1818—1826) hat noch vor Gieseler die Quellenmittheilung unter dem Texte begonnen. Einen Auszug bietet seine „Kurzgefaßte Zusammenstellung der christlichen Kirchengeschichte“ (Jena 1824), einen tabellarischen Ueberblick seine „Kirchenhistorischen Tabellen“ (Jena 1838). Weiter diente er der Kirchengeschichte durch eine neue Ausgabe von Joh. Georg Walch's Bibliotheca patristica (Jen. 1834), womit seine Initia doctrinae patristicae (Jena 1839) in enger Verbindung stehen, und durch eine Ausgabe der Libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae (Vimar. 1835), gewidmet Gregorio XVI., Pontifici Maximo, ecclesiae Romano-catholicae Praesuli. In der Zuschrift wird dem heiligen Vater nachfolgende Admonition ertheilt: „Depone iram anathematibus armatam, dignitate Tua plane indignam, et indue sicut Electus Dei viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam; complectere benevolentia Tua omnes, qui Christi nomen confitentur et vitam agunt christianam, etiam eos, qui Tuo imperio se subtrahere per satellites Sedis Tuae coacti sunt, judicium de iis, quae non in hominum cognitionem cadunt, ei committendo, qui recte judicat.“ Gregor XVI. hat unseres Wissens dem Jenaischen Professor, der also zu ihm redete, eine Antwort nicht zukommen lassen.

Unter seinen übrigen theologischen Werken ist bekannt seine schon oben erwähnte Encyklopädie, mit welcher er Jünglingen dienen wollte zur näheren Bestimmung ihres Lebensweges, und sein sehr brauchbares Universalwörterbuch der theologischen Literatur (Leipzig 1842). Die praktische Theologie, in welcher er als vorzüglich guter Lehrer galt, faßte er in seinem „Grundriß der Wissenschaften des geistlichen Berufs (Jen. 1824) zusammen. Außer einer Reihe Programme, Predigten, Reden, Recensionen, Aufsätze, Uebersetzungen (z. B. Pigault's kurze Beschreibung der vornehmsten Denkmäler in Oberägypten. Aus dem Französ. mit Anmerkungen. Gera und Leipzig. 1801) und kleineren Werken (z. B. De Eusebio ejusque fide historica recte aestimanda. Jen. 1815. Das Leben des Kanzlers Franz Burkhard aus Weimar, Weimar 1825. Das aus der evangelischen Geschichte des Johannes scheidende Lamm Gottes. Jena 1847) erwähnen wir noch folgende Gelegenheitsschriften: Im Xenienstreite schrieb er unter dem Namen Johann Adolph Rebenstock seinen „Acakus oder Fragmente aus der Geschichte der Hölle über die Xenien, zum Besten eines Feldlazareths für Gelehrte herausgegeben“, 1797 (Auszug bei E. Boas, Schiller und Goethe im Xenienkampf. Stuttg. 1851. II, 119). Nach Herder's Tode veröffentlichte er gemeinschaftlich mit J. G. Gruber eine „Charakteristik Herder's“, 1805. Die Schreckenstage von Jena im Oktober 1806 beschrieb er in mehreren Broschüren als Augenzeuge. Dann, als Europa seinen Frieden durch Bezwingung der Engländer und diese von der Eroberung Indiens durch Franzosen und Russen erwartete, folgte sein „Marsch der Franzosen nach Indien“, Jena 1808. Im J. 1830 erzählte er die Geschichte der Augsburg. Confession, 1836 das Leben seines (1835) verstorbenen Freundes und Collegen H. A. Schott. Im Jahre 1839 erschienen von ihm „Zwei Gespräche“ über das Leben Jesu von Strauß zur Belehrung und Beruhigung für nicht wissenschaftlich gebildete Leser. Endlich 1846 eine Geschichte des tridentiner Concils nach Paolo Sarpi.

Der Merkwürdigkeit wegen mögen noch genannt werden: sein „Versuch einer all-

gemeinen Geſchichte der menſchlichen Nahrungsmittel", 1. Bd. Leipz. 1806, mit reicher philologiſcher Gelehrſamkeit; ferner ſein Antilexilogus (Jena 1842), mit dem Zwecke, der etymologiſchen Salbaderei und Luftſchifferei ein Ende zu machen und die Lehre von der Wortbildung auf eine ſichere pſychologiſche Grundlage zurückzuführen. Philologiſche Studien beſchäftigten ſeine Jugend, etymologiſche Forſchungen waren die Lieblingsarbeit ſeines Alters. Sein Antilexilogus iſt mit mancherlei zum Theil verſteckter Ironie gewürzt. Sein anonym erſchienenes Gedicht: „Napoleon auf St. Helena" (Leipz. 1838) iſt friſch, ergreifend, mit großer ſtyliſtiſcher Vollendung geſchrieben.

Danz iſt wenig berührt von dem großen Umſchwunge der Theologie durch Schleiermacher; er war und iſt geblieben der Sohn jener großen Zeit am Ausgange des vorigen Jahrhunderts. Mehrere ſeiner Hauptwerke, die Kirchengeſchichte, Encyklopädie und die Ausgabe der ſymboliſchen Bücher der römiſchen Kirche, hat er noch bei ſeinen Lebzeiten übertroffen geſehen. Aber er war ein überaus fleißiger*) und kenntnißreicher Mann — ſein mir durch die Güte ſeines Sohnes, des Oberappellationsgerichtsrathes und Ordinarius der Jenaer Juriſtenfakultät, mitgetheilter handſchriftlicher Nachlaß legt davon vielfaches Zeugniß ab — und hat den Ruf eines lehrhaften, vielgehörten Profeſſors. — Vgl. Heinrich Döring im Neuen Nekrolog der Deutſchen auf das J. 1851 Theil 1. S. 374—82. G. Frank.

Daub, Karl, verdient als Repräſentant einer eigenthümlichen Phaſe theologiſch-philoſophiſcher Wiſſenſchaft des neunzehnten Jahrhunderts und als eine ungewöhnlich geiſteskräftige und ſittlich-energiſche Perſönlichkeit der Vergeſſenheit entriſſen zu werden, in die ſein Name und ſeine Werke bereits zu verfallen drohen. — Daub wurde den 20. März 1765 in Kaſſel von armen Eltern geboren, aber unter den beſchränkten Verhältniſſen, in welchen er hier aufwuchs, entwickelte ſich frühzeitig ſeine Liebe zur Wiſſenſchaft, daher er auf dem Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt ſich für das Univerſitätsſtudium vorbereitete, ſchon damals, wie er ſelber ſagt, durch die Lektüre platoniſcher Schriften für das Studium der Philoſophie angeregt. Seit 1786 ſtudirte er in Marburg, in das Haus des Philoſophen Tiedemann aufgenommen, Philoſophie, Philologie (ſo namentlich auch mit Vorliebe die hebräiſche Grammatik) und Theologie, und wurde im Jahre 1791 Mitaufſeher der Stipendiaten und akademiſcher Docent in Marburg, als welcher er philoſophiſche, philologiſche und theologiſche Vorleſungen hielt. Wegen ſeines freieren, d. h. kantiſchen Standpunkts in der Theologie verdächtigt, wurde er 1794 an die hohe Landesſchule in Hanau als Profeſſor der Philoſophie verſetzt, welche Stelle er aber ſchon 1795 verließ, einem Rufe an der Univerſität Heidelberg als Profeſſor der Theologie folgend. Hier erſt hat er den ihm angemeſſenen Wirkungskreis gefunden, dem er nun auch 41 Jahre lang bis zu ſeinem am 22. Nov. 1836 erfolgten Tode angehörte. So einfach dieſer äußere Rahmen ſeines Lebens iſt, ſo reich und bedeutend iſt ſein Inhalt; denn ſehen wir zunächſt noch ganz ab von ſeinen wiſſenſchaftlichen Leiſtungen und ihrem Werthe, und faſſen wir zuerſt die ſittliche Seite ſeiner Perſönlichkeit in's Auge, ſo zeichnet ſich Daub aus durch den heiligen Ernſt, mit welchem er als Prieſter der theologiſchen Wiſſenſchaft dieſer diente, und durch den ſich hingebenden, nie ermüdenden Eifer, mit welchem er immer von Neuem in ihre ſchwierigſten Probleme ſich hineinarbeitete, weiter durch die gewiſſenhafte Treue, mit der er die Pflichten ſeines akademiſchen Berufes erfüllte, und die begeiſterte Liebe, welche er der ſtudirenden Jugend entgegentrug. Jene Treue in ſeinem akademiſchen Berufe ſpricht ſich eben ſo rührend als großartig aus in dem Worten eines Briefes an ſeinen jungen Freund Roſenkranz: „Ferien, ſagen Sie? Hat der alte Mann noch keine Ferien auf immer? Nein, mein werther Freund, noch nicht: auch verlange ich keine und wünſchte wo möglich docendo auf dem Katheder zu ſterben." Und dieſer Wunſch iſt ihm auch faſt buchſtäblich erfüllt

*) Unter ſeinen noch handſchriftlich vorhandenen Gedichten fand ich die Verſe:

So lange Jemand nützen kann, ſo lange ſoll er nützen:
Die Waſſer, welche ſtille ſtehn, verwandeln ſich in Pfützen.

worden; denn kaum hatte er in seinen Vorlesungen über die Anthropologie am 19. November 1836 die Worte ausgesprochen: das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld, — als er, vom Schlage gerührt, nach Hause getragen werden mußte, um nach wenigen Tagen, in deren Delirien sogar er noch docirte, sein Leben auszuhauchen. Von seiner Liebe zur studirenden Jugend, die aber immer von einem anziehenden sittlichen Ernste getragen war, gaben die „Erinnerungen an Daub" von seinem Schüler Rosenkranz ein schönes Zeugniß, und es verdient dieß um so mehr Anerkennung, als es immer nur eine verhältnißmäßig kleine Schaar von Zuhörern war, welche zu seinen Füßen saß. Das aber, wodurch Daub am meisten in persönlicher Beziehung hervorragt, war die sittliche Hoheit, Lauterkeit und Energie, die er in allen Verhältnissen, im Berufs- wie im Privatleben erzielte, und namentlich gegenüber von allem Schlechten, Unmännlichen, Schwächlichen, wie gegenüber von inhaltsloser Arroganz und Eitelkeit oft in sehr scharfem ja derbem Urtheil heraustreten ließ. Man hat diesen Eifer öfters zelotisch und rigoros gescholten, aber dabei nicht bedacht, daß darin eben auch die Entschiedenheit und Parrhesie der Ueberzeugung sich aussprach und er daneben doch auch wieder eine große Toleranz übte, wo er irgend ein tüchtiges Streben und einen sittlichen Kern zu erkennen vermochte. Freilich hat auch sogar die Lauterkeit und Consequenz seines sittlichen Karakters starke Anfechtungen erfahren wegen der Wandlungen, welche sein philosophisch-theologischer Standpunkt durchlaufen hat. Man hat ihn den Talleyrand der deutschen Philosophie und Theologie genannt, weil er „von der Kant'schen Revolution zu Schelling's Kaiserthum und von ihm zu Hegel's Restauration überging". Diejenigen, welche ihm diesen Namen in Unehren angeheftet haben, haben aber kein Auge gehabt für die persönliche Ehrenhaftigkeit und Festigkeit, die mit der veränderten wissenschaftlichen Stellung nicht irgend welche egoistische Zwecke verfolgte in der Weise, wie der berüchtigte französische Diplomat es mit seiner veränderten politischen Frontstellung gethan hat, haben auch kein Auge dafür gehabt, daß Daub in seinem persönlichen Glauben nie wankend geworden, oder sich vielmehr nur vertieft hat, wenn er auch in der wissenschaftlichen Auffassung desselben ein anderer wurde, vor Allem aber haben diese Tadler nicht verstanden und verstehen wollen, wie die Veränderung seines Standpunktes sich stützte auf die wohlbegründete subjektive Ueberzeugung eines nothwendigen wissenschaftlichen Fortschrittes, auf die ernste Geistesarbeit, welche gegen die weitergehende Entwickelung der Philosophie sich nicht verschließen wollte, sofern sie ihm dazu diente, der christlich-religiösen Ueberzeugung eine nach seiner Meinung strengere und vollere wissenschaftliche Rechtfertigung zu verschaffen, und welche eben darum die Mühen einer solchen nie stillstehenden Umbildung und die Schmach des Scheines der Unbeständigkeit und Unlauterkeit von Seiten solcher Uebelwollender und Kurzsichtiger nicht scheute, die seit 1789 nichts gelernt und nichts vergessen haben.

Damit sind wir von selbst weiter geführt zu Daub's wissenschaftlichen Leistungen, welche wir in ihrer geschichtlichen Folge uns auch darum vergegenwärtigen wollen, weil sie in ihrer Wandlung gewissermaßen eine Geschichte der Theologie von Kant bis Hegel repräsentiren. Daub's theologischer Standpunkt bildete sich zuerst durch die Anwendung der Kant'schen Philosophie, welche ihm congenial war wegen der wissenschaftlichen Strenge, mit welcher sie das Problem der Erkenntniß der Religion ergriff, und wegen des sittlichen Ernstes, mit welchem sie das moralische Interesse auf den Schild hob und sogar einem einseitigen spekulativen Interesse überordnete. Ein Denkmal dieses seines kantischen theologischen Standpunktes ist sein 1801 erschienenes „Lehrbuch der Katechetik", in welchem er sich vollständig zu den Kant'schen Grundsätzen der Begründung der Religion durch Moral, der strengen Unterscheidung zwischen statutarischer Religion und Vernunftreligion, des Dringens auf den praktischen Gehalt der Bibel und Kirchenlehre und insbesondere auch der scharfen Verwerfung des Wunders als „eines Hindernisses des Selbstdenkens" bekennt (daher er auch den Paulus'schen Evangeliencommentar als Anfang der Wiederherstellung des Christenthums zur ursprünglichen Reinheit einer mo-

raliſchen Religion begrüßt). Aber es dämmert einerſeits in dieſer Schrift doch ſchon an einzelnen Stellen eine andere Anſchauung von der Selbſtſtändigkeit der Religion und der Erkenntniß ihres Inhaltes auf, und andererſeits enthält die ganz Kant'ſche Anſicht von der Nothwendigkeit der Accommodation an das Poſitive der Religion und des „Eingehens in die Selbſttäuſchung der Gemeinde" eine ſolche Halbheit, daß „eine ſo entſchiedene Natur, wie die Daub's, nicht dabei ſtehen bleiben, entweder mit dem poſitiven Chriſtenthum vollends brechen oder ſich inniger und wahrhafter an daſſelbe anſchließen mußte" (ſ. Strauß, Charakteriſtiken und Kritiken, Daub und Schleiermacher S. 57). Daub berichtet uns ſelbſt, wie er zuerſt durch Schelling's und Hegel's frühere Schriften zum Zweifel an der Richtigkeit dieſer ſeiner in der Katechetik vorgetragenen Kant'ſchen Anſicht veranlaßt worden, ſich „ſpäterhin ganz von ihr befreit habe" und wieder „zum Hiſtoriſch-Poſitiven des Chriſtenthums gelangt ſey" (Vorwort zum „Judas Iſcharioth" erſtes Heft); er ſpricht ſich ebendaſelbſt nachdrücklich darüber aus, wie eine Apologie des Chriſtenthums gegenüber von „dieſem einzig gründlich und conſequent durchgeführten Rationalismus" nicht möglich ſey, ohne daß man gründlich mit Kant in ſeine Unterſuchungen eingehe und ohne daß man ſofort gegen den kritiſchen Rationalismus eine andere Philoſophie, namentlich die eines Schelling, Hegel, Steffens, Baader ꝛc. aufbiete, während „das Studium der alt- und neutheologiſchen Werke" und die Berufung auf die Bibel und eine bibliſche Hermeneutik nichts gegen dieſen kritiſchen Rationalismus „verfange".

Seinen neu d. h. ſchellingiſch umgeſtalteten Standpunkt ſprach Daub in den gemeinſchaftlich mit Creuzer ſeit 1805 herausgegebenen „Heidelberger Studien" zuerſt aus durch die Abhandlung: „Orthodoxie und Heterodoxie, ein Beitrag zu der Lehre von den ſymboliſchen Büchern." Karakteriſtiſch in dieſem Umſchwung der theologiſchen Anſchauungsweiſe Daub's iſt vor Allem die Art, wie er hier gegenüber von der ſubjektiviſtiſchen Auflöſung der Religion in Moral im Sinne Kant's ſich auf die gerade entgegengeſetzte Seite ſtellend, die Religion von vornherein als eine objektive Macht auffaßt, welche, in die Endlichkeit eingehend, das Eigenthum von Völkern und die Eigenſchaft von Einzelnen wird und je nach der Verſchiedenheit der Völker eine verſchiedene Form annimmt, ſo daß nun in der Uebereinſtimmung mit der geſchichtlich ausgeprägten Religion als Religion des Volkes die Orthodoxie in der Heterodoxie der geiſtigen Leiter und Organe derſelben beſtehen ſoll. Die chriſtliche Religion, deren Vorzug darin beſteht, das allen Religionen gemeinſame überſinnliche ewige Weſen auch in der zeitlichen und ſinnlichen Form zu bewahren (Studien Bd. 1. S. 120), prägt ſich daher auch weſentlich als Volksreligion aus, und zwar, da jede Religion eine Seite des Aktuoſen und Doktrinalen (Cultus und Lehre) hat, wird auch das Chriſtenthum je nach der Verſchiedenheit des Karakters der einzelnen Völker dieſe beiden Seiten in verſchiedenem Miſchungsverhältniſſe ausprägen. Indem Daub ſo die chriſtlichen Confeſſionsunterſchiede je nach dem Uebergewicht der einen oder anderen Seite oder dem Gleichgewichte beider ſchematiſirt und dieß wieder in Zuſammenhang mit dem Nationalkarakter bringt, ſpricht er damit eigentlich die volle Gleichberechtigung dieſer Unterſchiede aus, und rühmt er es als Vorzug des deutſchen Volkes, daß es als getheilt in Proteſtantismus und Katholicismus die Seite des Actuoſen innerhalb des Katholicismus und die Seite des Doctrinalen innerhalb des Proteſtantismus in ein relatives Gleichgewicht geſetzt habe. Daher ſollen nun auch die Verſuche zur abſoluten Vereinigung beider Kirchen Anſchläge zur Vernichtung des deutſchen Nationalkarakters und der deutſchen Nation ſelbſt ſeyn, welche eben in jenem Gleichgewichte ihr Beſtehen habe.

So gedankenreich dieſe Auseinanderſetzung nun auch iſt, ſo klar iſt doch, daß bei dieſer Anſchauung vom Weſen der Religion als Volksreligion, und bei dieſer ſo zu ſagen ethnographiſchen Fixirung der confeſſionellen Gegenſätze, und der Orthodoxie und Heterodoxie die wahrhaft geſchichtliche Entwickelung der chriſtlichen Kirche nicht verſtanden und das Recht der reinigenden Fortbildung der gegebenen Formen nicht an-

erkannt werden kann. Wir haben hier die Uebertragung der ſpinoziſchen ruhenden Immanenz der Gegenſätze in Gott auf das religiöſe Gebiet, wie ſie ähnlich Schleiermacher in ſeinen Reden über Religion in ſeinen Aufſtellungen über die Coexiſtenz der mannichfaltigen Religionsformen neben einander ausgeſprochen hatte, und haben darin auch, ſo wenig Daub das will und ſich ſelbſt geſteht, den Anfang ſeines reſtauratoriſchen Poſitivismus, wie er in jener Zeit überhaupt ſchon hervortritt. Noch mehr iſt dieß zu erkennen in der Abhandlung über „die Theologie und ihre Encyklopädie im Verhältniß zum akademiſchen Studium beider (Heidelb. Studien Bd. 2. S. 1 ff.), von welcher Strauß mit Recht ſagt: nicht bloß der Inhalt der kirchlichen Lehren wird hier als der abſolut vernünftige vorausgeſetzt, ſondern auch von einer davon etwa zu ſcheidenden inadäquaten Form verlautet wenigſtens nichts; vielmehr wird die Kritik und Skepſis ziemlich deutlich aus dem Egoismus abgeleitet. Auf der anderen Seite iſt dieſe Abhandlung ſehr anziehend durch den ſittlichen Ernſt und die hohe Würde, womit er hier den Studirenden die Bedeutung und die Forderungen des theologiſchen Studiums an's Herz und in's Gewiſſen legt, aber von „der Encyklopädie der Theologie“ iſt wenigſtens inſofern, als ſie den inneren Organismus der theologiſchen Disciplinen nachweiſen ſoll, faſt nichts zu finden, und man kann ſogar ſagen, das ſey eben ein Mangel bei Daub überhaupt, daß ihm das innere Verhältniß der einzelnen theologiſchen Disciplinen nie vollkommen klar geworden, was aber nicht nur ein formeller, ſondern ein materieller Mangel iſt, der mit ſeinem ganzen theologiſchen Standpunkte überhaupt zuſammenhängt. Durchgeführt iſt der in dieſen Vorarbeiten eingenommene Standpunkt in den Theologumena vom Jahre 1806, womit zu verbinden iſt die „Einleitung in das Studium der Dogmatik“ vom Jahre 1810. Indem ich in Beziehung auf das Einzelne des Inhalts auf die durchſichtige Analyſe und eindringende Kritik von Strauß verweiſe, beſchränke ich mich darauf, einige karakteriſtiſche Hauptpunkte herauszuheben. Daub begründet ſeinen Standpunkt hier einmal gegenüber vom Supranaturalismus, welcher die Wahrheit des Dogma's aus der Schrift als von Gott eingegebener erweiſen wolle, während doch tantum abest ut scriptura sacra doctrinae christianae fons sit, ut nisi ipsum Deum auctorem habeat, vix sacra dici possit, Theolog. p. 357, und Einleitung in die Dogmatik S. 352, und ſo zuletzt die Hiſtorie, die nur zeitliche Wahrheit lehren und bezeugen kann, den Erkenntnißgrund der ewigen Wahrheit enthalten müßte (Einleitung S. 353); weiter ſodann begründet Daub ſeinen Standpunkt auch gegenüber vom Rationalismus, der nur dem zeitlichen Urſprung der kirchlichen Dogmen nachſpüre (Theolog. p. 453) und die Schranken der menſchlichen Vernunft als ſolcher als die Gränzen der Wahrheit und der Erkenntniß überhaupt betrachtet und darum das übervernünftige Dogma entweder ſchlechthin verwirft oder es zum Vernünftigen herabzieht und damit ſeiner ewigen Wahrheit beraubt. Der wahre Standpunkt iſt vielmehr nach Daub der ſpekulative; das heißt, man muß ſeinen Standort in der Idee Gottes ſelbſt nehmen (Einleit. S. 365), und zwar ſo, daß man nicht bei der Kant'ſchen Entdeckung ſtehen bleibt, wonach die Vernunft nicht das erzeugende Princip derſelben iſt, ſondern zu der Entdeckung weiter geht, daß die Idee Gottes in der Vernunft durch Gott ſelber ſey; „die Vernunft iſt nicht die Quelle, ſondern das Organ der Erkenntniß Gottes. Quelle derſelben iſt die Offenbarung Gottes, zunächſt nicht in der Natur, und nicht in der Bibel, ſondern in der Vernunft ſelbſt; Gott offenbart ſich durch ſich ſelbſt in der Vernunft“ (Einleit. S. 362 ff.). Die Offenbarung Gottes im menſchlichen Geiſte iſt die Religion, die unmittelbar aus ihm hervorgeht als ſein Wiſſen von ſich; ſie ſcheint im Menſchen zu entſtehen, eigentlich aber entſteht der Menſch für ſie. Als menſchliche geht ſie aber allerdings auch in die Endlichkeit ein und wird eine verſchiedene im einzelnen Menſchen wie in mannichfaltigen Formen, je nach dem verſchiedenen Karakter der Völker und Zeitalter. Während nun aber in allen anderen Formen die Urreligion mannichfach getrübt ſich darſtellt, erſcheint ſie in der chriſtlichen Religion am vollkommenſten, man kann ſagen, auf abſolute Weiſe. Eine Theologie als Wiſſen-

ſchaft der Religion aber wäre an ſich um dieſer ſelber willen nicht nothwendig, ſo lange dieſe ihre volle Kraft auf das Volk ausübt (Theolog. p. 12. Einleit. S. 103); nicht ein Mangel, der im Glauben ſelbſt als ſolchem läge, treibt zur Erkenntniß fort, ſondern der entſtehende Mangel an Glauben, der Unglaube und Aberglaube. Man bemerke hier, ſagt Strauß, als Einwirkung des damaligen Standpunktes der Philoſophie, das Beruhen in der Unmittelbarkeit als dem Höchſten; es iſt näher einerſeits wieder die ſpinoziſche Immanenz, welche die Differenzirung und Vermittelung der ruhenden Einheit zum Opfer bringt, andererſeits der romantiſche Zug der Zeit, welcher Religion und Philoſophie, Glauben und Wiſſen in einander ſchmelzend, die ſelbſtſtändige Bedeutung eines vermittelten Wiſſens zu unterſchätzen geneigt iſt. Daub zwar erwehrt ſich deſſen in ſeinem mächtigen perſönlichen Erkenntnißdrang möglichſt, aber die Art, wie er nun die Theologie und Philoſophie als Wiſſenſchaft in Verhältniß ſetzt, ſie zwar unterſcheiden, aber nicht ſcheiden will und ſchließlich die Sache in einer haltloſen und unklaren Schwebe hängen läßt, erinnert doch noch zu ſehr an die unkritiſche phantaſtiſche Weiſe der früheren ſchellingſchen Philoſophie, welche den Unterſchied von Philoſophie und Theologie, von ſpekulativer und geſchichtlicher Betrachtung verſchwemmt. Die Dogmatik ſoll zwar durch die Philoſophie nicht erſt begründet werden müſſen, oder auch nur können, da ſie in der Gewißheit des Religionsglaubens und der Wahrheit des religiöſen Erkennens ihren eigenthümlichen und höheren Grund habe, welchen die Philoſophie nicht erſt legen, ſondern nur aufdecken und beleuchten kann. Die Philoſophie ſoll für die Dogmatik eine nothwendige Vorbereitungswiſſenſchaft, eine geiſtige Gymnaſtik für die ſpekulative Erkenntniß des Theologen ſeyn. Sofern die Dogmatik von dem Gottesbewußtſeyn ausgeht, in welchem der Gläubige den Grund ſeines Glaubens hat, iſt ſie eine theologiſche, in Anſehung der ſpekulativen Erkenntniß von dieſem Grunde aber iſt ſie eine philoſophiſche Wiſſenſchaft. Da aber auch die Philoſophie von der Idee Gottes ausgehen muß (wie er denn auch von einem theologiſchen Element in den Wiſſenſchaften überhaupt redet in einer beſonderen Abhandlung der Heidelberger Jahrbücher vom Jahre 1808 S. 1—33), ſo kann er die Theologie von der Philoſophie zuletzt nur durch die Behauptung unterſcheiden, daß in der Dogmatik die Spekulation weſentlich mit der Reflexion auf die gegebenen chriſtlichen Dogmen verbunden und dadurch das dogmatiſche Erkennen weder bloß ein φιλοσοφεῖν, noch bloß ein ἱστορεῖν, ſondern θεολογεῖν ſeyn. Das gegebene Chriſtenthum iſt ihm aber doch zuletzt nur die ſymboliſche geſchichtlich begränzte Form, in welche die ewigen ſpekulativen Wahrheiten ſo ausgeprägt ſind, daß ſie zu Lehren werden, die den unmittelbaren Glauben und das freie Handeln im Glauben ermöglichen, wie er in den Theologumena ſagt: symbolica a doctrina christiana proponuntur, quae absolute vera sunt. Die Theologumena ſelbſt aber ſollten nach Daub noch nicht die Dogmatik ſeyn, welche mit der Reflexion auf die zeitliche Entſtehung und Geſtaltung der chriſtlichen Dogmen die Spekulation über deren ewige Begründung im Weſen Gottes verknüpft, ſondern nur eine Einleitung, und zwar eine philoſophiſche, die aber als ſolche auch ſchon auf das bibliſche Chriſtenthum Rückſicht zu nehmen habe, weil die Betrachtung der Religion an ſich ohne Rückſicht auf ihre geſchichtliche Verwirklichung, ein leeres Denken wäre, was um ſo ſonderbarer erſcheint, als Daub doch auch wieder eine rein philoſophiſche Theologie als Theil und höchſtes Glied der Philoſophie verlangt, die mit der hiſtoriſchen Unterſuchung nichts zu ſchaffen haben ſoll; eine Unklarheit, die an eine ähnliche in Schelling's Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums erinnert. Was die Ausführung der Theologumena ſelbſt in dem gedruckten Werke betrifft, ſo muß es, ſo wenig Daub und ſeine Freunde das Wort haben wollten, doch dabei ſein Bewenden haben, daß ſie weſentlich in einer Umdeutung der kirchlichen Hauptdogmen in ſpinoziſch-ſchellingſche Philoſopheme beſtehen, die ſich allerdings als ſolcher nicht klar bewußt iſt, und im Einzelnen über die Schranken des eingenommenen philoſophiſchen Standpunktes hinausgreifend, auch manche treffliche, aus dem Weſen der chriſtlichen Wahrheit ſelbſt geſchöpfte Gedanken

herausarbeiten. Im Einzelnen iſt beſonders bemerkenswerth, wie Daub ganz eben ſo wie Schelling hin- und herſchwankt zwiſchen dem ſpinoziſchen Hervorgehen des Endlichen aus dem Abſoluten als bloßer Täuſchung des Verſtandes und der platoniſirenden Vorſtellung von der Schöpfung als einem unbegreiflichen Abfall der Ideen. Weil aber Daub von ſeinen ſpinoziſchen Prämiſſen aus eine wirkliche Entſtehung der Welt aus Gott als einer von ihm unterſchiedenen nicht zu begreifen vermag, erklärt er die Welt in der ſchroffſten Weiſe für das Eitele, Nichtige, das nur den Schein des Seyns hat, womit aber in der That nichts erklärt, ebenſowohl zu viel als zu wenig geſagt iſt. Obgleich nun aber dieſer behauptete Widerſpruch mit Gott und Abfall von Gott in der That keiner iſt, wie bei Schelling, muß doch derſelbe von Daub umſo mehr betont werden, als er die Vorausſetzung iſt für den Begriff der Verſöhnung, die ihm nichts iſt als die Tilgung des Widerſpruchs in der Welt, die Zurückführung der von Gott abgefallenen Welt in Gott, ihren Urgrund. Gott *iſt* zwar an und für ſich der ſich ſelbſt genug Seyende, aber gegenüber von der abgefallenen Welt *thut* er ſich auch an ihrer Statt genug, indem er das inane studium mundi, quo non Deum sed se ipsum petit, dolet et sibi sacrificat, p. 74. Die Welt als abgefallene, *kann* Gott nicht genugthun, nur Gott ſelbſt kann der genugthuende ſeyn; als der Gott genugthuende Gott iſt er der Sohn, als der, dem genuggethan wird, iſt er der Vater, beide aber ſind an ſich eins; die Verſöhnung gehört zum Weſen Gottes und iſt ſo ewig als Schöpfung und Erhaltung. Fragen wir aber, wodurch dieſe Verſöhnung der Welt mit Gott geſchehe, ſo erhalten wir die ächt pantheiſtiſche Antwort: conspicua est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte. Daß dieß eigentlich nur eine Verſöhnung der Welt mit Gott iſt, nicht eine Verſöhnung des Menſchen mit Gott, hat Baur in ſeiner Geſchichte der Verſöhnungslehre S. 705 mit Recht hervorgehoben, das heißt aber genauer: der Proceß der Verſöhnung iſt ein metaphyſiſcher, kein ethiſcher. Damit ſind wir von ſelbſt auf die Frage weiter geführt, wie Daub die Perſon und das Werk des hiſtoriſchen Chriſtus eben im Verhältniß zu jenem metaphyſiſchen Proceß auffaßte. In dieſer Beziehung iſt es nun ganz bezeichnend, wie Daub einerſeits die bibliſch-kirchlichen Beſtimmungen über Perſon und Werk Chriſti nur wie ſymboliſche Bezeichnungen des allgemeinen kosmiſchen und metaphyſiſchen Proceſſes handhabt, andererſeits aber doch wieder alles Ernſtes die Perſon Jeſu von Nazareth und ſein Werk als die geſchichtliche und zwar vollkommene Verwirklichung der Idee der Menſchwerdung und Verſöhnung hinſtellt, wie er denn auch namentlich auf dieſem Stadium ſeines Theologiſirens im Unterſchied von ſeiner früheren poſitiven kantiſchen Verwerfung des Wunders über die Möglichkeit deſſelben nicht apodiktiſch will abſprechen laſſen (Einleit. in die Dogmatik S. 334 ff.); freilich treibt die Schwerkraft der Prämiſſen ihn immer wieder, ohne daß er es ſo zu ſagen ſelbſt bemerkt, auf die erſte Seite einer ſymboliſchen Faſſung der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus zurück. Strauß und mit ihm Baur haben daher geſagt: „Daub's damalige Anſicht über das Verhältniß des Bibliſch-Hiſtoriſchen und Kirchlich-Dogmatiſchen zum Spekulativen im Chriſtenthum war noch nicht zur Klarheit und Beſtimmtheit durchgebildet, oder genauer: beide Seiten waren in ihm noch nicht dialektiſch vermittelt. In den Erzählungen der Bibel und in den Dogmen der Kirche ſah Daub unmittelbar die Idee; ob ihr Verhältniß zu jenen ein ſchlechthin affirmatives oder zugleich ein negatives ſey, darauf wurde noch nicht reflektirt.“ Dieß iſt gewiß ganz richtig; wenn nun aber Strauß fortfährt: „doch war das Uebergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Faktum und Dogma wenigſtens noch nicht als unerläßlich Feſtzuhaltendes geſetzt“, ſo möchte *dieß* wenigſtens nicht als bewußte Anſicht Daub's gelten dürfen. Das iſt vielmehr eben die phantaſtiſche Akribie dieſes Standpunktes, daß er der Conſequenzen ſeiner ſpekulativen Prämiſſen ſich nicht bewußt wird und Faktum und Dogma zugleich mit dieſen Prämiſſen feſthalten *will*. Allerdings können, wie Baur ſagt, die geſchichtlichen Thatſachen der chriſtlichen Offenbarung auf dem Standpunkte der Daub'ſchen Theologumena

nur als Symbole gelten, aber obwohl ſie das einerſeits im Sinne Daub's ſind, ſollen ſie doch auch wiederum nicht nur das ſeyn; man vergleiche in dieſer Hinſicht den äußerſt bezeichnenden Satz Daub's in Theologumena p. 333: ipse Christus non mythologice sed historice, vita sua et morte hominis docuit, genus eorum, quod a rerum inunitate liberandum sit, ab ea liberatum ac Deo redditum esse. Weiter aber ſagt Baur treffend: auch darüber, wiefern dieſe Symbole zur Vermittelung des religiöſen Bewußtſeyns nothwendig ſind, oder wenn wir es allgemeiner ausdrücken mögen, wie überhaupt das religiöſe Leben im Glauben an den hiſtoriſchen Chriſtus unter den Daub'ſchen Vorausſetzungen ſich vollziehen ſoll, hat er ſich in keine Unterſuchungen eingelaſſen, und zwar einfach, weil er es eigentlich nicht konnte, weil er mit Einem Worte auf ſeinem bisherigen Standpunkte nicht nur das Hervorgehen des Endlichen aus dem Abſoluten, ſondern auch und noch viel mehr das Böſe, wie es als eine Macht im menſchlichen Willen herrſcht, nicht zu begreifen vermochte. Dieſe Achillesferſe ſeines früheren Syſtems oder, wie Strauß es ausdrückt, dieſer offene Winkel des Drudenfußes des Daub'ſchen Syſtems war es, was ihn auf die zweite mittlere Periode ſeiner theologiſch-philoſophiſchen Entwicklung hinüberführte, welche in der 1816 bis 1818 erſchienenen Schrift: Judas Iſcharioth oder Betrachtungen über das Gute im Verhältniß zum Böſen — ſich darlegt. Auch dieſe Schrift war äußerlich bedingt durch die weitergehende Entwickelung der ſpekulativen Philoſophie, mit welcher er fortan in lebendigem, geiſtigem Verkehr blieb. Die ein Jahr nach den Theologumena erſchienene „Phänomenologie" Hegel's ſtudirte Daub eifrig, und wenn auch in der „Einleitung in die Dogmatik" und im „Judas Iſcharioth eine gewiſſe Einwirkung dieſes Studiums ſich mag erkennen laſſen, ſo tritt dieß doch völlig zurück gegen den Eindruck, welchen die Erſcheinung der Schelling'ſchen Abhandlung „über die Freiheit" auf Daub machte. Dieſe Schrift vermittelte für ihn den, wie bereits bemerkt, auch innerlich motivirten Uebergang zu der Anſchauungsweiſe, welche im Judas Iſcharioth ſich ausſpricht. Dieſe kann nun gewiſſermaßen als das entgegengeſetzte Extrem von der früheren betrachtet werden. Will es Daub in den Theologumena nicht gelingen, von der Höhe der ſpekulativen Idee in die Ebene des hiſtoriſchen Chriſtenthums herabzukommen, ſo ſtürzt er ſich nun hier, ſo zu ſagen, ganz in das Faktiſche der bibliſchen Geſchichte hinein und zieht das Spekulative in noch ganz anderer Weiſe, als dieß in den Theologumena geſchah, in die Hauptthatſachen der evangeliſchen Geſchichte hinein; und wenn ihm der Schlüſſel zum Verſtändniß des hiſtoriſchen Chriſtenthums darum früher fehlte, weil er keinen rechten Begriff vom Böſen hatte und finden konnte, ſo nimmt ihn nun der Begriff des Böſen als einer poſitiven Störung in ſolchem Maße in Beſitz, daß er für ihn faſt zu einem abſoluten wird und ſeine ganze theologiſche Anſchauung bis hart an die Gränzen eines gnoſtiſchen Dualismus fortreißt. Der Teufel, welcher in den Theologumena zum Mythologiſchen gerechnet wird, S. 333, erſcheint hier ſo zu ſagen als das allerrealſte, perſönliche Weſen, als das Urböſe, und er iſt als ſolches ſein eigener Schöpfer, das wundervollſte Scheuſal in der Schöpfung (2. S. 98), das Gott aus Liebe duldet (2. S. 172), obwohl es der Urheber des Böſen nicht nur in der Menſchenwelt, ſondern ganz beſonders auch in der Natur, der Urheber aller der feindſeligen, widerwärtigen Potenzen in ihr iſt, die mit dem Weſen der Natur als göttlicher Schöpfung ſtreiten; ja er iſt in Judas Iſcharioth, dem Gegenbilde Chriſti, ſogar in Menſchengeſtalt, „als das mit ſeinem Werkzeug identificirte Böſe" erſchienen. Es iſt nicht nur die Einſicht in das Räthſel, welches zuletzt überhaupt im Daſeyn des Böſen als einer poſitiven Störung übrig bleibt, ſondern perſönlich bei Daub auch das Gefühl, wie ſchwer ſeine weitgreifenden Sätze über das Böſe mit den Vorausſetzungen der ſpekulativen Philoſophie collidiren, was ihm nun auch dazu fortdrängt, dieſes Böſe für ein wirkliches, wenn auch falſches „Wunder" zu erklären; aber dieſem müſſen nun auch ebenſo auf der anderen Seite poſitive und wahre Wunder entſprechen, welche in der Realität des Urſprünglich-Guten in Gott, in ſeiner abbildlichen Verwirklichung in der

Schöpfung der Welt, und ihrer Ordnung, und endlich in der Wiederherſtellung des Guten in der gottentfremdeten Welt durch die Menſchwerdung Gottes, und die abſolute Unſündlichkeit Chriſti, des Menſchenſohnes, ſich darſtellen, weswegen Daub von einem fünffachen Wunder in dieſem ganzen göttlichen und widergöttlichen Lebensproceſſe redet, und jetzt energiſch gegen die Läugnung des Wunders überhaupt proteſtirt (Jud. Iſchar. Bd. 2. S. 90). Die Darſtellung der Chriſtologie ſchillert zwar auch hier wieder hinüber in eine ganz umfaſſende ſpekulativ-kosmiſche Bedeutung (Bd. 2. S. 289. 296 ff.); mit Origenes will er wagen zu ſagen: der λόγος iſt Allen Alles, den Engeln iſt er Engel, den Menſchen iſt er Menſch, näher der Urmenſch und Urheber der Menſchheit; als ſolcher hat er ſich aber auch herabgelaſſen, ein Individuum unſeres Geſchlechtes zu werden und ſich geſchichtlich in der Zeit- und Raumwelt zu offenbaren, als die Verkörperung einer vollkommen ſich ſelbſt entäußernden Liebe; aber trotz dieſer Erniedrigung und in dieſer iſt er über Zeit und Raum, Welt und Natur ewig erhaben, und den Einwirkungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur unterworfen, weil er ſich ihr unterwerfen will (Bd. 2. S. 30). Mag man nun immerhin in der Art, wie der Begriff des Böſen hier von Daub gehandhabt wird, gnoſtiſch-phantaſtiſche Uebertreibung finden, ſo iſt doch Daub hier durch das Hervorkehren des unbegreiflichen räthſelvollen Weſens des Böſen der Wahrheit näher gekommen oder geblieben, als wenn er es ſpäter für eine Schmach der Philoſophie erklärte, das Böſe nicht begreifen zu können; ja er hat ſogar in der Theſe vom Naturböſen ein Problem, das weder mit der Theodicee einer äußerlichen Teleologie, noch mit der Abſchwächung einer ſpekulativen Conſtruktion gelöſt iſt, tiefer in das allerdings „unheimliche“ Auge geſehen und in den ſeltſam lautenden Aeußerungen über den Zuſammenhang von Raum und Zeit mit dem Böſen wenigſtens angeſtreift an die nicht unwichtige Frage über die ethiſche Bedeutung des Raumes und der Zeit. Und mag man weiter „die ſchon in den Theologumenen hervorgetretene Art, in einem Individuum oder Faktum unmittelbar eine Idee anzuſchauen und damit die Perſon oder Thatſache zu einer abſoluten zu erheben, noch härter zuſammengezogen“, und das Princip der Kritik des Bibliſch-Hiſtoriſchen vollends ganz verläugnet finden (Strauß, Charakteriſtiken S. 106 u. 120), ſo iſt dieß zwar Alles inſofern ganz richtig, als der pantheiſtiſch-ſpekulative Hintergrund auch im „Judas Iſcharioth“ noch nachwirkt, und damit das ganze Beſtreben, dem Hiſtoriſchen eine abſolute und ewige Bedeutung zuzuwenden, vereitelt; aber dieſes Beſtreben ſelbſt iſt bei allen Fehlgriffen im Einzelnen nicht zu tadeln und nur zu bedauern, daß es Daub trotz alles Ringens nicht gelang, ſich vollends aufzuſchwingen in den Lichtäther des reinen Theismus, in welchem allein dieſes ernſtliche Suchen nach der Erkenntniß der Wahrheit des Chriſtenthums zum Finden hätte werden können. Hat er daher den richtigen Weg hier nicht getroffen oder ihn nicht feſtgehalten, auf phantaſtiſche Nebenwege ſich verirrend, ſo war er doch ganz gewiß gerade im Judas Iſcharioth nicht in eine „Sackgaſſe“ gerathen, aus welcher es einfach galt umzukehren, ſondern es war erſt ſein Uebergang zu Hegel, und die Art, wie er die Hegel'ſche Philoſophie mit dem orthodoxen Syſtem amalgamirte, die Sackgaſſe, in welcher ſeine theologiſche Wiſſenſchaft gefangen blieb, ohne die Erkenntniß der Wahrheit, nach welcher er ſo ernſtlich rang, wirklich erreichen zu können. Bei aller Excentricität bleibt darum doch dieſe Schrift Daub's die geiſtreichſte und tiefſinnigſte aller ſeiner Schriften. Zunächſt war ſie freilich für den nüchternen rationaliſtiſchen Magen mancher Zeitgenoſſen eine gar zu ſtarke und unverdauliche Speiſe (vgl. darüber die Recenſionen in der Leipziger Litteraturzeitung vom J. 1816 Oktober, und Haller Litteraturzeitung v. 1817, März) und vermehrte das Mißtrauen gegen ſeine Beſtrebungen, über das er ſchon in der Vorrede zur Einleitung in die Dogmatik ſcharf und bitter ſich ausläßt, „als lehre er trübſinnigen Myſticismus oder gar einen im Trüben ſchwimmenden Pantheismus.“ Man erinnere ſich, wie in Heidelberg damals neben der Romantik, Symbolik und ſpekulativen Philoſophie auch der Rationalismus um ſich griff und gegen jene Beſtrebungen offen und heimlich reagirte. Na-

mentlich war es der rationaliſtiſche Grobſchmid Voß, der in ſeinem banauſiſchen Aufklärungsfanatismus ſolche Anſchauungen, wie die Daub's, verfolgte und ſeit ſeiner Entzweiung mit Creuzer, dem Freunde Daub's, dieſen insbeſondere wegen des „Judas Iſcharioth" des Rückfalls in das Pabſtthum und in das „Barbarthum" des Mittelalters beſchuldigte und ihm die Abſicht unterſchob, eine „katholiſch-proteſtantiſche Idealkirche" begründen zu wollen, was im Jahre 1836 eine förmliche Unterſuchung von Seiten der Regierung, aber auch für Daub ein günſtiges, für Voß dagegen, den Daub ſpäter „ſeinen ſeligen Verläumder" zu nennen pflegte, ein derb zurechtweiſendes Urtheil zur Folge hatte, mit deſſen Mittheilung man aber den ſchon ſterbenden Voß verſchonte.

Unterdeſſen war die letzte Wandlung mit Daub's Standpunkt vor ſich gegangen. Nachdem hauptſächlich auf Daub's Betreiben Hegel im J. 1816 nach Heidelberg berufen worden war, knüpfte ſich ein enges Band zwiſchen beiden Männern, aber erſt ſeit Hegel's Ueberſiedelung nach Berlin wirkte das Syſtem ſeines Freundes entſchieden auf Daub ein. Wie ſchwer ihm aber der Kampf mit dieſem Syſtem, es ſcheint ebenſowohl formell als materiell, geworden, das hat er ſelbſt öfters ausgeſprochen (Roſenkranz, Erinnerungen an Daub S. 14), wenngleich an ſich betrachtet, dieſer Uebergang von Schelling zu Hegel bei ihm ebenſo begreiflich war, als bei ſo manchen Anderen. Das Reſultat von dieſer Combination hegelſcher Spekulation mit der orthodoxen Theologie war bei Daub dieß, daß er in dieſer letzten Wandlung als der vollkommene Revenant eines mittelalterlichen Scholaſtikers erſcheint; allerdings iſt es auch die gute Seite der Scholaſtik, an welche er mit ſeinen letzten Leiſtungen erinnert, aber eben ſo gewiß auch die ſchlimme. Scholaſtiſch iſt ſein Beſtreben, das gegebene Dogma denkend zu durchdringen, es in ſeiner objektiven Wahrheit und Nothwendigkeit zu begreifen und dabei in ſeinen feinſten Diſtinktionen und Conſequenzen zu verfolgen, ſcholaſtiſch aber auch das Ausgehen vom Inhalte nicht nur, ſondern auch der kirchlich ausgeprägten Form der chriſtlichen Wahrheit, als einer im Weſentlichen unantaſtbaren Vorausſetzung, ohne einen wahrhaft unbefangenen Rückgang auf die erſten Wurzeln in der Schrift und frommen Erfahrung, und die allmähliche Entfaltung derſelben in der dogmengeſchichtlichen Bewegung; ſcholaſtiſch ebendarum die dialektiſche Rechtfertigung des Gegebenen ohne eine wahrhaft kritiſche Reinigung und Fortbildung deſſelben, ſcholaſtiſch die formaliſtiſche „Ergründungsbehaglichkeit" (Roſenkranz) die zwar oft gelegentlich ganz intereſſante Abſchweifungen veranlaßt, aber auch nicht ſelten in das Geſtrüppe von rein formellen Diſtinktionen ſich verliert, und bei allem Scheine eines dialektiſchen Fortſchrittes es doch zu keinem methodiſch durchgeführten, architektoniſch abgerundeten Ganzen bringt, ſcholaſtiſch endlich die abſtrakt ſchwerfällige und ungelenke wiſſenſchaftliche Sprache; tragen, ſagt Strauß, die erſten Abhandlungen noch die Spuren des warmen Frühlingshauches der Naturphiloſophie auch im Styl an ſich, ſo verliert er mehr und mehr ſeine Flüſſigkeit, iſt im Judas Iſcharioth verholzt (?), in den folgenden Arbeiten aber vollends verſteinert. Um dieſes Urtheil zu belegen, werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Werke dieſer letzten Periode.

Nach längerem litterariſchen Schweigen ließ Daub zuerſt in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik vom Jahre 1827 und 1828 — für welche Zeitſchrift er ſich lebhaft intereſſirte, eine Anzeige von Marheinecke's Dogmatik, zweiter hegelſch geſtalteter Ausgabe erſcheinen, die ſelbſt für den dadurch Gefeierten nach ſeinem eigenen Geſtändniß eine Hieroglyphe blieb; fünf Jahre ſpäter gab er ſie wieder heraus als Theil eines größeren Ganzen mit dem Titel: „Die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit oder die Selbſtſucht in der Wiſſenſchaft des Glaubens und ſeiner Artikel. Dem Andenken Hegel's, des verewigten Freundes, in der freudigen Ausſicht auf baldige Nachfolge gewidmet." Man hat dieſes Werk vielfach unterſchätzt, einfach weil man es nicht las und nicht verſtund, allerdings auch durch ſeine eigene Schuld, wegen der oft maßloſen Schwerfälligkeit, Härte und abſtrakten Undurchſichtigkeit der Darſtellung; ſagt doch Strauß, indem er die Mängel derſelben, welche keine aſtheniſche, ſondern ſämmtlich

ſtheniſche ſeyen, in Schutz nimmt, gleichwohl: ſo muß der ſchreiben, welcher nicht verſtanden, nicht geleſen ſeyn, auch ohne Wirkung bleiben will. Auf der anderen Seite aber haben freilich ſeine Geſinnungsgenoſſen das Werk auch überſchätzt, wie es denn Marheinecke „die großartigſte Kritik aller bisherigen dogmatiſchen Theologie“ und Roſenkranz „eine Phänomenologie der Dogmatik“ nennt, und ſelbſt Strauß bei aller Einſicht in ſeine Mängel ihm doch die Bedeutung von Prolegomenen zu jeder künftigen Dogmatik, die Wiſſenſchaft ſeyn will, unweigerlich zuerkannt wiſſen will. Wir müßten, um das Urtheil ganz richtig zu ſtellen, näher auf den Inhalt der Schrift eingehen, als hier möglich iſt, verweiſen daher als Einleitung in dieſen Inhalt und Anreizung zum Leſen auf die ſorgfältige und klare Expoſition der Schrift bei Strauß, und beſchränken uns auf einige allgemeine Bemerkungen.

Daub ſchneidet allerdings der herrſchenden Theologie tief in's Fleiſch und legt ihre Mängel, ihre Denkſchwäche, Halbheit, Selbſttäuſchungen oft ſehr treffend bloß, und wenn er ſie nun ſogar als „ſelbſtſüchtig“ anklagt, ſo iſt das bei ihm nicht in dem niedrigen perſönlichen Sinne zu verſtehen, welcher die Wiſſenſchaft der Gegner nicht in ihren wiſſenſchaftlichen Mängeln angreift, ſondern ſich auf ihre moraliſchen Fehler wirft, ſondern es iſt das zunächſt nur der Ausdruck ſeines eigenen perſönlichen Weſens, das Wiſſenſchaft und Sittlichkeit nicht von einander trennen wollte und konnte, und war inſofern auch weiter berechtigt, als die Fehler der von ihm bekämpften dogmatiſchen Theologie wirklich auch in einem Mangel an ſittlicher Tiefe und Entſchiedenheit wurzelten. Aber es wird dieſe Anklage doch auch mehrfach zur Einſeitigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Mängel der angegriffenen dogmatiſchen Richtungen nicht aus ihrer Zeit zu entſchuldigen, ja auch ihre relative Berechtigung an ihrem geſchichtlichen Orte anzuerkennen vermag. Man wird nicht zu viel ſagen, wenn man „das Stück Servet gegen Calvin nur aus der Scheiterhaufenſprache des 16. Jahrhunderts in die Bücherſprache des 19. überſetzt, in der Schrift über die Selbſtſucht in der Dogmatik“ (Strauß), auch aus dem Aerger darüber erklärt, daß die Zeit nicht an dieſe Verſöhnung der Theologie mit der Philoſophie und an eine ſolche Wiſſenſchaft, wie ſie Daub fordern zu müſſen meinte, glauben wollte. Auch das kann nicht ohne Weiteres als Vorzug der Schrift bezeichnet werden, daß ſie nicht hiſtoriſche Namen und Geſtalten nennt, ſondern „nur Arten, Standpunkte zeichnet“; denn wenn das die Kritik auch davor bewahren mag, perſönlich zu werden, ſo wird es auf der anderen Seite unter der Hand zum Privilegium, nach der Schablone zu zeichnen und ſo die Geſtalten zum Voraus zuzurichten zum Todtengerichte, welches aber eben dadurch an Gerechtigkeit und Wahrheit einbüßt. Fehlt es dem Werke unläugbar an einem wahrhaft geſchichtlichen Blicke und an der kritiſchen Unbefangenheit, ſo fehlt in der That noch viel, um ihm mit Recht eine ſo durchſchlagende Bedeutung zuerkennen zu können. Mehrere einzelne Abhandlungen Daub's, wie in den Stud. u. Krit. 1843 über den Logos, und in B. Bauer, Zeitſchr. f. ſpekul. Theol. über die Form der chriſtl. Dogmen- und Kirchenhiſtorie 1836, ſind ächt ſcholaſtiſche Specimina theils eines ziemlich unfruchtbaren Spintiſirens über das Bibelwort, theils der Art und Weiſe, wie man Kirchen- und Dogmengeſchichte *nicht* ſchreiben ſoll, wenn außer den Olympiern des Begriffes auch noch ſterbliche Menſchen ſie ſollen leſen und verſtehen können (vgl. Haſe, Vorwort zur Kirchengeſch.), obwohl auch hier einzelne feine und lehrreiche Bemerkungen eingeſtreut ſind. Erfreulicher und genießbarer ſind die nach Daub's Tode von Marheinecke und Dittenberger ſeit 1838 herausgegebenen philoſophiſchen und theologiſchen Vorleſungen. Sie ſind vor allem ein Beweis, daß Daub „faßlicher ſprach als ſchrieb“, obwohl ſein akademiſcher Vortrag, wenn auch ſehr belebt und anregend durch Friſche und Energie und das Salz ſeines Humors, ſtrenge Methode und Maßhalten im Stoffe ſehr vermiſſen ließ. Die „Prolegomena zur Dogmatik“ und die „Vorleſungen über die Dogmatik“ nach Marheinecke's Compendium enthalten im Einzelnen manches Treffliche, wie die Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes, einzelne Erörterungen über das Weſen Gottes, die Schöpfung u. ſ. w. Aber nicht nur treten in

methodiſcher Beziehung ſehr weſentliche Mängel hervor, ſondern auch im Sachlichen wird man aufgehalten durch eine Menge unnöthigen, oft ganz formaliſtiſchen Ballaſtes. Kein Wunder, daß er in ſeinen Vorleſungen nie über die Lehre von der Schöpfung und Vorſehung hinauskam, und hätte er in der gleichen ausführlichen Weiſe die ganze Dogmatik behandelt, ſo wäre dieſe auch hierin den Summen und Sentenzencommentaren der Scholaſtiker ganz ebenbürtig an die Seite getreten. Man vergleiche über dieſe dogmatiſchen Vorleſungen die treffliche Kritik von Zeller in ſeiner Zeitſchrift, 1842, 4s Heft, welche nur noch entſchiedener neben den anderen Mängeln auch den hätte hervorheben dürfen, wie ſehr Daub über den wahren Sinn und die wahre Conſequenz der hegel'ſchen Philoſophie ſich getäuſcht hat. Mit beſonderer Vorliebe behandelte Daub auch das Feld der theologiſchen Moral; die Prolegomena zur Moral und dieſe ſelbſt tragen im Ganzen denſelben Karakter an ſich, wie die dogmatiſchen Vorleſungen; neben manchem Weitſchweifigen und Unnöthigen enthalten ſie aber viele intereſſante Detailunterſuchungen, welche ein Zeugniß ſeines ausgebreiteten Wiſſens ſind. Die ſchon vor ſeinem Tode als Theil ſeiner Vorleſungen über die Moral von einem Schüler herausgegebene Schrift: über die verſchiedenen Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit, 1834, hat weniger Beachtung gefunden, als ſie immerhin verdient, obwohl ſie das Problem weit mehr von der praktiſchen und pſychologiſchen Seite auffaßt und in die eigentlich ſpekulative Seite faſt gar nicht eingeht. Unſtreitig das wiſſenſchaftlich vollendetſte und auch am meiſten geleſene Werk des Nachlaſſes ſind die Vorleſungen über die Anthropologie ; auszuzeichnen iſt namentlich die Feinheit, mit welcher er in das Geäder und Getriebe einzelner pſychologiſcher Erſcheinungen, wie der Neigungen und Leidenſchaften, eindringt und die Anſchaulichkeit, mit welcher er ſeine Auseinanderſetzungen durch Beiſpiele aus der Geſchichte, Poeſie und Beobachtung des Lebens belebt; dagegen aber tritt die Unterſuchung über das Verhältniß von Leib und Seele, und den allgemeinen Zuſammenhang des Somatiſchen mit dem Pſychiſchen zurück. Nach dem Programm der Herausgeber wären noch weitere Mittheilungen aus dem Nachlaſſe Daub's zu erwarten geweſen; es ſcheint aber die Fortſetzung an dem mangelnden Intereſſe des Publikums geſcheitert zu ſeyn. Müſſen wir dieß auch ernſtlich bedauern, ſo können wir es doch auch begreifen; denn die Zeit Daub's war vorüber, der ſelbſt ganz das Kind ſeiner Zeit geweſen war. Daub iſt als der bedeutendſte Repräſentant einer merkwürdigen Phaſe der Theologie unſeres Jahrhunderts zu betrachten, nämlich der ſpekulativen Reſtauration des orthodoxen Dogma's. Mag ihn in dieſer Richtung ſein Freund Marheinecke (ſ. d. Art.) übertreffen an Formgewandtheit und ſyſtematiſcher Abrundung ſeiner Schriften, ſo überragt er dieſen dafür entſchieden an wiſſenſchaftlicher Schärfe und Tiefe, über die andern aber, die wenigſtens zeitweiſe in den gleichen Wegen gingen, wie Bruno Bauer, Göſchel, Conradi u. ſ. w., erhebt er ſich dadurch, daß er vor Maßloſigkeiten und Phantaſtereien ſich zu bewahren wußte. Es iſt nicht gerecht und gegen Daub zweimal Unrecht, wenn man dieſen Beſtrebungen unlautere, hierarchiſch- und politiſch-reaktionäre Abſichten unterlegt hat, mag auch bei einzelnen Männern dieſer Richtung hin und wieder Derartiges mitgewirkt haben; man muß anerkennen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun war und um die Wahrheit des Chriſtenthums, und daß es ihnen eben ſo ſehr um Wiſſenſchaft zu thun war und um Stärkung des Einen durch das Andere. Aber je größer die Prätenſion war, mit welcher die Freunde dieſer Richtung proklamirten, „die Theologie mit der Philoſophie wirklich verſöhnt zu haben", deſto gewaltiger mußte der wiſſenſchaftliche Mißkredit ſeyn, der auf ihr Haupt fiel, ſobald eine nüchterne und ſtrenge Kritik den Beweis führte, daß dieſe Prätenſion auf der allergrößten Illuſion beruhte. Daub hat den Anfang des Riſſes in die Illuſion der ſpekulativen Reſtauration durch die Strauß'ſche Kritik des Lebens Jeſu noch erlebt, aber er war eine zu „ſubſtantielle" und einſeitig ſpekulative Natur, als daß er eine ſolche Kritik ganz verſtanden hätte und dadurch an den Grundmangel ſeines Standpunktes, die fehlende hiſtoriſche Kritik ſich hätte mahnen laſſen ſollen. Man könnte allerdings ſagen, daß er dieß

auch von Schleiermacher ſchon hätte lernen können und daß, wie Strauß ſagt, eben in der Ausſchließung des kritiſchen Elementes, wie es in Schleiermacher repräſentirt war, alles dasjenige ſeinen Grund hat, was wir in Daub's theologiſchem Syſteme unbefriedigend finden. Allein genauer betrachtet werden wir doch nicht zugeben können, daß in der Ergänzung Schleiermacher's durch Daub und umgekehrt ſchon der wahre Fortſchritt der theologiſchen Wiſſenſchaft verbürgt wäre. Daub's Forderung, die objektive Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt eben ſo berechtigt, als die Schleiermacher's, ihre pſychologiſche Wirklichkeit zu erkennen; aber ſo wenig Daub's einſeitig objektiv-ſpekulativer Standpunkt an die Schleiermacher'ſche Forderung hinreicht, ſo wenig Schleiermacher's ſubjektive Reflexionsdialektik an die Forderung Daub's. Allein es fehlt ſo Jedem nicht nur das Richtige des Anderen, ſondern es fehlt beiden ein Drittes, nämlich der wahrhaft hiſtoriſche Sinn. Der Hiſtoriker und hiſtoriſche Kritiker als der Dritte im Bunde mit dem ſpekulativen Scholaſtiker und ſubjektiven Dialektiker hätten dieſe beiden von ihren Einſeitigkeiten befreien mögen, und nur dieſe Ergänzung und Verbindung verbürgt auch den Fortſchritt der wiſſenſchaftlichen Theologie, welcher die Aufgabe der Gegenwart bildet. Hat nun aber auch Daub wegen dieſer ſtarken Mängel ſeines Standpunkts keine ſo bedeutende ſichtbare Einwirkung auf ſeine Zeit gehabt, namentlich verglichen mit Schleiermacher, iſt er nach Zeller's treffendem Urtheil mehr eine perſönliche als eine hiſtoriſche Größe, ſo gebührt doch auch dieſer der Kranz, und das Daub'ſche δεινὸν ſoll ebenſo unvergeſſen bleiben, als das Schleiermacher'ſche δαιμόνιον.

Man vergleiche über Daub die in dieſem Artikel dankbar benützte vortreffliche Parallele zwiſchen Schleiermacher und Daub von Strauß in ſeinen Karakteriſtiken, 1839; weiter die warm geſchriebene, aber zu panegyriſch gehaltenen „Erinnerungen an Daub“ von Roſenkranz, Berlin 1837; die Allgemeine Kirchenzeitung von 1837, Nr. 26. und den Nekrolog der Deutſchen vom Jahre 1836.

Das von den Herausgebern des Daub'ſchen Nachlaſſes verſprochene biographiſche Denkmal iſt leider nicht erſchienen. Landerer.

Decius, Nikolaus, ein faſt mythiſcher Name aus der Hymnologie des ſechszehnten Jahrhunderts. In der Kirchenhiſtorie Braunſchweigs von Rethmayer Bd. III. S. 19 findet ſich die Notiz, daß die evangeliſchen Geſänge „Allein Gott in der Höh' ſey Ehr“' und „O Lamm Gottes unſchuldig“ von einem ehemaligen Mönch, Nikolaus Decius, der vor ſeinem Uebertritt Probſt des Kloſters Steterburg in Wolfenbüttel, nach demſelben Lehrer an der Katharinen- und Aegidienſchule in Braunſchweig und zuletzt Pfarrer in Stettin geweſen, aus dem Gloria in excelsis und Agnus Dei in's Deutſche übertragen worden ſeyen. Seinen Tod ſoll von fanatiſchen Katholiken bereitetes Gift herbeigeführt haben. Dieſe Notiz, die ſich auf die Ausſage eines gewiſſen Anton Steinmann ſtützt (ſ. Cunz, Geſchichte des Kirchenlieds Bd. I. S. 110), wurde ziemlich allgemein angenommen; neuerlich aber iſt darauf aufmerkſam gemacht worden, daß die Stettiner Lokalgeſchichte von einem Prediger dieſes Namens keine Spur finden laſſe, daß auch Luther dieſen Namen nirgends nenne. So führen auch ältere Hymnologen, wie Wetzel in ſeiner Hymnopoeographia und Heerwagen in ſeiner Literaturgeſchichte des Kirchenlieds ihn nicht an. Auch iſt auffallend, daß das deutſche „Gloria“ ſchon 1529, das „O Lamm Gottes“ erſt 1540 in einem Magdeburger Geſangbuche ſich findet; Decius ſoll ſchon 1529 geſtorben ſeyn. Bis jetzt iſt aber auch noch kein ſchlagender Beweis geliefert, daß dem Decius die Autorſchaft nicht gebühre; wäre auch die Notiz, daß er in Stettin gewirkt, unrichtig, ſo wäre jene Annahme dennoch möglich, da ſelbſt Luther von dem Urheber jener deutſchen Texte nicht nothwendig Kenntniß haben mußte; ſo mancher volksthümliche Geſang hat ſich lange ſchon verbreitet, ohne daß der Name des Dichters bekannt geworden iſt. Nach weniger ſicher iſt übrigens, daß Decius, wie vielfach angegeben wird, der Erfinder der Melodie unſeres Chorals „O Lamm Gottes“ war; von „Allein Gott in der Höh' ſey Ehr'“ iſt erwieſen, daß dieſe Melodie ſchon älteren kirchlichen Urſprungs iſt und der erſte Satz derſelben für

den evangelischen Kirchengesang von Hans Kugelmann (herzogl. preuß. Kapellmeister um 1540) herrührt. Palmer.

Denk, Johann. Ueber die äußeren Lebensschicksale dieses Mannes hat die Geschichte uns nur Weniges und Unzusammenhängendes aufbewahrt; über seine Kindheit und Jugend fehlen uns alle Nachrichten. Im letzten Decennium des 15. Jahrhunderts in der Oberpfalz, nach Anderen in Bayern geboren*), hören wir von ihm zuerst um das Jahr 1521 in Basel, wo er bei den Buchhändlern und Buchdruckern Curio und Cratander als Correktor beschäftigt war und die Vorlesungen des Oekolampad über den Propheten Jesaias besuchte. Ob Denk vielleicht schon früher oder in jener Zeit erst auf der Basler Universität den Grund zu seiner gediegenen Kenntniß der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache legte, läßt sich nicht mehr mit Bestimmtheit ermitteln. Bereits im Herbste des Jahres 1523 finden wir ihn in Nürnberg, und zwar als Rektor der Schule zu St. Sebald, zu welchem Amte Oekolampad ihn empfohlen hatte, der dadurch später, freilich mit Unrecht, in den Verdacht kam, Denk zu Irrlehren verführt zu haben (s. den Art. „Oekolampadius" Bd. X. S. 540). Auch ob Denk schon hier mit Ludwig Hetzer in Bekanntschaft kam, ist zweifelhaft (vgl. Hagen, Geist der Reformation Bd. II. S. 109; Will, Beiträge zur fränk. Kirchen-Historie S. 29 ff.; und dagegen: Th. Keim, „Ludwig Hetzer", in den Jahrbb. für deutsche Theologie I. S. 261. Anm. 3. und den Art. „Hetzer" R.-Encykl. Bd. VI. S. 59); gewiß jedoch ist, daß er bereits um diese Zeit ein eifriger Anhänger des daselbst sich aufhaltenden Thomas Münzer wurde und dessen Ansichten zu den seinigen machte. Neben wiedertäuferischen Meinungen lehrte Denk auch antitrinitarische in Nürnberg, und seine Hinneigung zur Zwingli'schen Auffassung der Abendmahlslehre legte er dort ebenfalls unverholen an den Tag. Ueber das Alles wurde er bald, auf Andreas Osiander's Betrieb, von dem Rathe der Stadt zur schriftlichen und mündlichen Verantwortung gezogen und da seine Vertheidigung nicht genügte, für immer aus der Stadt verwiesen. Dasselbe Schicksal erfuhr bald nach ihm Thomas Münzer.

Wohin Denk von Nürnberg aus zunächst sich wandte, ist unbestimmt. Ob er, wie Einige (Zwingl. Epp. I, 531 Anm. und Hagen a. a. O. S. 275) angeben, auf Münzer's Verwendung, als Lehrer nach Mühlhausen berufen worden und dort mit diesem vereint eine Zeit lang gelebt und gewirkt; oder ob er, was allerdings glaubwürdiger erscheint, nach dem Nürnberger Aufenthalte, sich eine kurze Zeit in St. Gallen aufgehalten habe und dort mit Vadianus, dem Reformator dieser Stadt, in vorübergehende Berührung gekommen sey (s. Herzog, Leben des Oekolampad II. S. 272), das läßt sich mit völliger historischer Sicherheit nicht mehr feststellen. Erwiesen nur ist, daß er schon 1525 in Augsburg thätig war, wo er ein Jahr und länger, theilweise in Gemeinschaft mit Balthasar Hubmaier (s. den Art. Bd. VI. S. 302), der dort früher durch Ludwig Hetzer geleiteten und jetzt durch ihn rasch aufblühenden, geheimen Täufergemeinde vorstand. Hier auch schrieb und edirte er sein bekanntes Büchlein „vom Gesetze Gottes".

Im Herbste des Jahres 1526 verließ Denk Augsburg und siedelte nach Straßburg über, wo er, nach Keim's gewiß richtiger Ansicht, zuerst mit Ludwig Hetzer bekannt und vertraut wurde. Nächster Zweck dieser Verbindung war die Herausgabe einer Uebersetzung der alttestamentlichen Propheten. Hetzer hatte schon die Uebersetzung des Maleachi veranstaltet und war nun mit der des Jesaias beschäftigt, zu welcher er den sprachgewandten Denk hinzuzog und dann mit dessen Hülfe alle Propheten des A. Testaments verdeutschte. Das Ganze erschien, mit einer Vorrede Hetzer's begleitet, im Frühjahre 1527 bei Peter Schöffer in Worms, woher für diese Uebersetzung der Name „die Wormser Propheten". Schon im folgenden Jahre erschien in Augsburg ein

*) Sein Beiname „der Nürnberger" schreibt sich nur von seinem Nürnberger Rektorate her. Scultet. Annal. ad a. 1525: Joannes Denkius, Bavarus, Norimbergensis dictus, quod aliquando ludum literarium Norimbergae gubernasset.

Nachdruck, dem es dann an zahlreichen Nachfolgern nicht fehlte. Luther ſelbſt hat über die fleißige Ueberſetzung ſeine Achtung ausgeſprochen, wenn er auch von theilweiſer Unverſtändlichkeit und etlichen Verſtößen redet (ſ. Luther an Link bei de Wette Bd. III. S. 172; vergl. auch Keim a. a. O. S. 264 f.).

Denk's ſektireriſches Leben und Treiben in Straßburg, wie verborgen er es immer halten mochte, konnte ſich doch auf die Länge der Oeffentlichkeit nicht entziehen. Er wurde von der Straßburger Geiſtlichkeit zu einer Disputation vor allem Volke auf den 22. December 1526 vorgefordert. Bucer war es indeß faſt ausſchließlich, der in derſelben mit ihm redete und aus dem „Büchlein vom Geſetze", das der Unterredung vorzugsweiſe zu Grunde gelegt war, den Hauptvorwurf gegen ihn entnahm, daß er „die Sünde zu einem leeren Wahne mache." Der Erfolg dieſer Disputation war, daß der Rath Denk aus der Stadt verwies, und daß ſeine Feinde eine „getreue Warnung" erſcheinen ließen, in der ſie ſeine Irrthümer einer ausführlichen Beſprechung unterwarfen.

Denk ging in die Pfalz; Hetzer folgte ihm bald. Hier entfalteten beide ihre größte Thätigkeit. Sie wirkten einzeln und zuſammen in Worms, wo ſich die Prediger Kautz und Hilarius eng an Denk anſchloſſen und ſeine Lehre öffentlich einzuführen verſuchten (ſ. d. Art. „Kautz" Bd. VII. S. 499), in Landau, in Bergzabern, wo der Pfarrer Nikolaus Sigelsbach ihn aufnahm, vielleicht auch in Wimpfen und ſonſt auf dem Lande, beſonders unter den Bauern und unter den Juden, mit welchen letzteren er vielfach über das Geſetz disputirte, ohne daß ſeine Bekehrungsverſuche von Erfolg waren.

Aus der Pfalz begab ſich Denk, in Hetzer's Begleitung, im Juli 1527 wiederum nach Nürnberg, wo er ſich, trotz ſeiner früheren Verbannung, einige Tage aufzuhalten wußte, und von da abermals nach Augsburg, wo er mit Jakob Kautz und Hans Hut und anderen Freunden zuſammentraf. Auch in Augsburg verweilte er nur kurze Zeit, denn noch zu Ende deſſelben Monats ging er über Conſtanz nach Baſel, wo ihm durch Oekolampad's Vermittelung der Aufenthalt geſtattet wurde. In Baſel raffte die Peſt ihn im November 1527 hinweg.

Es iſt nicht ganz leicht, die theologiſche Ueberzeugung Denk's feſtzuſtellen. Faſſen wir das Allgemeine ſeiner Lehre in's Auge, ſo läßt ſich zunächſt an ſeiner Uebereinſtimmung mit den Principien des Anabaptismus nicht zweifeln. Denn wie er die Kindertaufe für unzuläſſig erklärte, ſo behauptete er die Sündloſigkeit der anabaptiſtiſchen Gemeinde der Heiligen und theilte deren Anſicht von den geiſtlichen Ehen und von der weltlichen Obrigkeit. Eben ſo wenig iſt ſein Antitrinitarismus in Frage zu ſtellen. Denn von einer perſönlichen Präexiſtenz Chriſti findet ſich bei ihm keine Spur; Alles beruht bei ihm auf einer bloß moraliſchen Einheit Chriſti mit Gott; Chriſtus iſt ihm nur vorleuchtendes Beiſpiel; von einer Genugthuung durch den Tod Chriſti iſt keine Rede, er faßt die Erlöſung nur im ſittlichen Sinne auf. Was das Beſondere anbetrifft, ſo iſt bemerkenswerth ſeine Lehre vom inneren Worte, das als Kraft des Höchſten im Menſchen Erkenntniß und Liebe weckt; von der heiligen Schrift, an welche die Seligkeit nicht gebunden iſt, wie nütz und gut ſie immer dazu ſeyn mag; vom Geſetze, deſſen Begriff er auf die heilige Schrift überhaupt ausdehnt, welcher er, als dem bloßen Buchſtaben, den Geiſt entgegenſtellt; von den Sakramenten, die für den Frommen und Gläubigen ein Untergeordnetes und Ueberflüſſiges ſind; von der endlichen Erlöſung der Gottloſen und von der Wiederbringung aller Dinge. Nur wenig modificirte und milderte ſich ſeine Lehre in ſeiner Schrift: „Wid'ruf, Proteſtation und Bekenntnuß", die er, um ſein letztes Aſyl in Baſel (im J. 1527) zu ermöglichen, in die Hände Oekolampad's niederlegte und die dieſer nach Denk's Tode der Oeffentlichkeit übergab (vgl. Bock, Histor. antitr. II, 241).

Denk's Lehre fand beſonders in Oberdeutſchland eine raſche Verbreitung, ſo daß Rhegius ihn den „Abt" und Bucer den „Pabſt" der Wiedertäufer nennen konnte. Er hat ſeine Lehre in einer Reihe einzelner Flugſchriften veröffentlicht, die ſeiner Zeit weniger durch den Buchhandel, als durch Colporteure verbreitet wurden. Von ſeinen

Zeitgenoſſen werden dieſe Schriften ſelten erwähnt. (Vgl. über ſie: Heberle, Denk und die Ausbreitung ſeiner Lehre, in den Studien und Kritiken Jahrg. 1855, Heft IV. 886; und Will, Nürnberger Gelehrten-Lexikon Bd. I. S. 245 f. u. Bd. V. [von Nopitſch] S. 208.)

Seine Anhänger wurden Daemoniaci genannt, weil ſie dem Neuling, ehe ſie ihn tauften, ſieben böſe Geiſter (Menſchenfurcht, Menſchenweisheit, Menſchenverſtand, Menſchenkunſt, Menſchenrath, Menſchenſtärke und Menſchengottſeligkeit) nannten, in Betreff deren er bekennen mußte, daß er ſie beſitze und ihnen entſagen wolle, und ſieben gute Geiſter (Gottesfurcht, Gottesweisheit, Gottesverſtand u. ſ. w.), von denen er geloben mußte, daß er ſie aufnehmen und behalten wolle.

Vergl. außer den ſchon angeführten Schriften: Heberle, Joh. Denk und ſein Büchlein vom Geſetz, in den Studien u. Krit. 1851. Hft. I. S. 121. — F. Trechſel, die proteſtantiſchen Antitrinitarier vor Faustus Socin, I. S. 17 ff. — Plarrii Spec. hist. anabapt. p. 25 sq. — G. Arnold, Kirchen- und Ketzer-Hiſtorie, II. Bd. XVI. Kap. 20. §. 15. und IV. Sekt. II. Nr. 31; und Winter, Geſchichte der Baieriſchen Wiedertäufer im 16. Jahrhundert. S. 62 ff. L. Heller.

Denunciatio evangelica wird von den Kanoniſten das Geſuch um außerordentliche Rechtshülfe genannt, welches bei einem kirchlichen Gerichte unter Bezugnahme auf die Weiſung des Herrn im Evangelium (Matth. 18, 15—17.) angebracht wird: Si peccaverit in te frater tuus .... dic ecclesiae, falls du ihn ſowohl unter vier Augen als auch mit Zuziehung eines oder zweier Anderer vergeblich darüber in brüderlicher Weiſe geſtraft haſt. Dadurch ſoll dann die Competenz des kirchlichen Gerichts begründet werden, direkt über die denunciirte Verſündigung, und indirekt über den obſchwebenden Rechtshandel zwiſchen den ſtreitenden Theilen zu erkennen. Zuerſt war dieſer Geſichtspunkt von Pabſt Innocenz III. in einem Schreiben vom Jahre 1204 an die „Praelati per Franciam constituti" geltend gemacht worden, in welchem er den Beſchwerden des Königs Philipp gegenüber es zu rechtfertigen ſuchte, daß er auf eine von König Johann von England bei ihm angebrachte Klage über den lehnsherrlichen Richterſpruch Philipp's, wodurch dieſer den Erſteren wegen der Ermordung Arthur's ſeiner Lehen in Frankreich für verluſtig erklärt hatte, ſich zum Richter zwiſchen beiden Königen aufgeworfen hatte, wobei er namentlich hervorhob, daß König Philipp angeblich durch einen Eides- und Friedensbruch ſich an König Johann verſündigt habe. Jene Dekretale wurde nachmals in die Dekretalenſammlung Gregor's IX. aufgenommen als cap. Novit 13 de judiciis (2, 1) und von der Gloſſ. ſo ausgelegt, wie es die in den gloſſirten Ausgaben des Corpus juris canonici ſich findende Inhaltsangabe dieſes Capitulum mit den Worten ausdrückt: „Judex ecclesiasticus potest per viam denunciationis evangelicae seu judicialis procedere contra quemlibet peccatorem, etiam laicum" (denn gegen einen Kleriker könnte er es ſchon vermöge des perſönlichen Gerichtsſtandsprivilegiums), „maxime ratione perjurii vel pacis fractae." In Frankreich hatte die Erfindung der denunciatio evangelica den gewünſchten Erfolg weder in Beziehung auf den beſonderen Fall, noch in ihrer Richtung auf principielle Ausdehnung der kirchlichen jurisdictio contentiosa durch Subſumtion aller derjenigen Rechtshändel unter den Begriff der causae ecclesiasticae, in welchen der Kläger die angeblich erlittene Rechtsverletzung als eine an ihm begangene Verſündigung nachzuweiſen vermöge. Mehr Glück machte ſie in Deutſchland, wie ſich aus den hundert Gravamina Nationis Germanicae von 1523 (Schilter, de libertate ecclesiarum Germaniae l. VII. Jena 1683. 4°. S. 859 ff.) namentlich gr. 9 ff. und gr. 56 ff. ergibt. Heutzutage verſchmähen es ſelbſt Kanoniſten, wie Schulte (vgl. deſſen kathol. Kirchenrecht, II. Theil. Gießen 1856. §. 82), auch nur zur Vertheidigung des von den mittelalterlichen Päbſten angeſprochenen Umfangs der kirchlichen Civiljurisdiktion, von dem Princip der denunciatio evangelica Gebrauch zu machen. Merkwürdiger Weiſe wurde derſelben dagegen von redlichen deutſchen Proteſtanten des 17. und 18. Jahrhunderts, wie G. von Jena,

Brunnemann u. ſ. w., aus einem weniger verſtändigen, als frommen ſittlichen Eifer in der Art das Wort geredet, daß gegen ſündlichen Mißbrauch des formellen Rechts Kirchengerichte um außerordentliche Rechtshülfe ſollten angegangen werden können, wodurch Chriſtian Thomaſius zu ſeiner heftig dagegen ankämpfenden Dissertatio de usu practico denunc. evang. (1712) veranlaßt wurde. — Jede Behandlung der denunciatio evangelica als eines Rechtsmittels trifft der Vorwurf unzuläſſiger Vermengung des Berufs der Kirche, geiſtliche Zucht zu üben, mit dem (nur dem Staate zukommenden) Beruf, richterlichen Rechtsſchutz zu gewähren.

Genaueres ſ. bei J. H. Boehmer, jus ev. prot. T. I. Lib. II. Tit, II. §. 6 sqq. — B. Schilling, de origine jurisd. eccl. in causis civilibus. Lips. 1825. 4°. §. 18. — R. Dove, de jurisd. eccl. apud Germanos Gallosque progressu. Berol. 1855. 8°. §. 13. (auch §. 8. in f. und §. 10. in f.). Scheurl.

Dévay, Matthias Biró, und die ungariſch-reformirte Kirche. — Matthias Biró Dévay, der wirkſamſte ungariſche Reformator, den ſchon im 16. Jahrh. ſeine Landsleute den ungariſchen Luther nannten, wurde in Siebenbürgen, in einem Marktflecken des Hunyader Komitates, Namens Déva, in einer edeln ungariſchen Familie, zu Ende des 15. oder zu Anfange des 16. Jahrh. geboren. Wo in ſeinem Vaterlande und unter weſſen Leitung er ſeine Studien begonnen und fortgeſetzt habe, iſt, da uns nähere Angaben mangeln, unbekannt. Mehrere ungariſche Schriftſteller jedoch meinen, daß er in Ofen ein Schüler des hochberühmten Grynäus, eines der erſten Beförderer der Reformation (ſ. Bd. V, 402), geweſen ſey. Die ungariſchen Studenten aus der Theisgegend und Siebenbürgen beſuchten in den erſten Jahrzehnten des 16. Jahrh. meiſtens die Krakauer Hochſchule und hatten dort nach dem Brauch damaliger Zeit auch ihren organiſirten Nationalverein. Dort ſtudirten die meiſten eingeborenen ungariſchen Reformatoren, bevor ſie die Wittenberger Univerſität bezogen. Hier finden wir auch Dévay mit ſeinem berühmten Mitreformator Martin von Kálmánce in die Matrikel ungariſcher Studenten eingetragen im Winterſemeſter des Jahres 1523. Nach ſeinem Namen ſchrieb eine gleichzeitige Hand folgende karakteriſtiſche Worte: „Hic Matthias pestem lutheranam invexit; homo perditus et filius perditionis" (Regestrum bursae cracoviensis hungarorum. Budae 1821. pag. 37).

Dévay's Studien in Krakau dauerten ungefähr zwei Jahre, nach Ablauf welcher er in ſein Vaterland zurückgekehrt, in einen Mönchsorden trat und ein ſehr eifriger katholiſcher Prieſter wurde. „Fuit sacerdos romanus . . . Fuit monachus profugus de claustro suo . . . Erat valde devotus in fide nostra catholica recta" ſagen die damaligen römiſch-katholiſchen Schriftſteller. Es iſt außer Zweifel, daß Dévay auch noch im Jahre 1527 römiſch-katholiſcher Prieſter war. Zu dieſer Zeit hatte in Ungarn die Reformation ſchon große Fortſchritte gemacht; ja nach den erſt neuerlich bekannt gewordenen Quellen aus derſelben Zeit, wurden ſchon im Jahre 1518 mehrere ungariſche Anhänger der Reformation verbrannt, ohne Zweifel auf Grund der gegen die Huſſiten gebrachten Geſetze, denen zufolge die Ketzer verbrannt werden ſollten. Im Jahre 1521 wurde von allen Kanzeln Ungarns feierlichſt die Verdammung der lutheriſchen Lehre bekannt gemacht. In den Jahren 1523 und 1525 wurden die härteſten Reichsgeſetze wider die Reformation gegeben. Dazu kamen noch verſchiedene prieſterliche und königliche Verbote. Aber alles dieß konnte dem mächtigen Strome der Reformation kein Hinderniß in den Weg legen. In der Hauptſtadt des Landes ſelbſt, in Ofen, war der im J. 1522 aus Wien vertriebene Paul Spettler — Speratus (ſ. Bd. XIV, 638) — eine Zeit lang Prediger, und zu eben derſelben Zeit wirkte auch an der dortigen Hochſchule, ganz im Geiſte der Reformation, der ſchon erwähnte edle Grynäus, der in Folge deſſen eingekerkert und Ungarn zu verlaſſen genöthigt wurde. Die Bewegungen der Reformation konnten alſo Dévay, ſowie auch andere ungariſche Mitreformatoren, ſchon im Vaterlande berühren, ja gewinnen, ſo daß er nicht darum nach Wittenberg ging und nicht darum zu den Füßen des großen Meiſters ſaß, damit er ſich dort mit den Grundideen

der Reformation bekannt und sie sich zu eigen mache, sondern vielmehr darum, damit er sich die geeigneten Waffen zu ihrer Vertheidigung und Verbreitung aneigne. Dévay wurde am 3. Dezember 1529 in die gemeinsame Matrikel der Universität Wittenberg eingeschrieben und seine Studienzeit erstreckte sich auf ungefähr anderthalb Jahre, unter welcher Zeit er bei Luther freie Kost und Wohnung hatte.

Den von Wittenberg mit vorzüglichen Empfehlungen der großen Reformatoren in sein Vaterland zurückgekehrten Dévay finden wir schon im Frühling 1531 in Ofen als den Prediger der dortigen reformirten Gemeinde, wirksam die Reformation mit Wort und That muthig zu verbreiten. Zu dieser Zeit schrieb er besonders ein kurzes Werkchen vom „Schlafe der Heiligen" (de sanctorum dormitione), um die Nichtigkeit der Heiligenanrufung darzulegen. Er schrieb ferner 52 Propositionen, welche, während sie einerseits den Gegner herausfordern, andererseits das System der schriftgemäßen Reformation so zu sagen in nucleo vor Augen führen. Da zu dieser Zeit keine Buchdruckerei in Ungarn war, so waren diese Werkchen nur handschriftlich hie und da zu finden, und wir kennen ihren Inhalt nur aus den späteren im Auslande erschienenen Streitschriften Dévay's. Seine reformatorische Wirksamkeit in Ofen dauerte nicht lange, denn noch im Laufe des Jahres 1531 berief ihn der Rath der unter Ferdinand's Herrschaft stehenden Stadt Kaschau zum Prediger. Dévay nahm den Ruf an und setzte seine reformatorische Wirksamkeit auch in Kaschau auf das Entschiedenste und Bestimmteste fort. Er zweifelte und wankte nicht mehr, kümmerte sich aber auch nicht viel um den stufenmäßigen Fortschritt, sondern verkündete die von ihm erkannten evangelischen Wahrheiten mit völliger Offenheit und mit Muth und drang ernstlich auf Umbildung kirchlichen Lebens und Einrichtungen nach diesen Lehren. Aber seine Wirksamkeit in diesem Geiste und in dieser Richtung erregte gar bald Verfolgung und Rache der römischen Priesterschaft. Thomas Szalaházy, Bischof von Erlau und Rath des Königs Ferdinand, ließ Dévay in Folge höheren Befehls am 6. November 1531 gefangen nehmen. Die in Liebe an ihm hangende ungarische Bevölkerung von Kaschau widersetzte sich, so daß ein Aufruhr entstand; aber alles dieß nützte zu nichts, denn Dévay wurde dessen ungeachtet fortgeschleppt; zuerst nach Likava, einer Stadt im Liptauer Komitate, dann nach Preßburg und von dort nach Wien. Dévay's Gefangenschaft in Wien war streng und, wie er selbst bemerkt, mit geistigen und leiblichen Qualen verbunden. Mehrmals wurde er vor einen der ärgsten Verfolger der Reformation, den Wiener Bischof Faber, der kurz vorher Probst in Ofen gewesen war, zur Untersuchung seines Glaubens geführt. Die Untersuchung leitete Faber selbst, aber mit ihm waren noch mehrere kirchliche Männer gegenwärtig, sowie auch ein Schreiber oder Notar, der Alles zu Protokoll nahm. Dévay zeichnete sich bei diesen Untersuchungen nicht nur durch seine vorzügliche wissenschaftliche Bildung, sondern auch durch die Entschiedenheit und den Muth seines Bekenntnisses in hohem Grade aus. Aus seiner Haft in Wien entlassen, begab er sich in die unter Ferdinand's Rivalen, Johann Zápolyas, Botmäßigkeit stehenden Theile des Landes, namentlich an seinen früheren Wirkungskreis, nach Ofen. Wegen seiner reformatorischen Wirksamkeit wurde er auch hier wieder gefangen gesetzt, und diese seine zweifache Gefangenschaft erstreckt sich auf beinahe 3 Jahre, nämlich von 1532 bis 1534.

Aus dieser Gefangenschaft in Ofen befreit, begab sich Dévay unter den Schutz des Grafen Nádasdy, eines vorzüglich gebildeten, reichen und die Reformation offen und thätig schützenden ungarischen Magnaten, nach Sárvár im Komitate Vas, und verfaßte da seine lateinischen Streitschriften unter Benutzung der vorzüglichen Bibliothek des Grafen. Gregor Szegedy, Dr. theol., Mitglied der Sorbonne, Provinzial der Franziskaner in Ungarn, auch ein Hauptverfolger der Reformation, welcher schon lange versprochen hatte, daß er die bis jetzt im Manuskript vorhandenen Schriften Dévay's widerlegen werde, rückte endlich nach Jahren damit heraus und schrieb zwei Werkchen, von welchen eines, welches Dévay's Propositionen angriff, im J. 1535 wirklich erschien, nach Denis in Wien bei Syngren unter dem Titel „Censurae Fratris Gregorii Zege-

dini ex ordine divi Francisci in propositiones erroneas Matthiae Dévay, seu ut ille vocat rudimenta salutis continentes." 1535. Dieß war das erste öffentliche literarische Werk, welches ungarischer Geist gegen die Reformation richtete. Dévay unternahm es ohne Zaudern, beide Werke Szegedy's zu widerlegen und reiste nach Beendigung seiner Streitschrift gegen Ende des Jahres 1536 persönlich nach Deutschland, um sie da zu veröffentlichen. Er nahm seinen Weg über Nürnberg, wo er, da seine Gesundheit ohnedieß geschwächt war, die Gastfreundschaft seines ehemaligen Schülers und Freundes Dietrich Veit's — Vitus Theodorus — genoß, und auf dessen Bitte gab er zu seiner schon fertigen Streitschrift die Beschreibung seiner Untersuchung vor Faber dazu. Im Frühling des Jahres 1537 finden wir Dévay schon in Wittenberg, wo er besonders die Freundschaft des großen Melanchthon genoß (s. Corpus reformatorum. Edidit C. G. Bretschneider. Halis Saxonum. Tom. III. 336 sq. 375. 416 u. s. w.).

Von Wittenberg ging Dévay nach Basel, wo er Grynäus begrüßen konnte; dort ließ er sein Werk drucken, welches auch noch vor Herbst 1537 erschien unter dem Titel: „Disputatio de statu, in quo sint beatorum animae post hanc vitam, ante ultimi iudicii diem. Item de praecipuis articulis christianae doctrinae. Per Matthiam Dévay Hungarum. His addita est expositio examinis quomodo a Fabro in carcere sit examinatus. Lucae V. Praeceptor, in verbo tuo laxabo rete." Das Ganze hat 74 Blätter in Quart. Nach dem Titel steht ein empfehlendes Vorwort an den Leser, wahrscheinlich von Melanchthon oder noch eher von Grynäus. Die erste Streitschrift, welche gegen die Anrufung der Heiligen kämpft, widmete Dévay selbst dem Stuhlweißenburger Probste, Emerich Bebek, die zweite, welche die Propositionen vertheidigt, dem Zipser Probste und königlichen Sekretär, Franz Baczi; die Beschreibung der Untersuchung vor Faber widmete Dietrich Veit mit besonderem Vorwort ebenfalls dem Franz Baczi. Aus der Schweiz und Deutschland zu Ende des Jahres 1537 in sein Vaterland zurückgekehrt, begab sich Dévay wieder in den Schutz des Grafen Thomas Nádasdy, an den er mit seinem Freunde und Mitreformator Johann Sylvester, welcher später in Wien Universitäts-Professor wurde, von Melanchthon in einem besonderen Briefe nachdrücklich empfohlen worden war. Melanchthon ermunterte Nádasdy, die Reformation und die Wissenschaft eifrig zu unterstützen. Empfehlung und Ermunterung blieben nicht ohne Erfolg. In Ujsziget bei Sárvar bestand schon seit einigen Jahren unter Sylvester's Leitung eine tüchtige Schule, jetzt aber bei Dévay's Rückkehr wurde sogleich eine Buchdruckerei errichtet, welche nach der zu Matthias Hunyadi's Zeiten bestandenen, aber bald zu Grunde gegangenen die erste in Ungarn war, wenn wir die zu Hermannstadt und Kronstadt bestandenen Druckereien zu Siebenbürgen rechnen. Das edle Triumvirat, Nádasdy, Dévay und Sylvester, erfaßte schon die große Idee, daß die Reformation durch Schule und Schriftthum am sichersten und mit bleibendem Erfolg durchgeführt werden könne. Dévay schrieb daher gleich nach seiner Rückkehr in's Vaterland einen Leitfaden der ungarischen Grammatik für Elementarschulen, welcher die Lehrer zum Lesenlehren befähigen sollte und welche unter dem Titel „Orthographia Ungarica" in wiederholten Auflagen erschien. Dieses Büchlein verkündet schon in ungarischer Sprache die Grundprincipien der Reformation und theilt die Kindergebete aus Luther's kleinem Katechismus in ungarischer Sprache mit. Dieß war das erste ungarische grammatische Werk und zugleich die erste ungarische Druckschrift in Ungarn. Johannes Sylvester aber schrieb eine weitläufige ungarisch-lateinische Grammatik. Grammatica hungaro-latina in usum puerorum recens scripta Joanne Sylvestro Pannonico autore. Neanesi (d. h. Uj-Sziget (Neu-Insel) bei Sárvár, wo die von Graf Nádasdy gegründete Schule und Buchdruckerei war). 1539. Gleich darauf kam die von Sylvester gefertigte, den königlichen Herzögen Maximilian und Ferdinand, Söhnen des regierenden Königs Ferdinand, gewidmete, öffentlich aber an das ganze ungarische Volk gerichtete Uebersetzung des Neuen Testaments unter die Presse, ebenfalls in Uj-Sziget, und erschien im Jahre 1541. Während dieser Zeit wirkte Dévay in der Umgegend

der Donau und beſonders auf den weitläufigen Beſitzungen ſeines Schutzherrn Nádasdy als wandernder Reformator mit großem Erfolg. Seine unter ſchönen Hoffnungen und auf ſicherem Grunde begonnene reformatoriſche Wirkſamkeit wurde gleich nach dem Erſcheinen des ungariſchen Neuen Teſtamentes unterbrochen. Die türkiſche Heeresmacht nämlich, welche dem Sohne Zápolya's, Ferdinand's königlichen Rivalen, die ungariſche Königskrone ſichern wollte, drang mit ſolcher Macht in das unglückliche Land ein, daß Ferdinand und die auf ſeiner Seite ſtehenden Ungarn — unter welchen auch Graf Nádasdy, Dévay und Sylveſter waren — denſelben nicht widerſtehen konnten. Die Uj-Szigeter Schule und Buchdruckerei wurde zerſtört, denn damals waren die auf türkiſcher Seite ſtehenden Ungarn größtentheils noch Feinde der Reformation; Dévay aber und ſeine Gefährten waren gezwungen, in's Ausland zu flüchten. Melanchthon ſchreibt von Wittenberg am 28. Dezember 1541 unter Anderem Folgendes an Sebaſtian Heller, den Kanzler Georg's, Markgrafen von Brandenburg: „Sunt apud nos Hungari aliquot, qui ex patria propter crudelitatem expulsi sunt. In his est Matthias Dévay, vir honestus, gravis et eruditus. Arbitror notum esse Illustrissimo principi Marchioni Georgio. Quare suo difficillimo tempore ab eo principe opem et auxilium implorat. Te igitur rogo, ut causam piam exsulis boni et docti adjuves. Fuit ante quoque in periculo apud suos, propter pias conciones; . . . . tibi et hunc bonum virum commendo." Melanchthon empfahl Dévay an den Markgrafen Georg nicht nur als an einen vorzüglichen Beſchützer der Reformation, ſondern auch als an einen perſönlichen Freund Ungerlands, der Ungarn und unter dieſen vielleicht eben auch Dévay's. Dieſer Graf Georg nämlich, welcher einer der Vormünder und Erzieher Ludwig's II., Königs von Ungarn, war, war auch ungariſcher Grundbeſitzer und dort Beförderer der Reformation. Dévay beſuchte bei dieſer Gelegenheit auch die Schweiz und wurde ein entſchiedener Anhänger der ſchweizeriſchen Richtung der Reformation, zu welcher er ſich ſchon früher mit Melanchthon hingezogen fühlte. Nach ungefähr anderthalb Jahren in ſein Vaterland zurückgekehrt, begann Dévay ſchon ganz in helvetiſcher Richtung zu wirken, was Luther ſehr überraſchte, und daher an die ungariſchen Geiſtlichen, welche Dévay bei ihm verklagten, Folgendes ſchrieb: „Caeterum, quod de Matthia Dévay scribitis, vehementer sum admiratus, cum et apud nos sit ipse adeo boni odoris, ut mihi ipsi sit difficile vobis dicere (credere?) scribentibus. Sed utut sit, certe non a nobis habet sacramentariorum doctrinam. Nos hic constanter contra eam pugnamus publice et privatim, nec ulla suspicio aut tenuis odor est apud nos de ista abominatione ... — De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum." Dieſer Brief Luther's datirt ſich vom 31. April 1544. In einem anderem Briefe von demſelben Jahre eifert Luther ſehr ſtark gegen Dévay als ſolchen, der ſeinen (Luther's) Anſichten ganz widerſtreitende Gebräuche lehrt und befolgt. „Maxime autem invehitur in Dévayum, quod ritus quosdam a suis valde diversos doceret exerceretque." Timon. Epitome chron. rerum hungaricarum 158.

Der Wirkungskreis des nach Ungarn zurückgekehrten Dévay war in der Stadt Debreczin, deren Grundherr, der mit dem Grafen Nádasdy in naher Verwandtſchaft ſtehende Graf Valentin Török von Enying, ein großer ungariſcher Held und ebenfalls ein vorzüglicher Beſchützer der Reformation war. Dévay war in Debreczin Seelſorger und zugleich Senior, und als ſolcher ließ er Niemanden zum Predigeramte zu, der nicht mit ihm eines Sinnes war. Um dieſe Zeit ſchrieb Dévay auch ſein Handbuch der Religion in ungariſcher Sprache unter dem Titel: „A tiz paran csolatnac, a hit ágazatinak, a Mi Aty ánknak és a hit pecsétinek rôviden való magyarázatja. Mátyás Dévay" (Kurze Erklärung der zehn Gebote, der Glaubensartikel, des Vaterunſers und des Siegels des Glaubens. Matthias Dévay). Der Verlagsort dieſes Buches iſt wahrſcheinlich Krakau, ſein Umfang 56 Blätter klein Quart. Wie lange Dévay in Debreczin gelebt habe, wo und wann er geſtorben, können wir bis jetzt wegen Mangel an unmit-

telbaren und ſicheren Quellen nicht wiſſen; ſo viel iſt jedoch ſehr wahrſcheinlich, daß er nach dem Jahre 1547 nicht mehr gelebt und daß ſeine Gebeine, ſowie die der Katharina Pempflinger, der Frau des ſchon erwähnten letzten irdiſchen Beſchützers Dévay's, Valentin Török's von Enying, der in türkiſche Gefangenſchaft geſchleppt worden war, — in Debreczin, aber an einem unbekannten und unbezeichneten Orte dem großen Tage der Auferſtehung entgegenharren.

Außer den erwähnten Werken ſchrieb Devay noch ein Lied: „Minden embernek illik ezt megtudni" (Jedem Menſchen ziemt's zu wiſſen u. ſ. w.), worin er die Hauptglaubensartikel der proteſtantiſchen Chriſtenheit darlegt und welches bis zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts in dem allgemeinen Geſangbuch der ungariſch-reformirten Kirche ſeinen Platz gefunden hat. In den erwähnten Werken Dévay's finden wir auch zweifelloſe Spuren davon, daß er außer denſelben noch mehrere andere Werke geſchrieben habe, welche aber im Manuſkript geblieben oder verloren gegangen ſind. Auch ſein Handbuch der Religion in ungariſcher Sprache, ſowie jene zweifelloſe Thatſache, daß der Verfaſſer der „Orthographia Hungarica" kein anderer iſt als er, iſt nur in der neueſten Zeit entdeckt worden.

So wie überhaupt der dogmatiſche und reformatoriſche Standpunkt und die Richtung der eingebornen ungariſchen Reformatoren, ſo war auch Dévay's Standpunkt kein ſtreng und unbedingt lutheriſcher, ſondern eher der Melanchthon's, ſpäter helvetiſch und insbeſondere calviniſch. Da die eingeborenen Ungarn, ſo wie Dévay ſelbſt, deutſch nicht verſtanden, ſo hielt Melanchthon ſelbſt in Wittenberg für ſie Predigten in lateiniſcher Sprache, und ſchon dieſer Umſtand knüpfte ſie enger an Melanchthon, deſſen Richtung, beſonders in Betreff des Kryptocalvinismus, ſie treu befolgten. Daß übrigens die Ideen der helvetiſchen und reſp. der zwingliſchen Reformation ſchon zur Zeit des Auftretens und der Wirkſamkeit Dévay's in Ungarn bekannt und von Mehreren daſelbſt angenommen geweſen ſeyen, iſt außer allem Zweifel. Luther klagt ſchon 1530 über Johannes, den Prediger in Herrmannſtadt, der die Kirche durch die Lehre der Sakramentarier zu verwirren angefangen hatte. Im Jahre 1539 antwortete er dem Franz Révay, einem gebildeten und angeſehenen ungariſchen Magnaten, und belehrt ihn, den Zwinglianismus aufzugeben. Im J. 1544 ſchreibt Matthias Ramaſchi, Dekan in Herrmannſtadt, im Namen ſeiner Collegen aus Siebenbürgen an die Wittenberger Reformatoren, ſie möchten helfen, denn er fürchte, daß die Siebenbürger Sachſen ſich gänzlich zu den Sakramentariern neigen werden (Corp. ref. V, 552 sq.). Nach dem 11ten Geſetzartikel des ungariſchen Landtags im Jahre 1548. „Anabaptistas et sacramentarios iuxta admonitionem regiae Majestatis, qui adhuc in regno supersunt procul expellendos esse de omnium bonis, ordines et status statuerunt; nec amplius illos aut quempiam illorum intra regni fines esse recipiendos."

Daß die helvetiſche Richtung der Reformation ſchon in der Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Ungarn ſtark verbreitet geweſen war, iſt hauptſächlich das Verdienſt Dévay's. Die Vorzeichen ſeiner ſchon frühen Neigung zur helvetiſchen Richtung finden ſich ſchon in ſeinen 1537 erſchienenen lateiniſchen Werken. Faber, Biſchof von Wien, erhebt ſchon im Jahre 1531 oder 1532 unter Anderem folgende Anklage gegen Dévay: „Post verba, hoc est corpus meum, hic est sanguis meus; dicit manere substantiam panis et vini." Darauf antwortet Dévay: „Quae sit vera sacramentorum natura, indoles, usus, dixi verbis quam apertissimis, quod sint signa gratiae et bonae voluntatis Dei erga nos, ut nos in tentationibus consolentur et fidem nostram in Dei promissionem confirment, corroborent et certificent, idemque esse officium verbi et sacramentorum et quod non sint vacua signa, sed vere ac realiter signata exhibitura iis, qui sunt in ecclesia, quanquam iis solis sunt salutaria, qui in fide et spiritualiter et sacramentaliter haec mysteria percipiunt, praeberique fidei certitudine in et sub his signis verum corpus et verum sanguinem Christi." In dem von der Prädeſtination handelnden Theile eines ſeiner lateiniſchen

Werke verkündigt er offen, daß die Zahl der Auserwählten bestimmt sey, daß sie weder verringert noch vermehrt werden könne und daß den Auserwählten auch ihre Sünden zum Heile seyen. In dem von dem Abendmahl handelnden Theile seines Handbuchs der Religion in ungarischer Sprache spricht er schon offen von dem geistigen Genusse des verherrlichten Leibes Christi durch den Glauben, und betrachtet Wein und Brod als Zeichen und Siegel. Der Hauptgehülfe Dévay's in der Verbreitung und Begründung der Reformation war sein ehemaliger Mitschüler in Krakau, später Pfarrcollege oder unmittelbar Nachfolger in Debreczin, Martin von Kálmánce, welcher besonders durch seine feurige und wirksame Beredtsamkeit einer der Hauptverfechter des Calvinismus beim ungarischen Volke wurde. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand römisch-katholischer Religion in die Matrikel der in Krakau studirenden Ungarn Folgendes: „Hic Calmanchehi spiritu erroris infectus, haeresi postea sacramentariorum magnam partem Hungariae infecit, ac tandem sceleratissima acta vita functus est anno Domini 1557, mense Octobri." Von seinem Ende ist dieß bekannt, daß er in Beregszász, als er eben einmal in der Kirche predigte, von einem römisch-katholischen Mönch aus Religionshaß durchschossen worden sey. Wie weit die helvetische Richtung der Reformation schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Ungarn verbreitet gewesen sey, zeigt unter anderen ein vom 26. März 1551 datirter und an Bullinger gerichteter Brief des Johann von Fehértó, Sekretär der ungarischen Hofkanzlei in Wien, welcher so schreibt: „Tu namque, absit assentatio, praeter alios nostri saeculi scriptores, tuis eruditissimis scriptis, gentem hanc nostram hungaricam, cum idolorum cultu, tum etiam turcica servitute pressam, ab innumeris superstitionibus repurgatam, ad veram christianae religionis amussim revocasti." —

Gallus Huszár, ein vorzüglicher ungarischer Reformator, welcher die Sache der Reformation nicht nur als Redner und Schriftsteller, sondern auch durch eine von ihm errichtete Buchdruckerei auch als Buchdrucker sehr förderte, sagt in einem Briefe vom 26. Oktober 1557, ebenfalls an Bullinger gerichtet, Folgendes: Et quamvis eadem sit confessio veritatis et consona doctrina omnium fere ecclesiarum in Hungaria, ubicunque romana illa servitus iam extincta est — tua enim atque D. Johannis Calvini scripta plurimum imitantur — sed disparitas rituum in administrandis sacramentis, et caerimoniis ecclesiasticis apud plebem admodum diminuere videtur authoritatem ministerii et taedium maximum adfert imperitis." Miscellanea tigurina II, 1. Zürich 1723. 192. 206. — Die helvetische Richtung der Reformation nahm auch bald Form und Principien des Calvinismus an, wobei Stef. Kiß von Szegedin und Peter Melius, berühmte ungarische Reformatoren, die größten Verdienste sich erwarben.

Stef. Kiß von Szegedin, einer der gelehrtesten ungarischen Reformatoren, wurde 1805 in Szegedin geboren. Nachdem er in seinem Vaterlande an mehreren Orten studirt, ja gelehrt hatte, bezog er in seinem Mannesalter im J. 1540 zuerst die Krakauer Hochschule, im folgenden Jahre aber besuchte er Wittenberg und saß dort zu den Füßen Luther's und Melanchthon's, ja er war sogar diesen großen Reformatoren im Werke der Reformation eine vorzügliche Hülfe. „Tanta in homine fuerat pietas, gravitas et prudentia administrandae rei ecclesiasticae, ut quae multum quondam magno illi Luthero ac sancto Melanchthoni, cum illis conviveret, in magnis rebus gerendis profuerit. Secundus erat inter eos, qui me puero corruptelam de coena Domini in tota nostra patria felici successu emendarunt ac sustulerunt penitus"— schreibt Michael Pazi am 5. April 1573 an Simler; das Abendmahl betreffend, verstand er unter dem Reformator vor Kiß von Szegedin gewiß den Matthias Biró Dévay. In sein Vaterland zurückgekehrt, wirkte Kiß von Szegedin beinahe drei Jahrzehnte hindurch als Seelsorger, Professor und Schriftsteller in der Sache der Reformation, mehrmals litt er auch Gefangenschaft, Verfolgung und Verbannung. Gegen das Ende seines Lebens trat er in unmittelbare Verbindung mit Beza, der auch eines seiner Werke her-

ausgab. Er ſtarb in Rácz Kevi an der Donau im J. 1572. Seine Hauptwerke, welche nach ſeinem Tode in der Schweiz erſchienen, ſind folgende: 1) Tabulae analyticae in prophetas, Davidem scilicet, Esaiam, Danielem, Ezechielem et Hieremiam. Schaffhusiae 1792. 2) Tabulae analyticae evangelistarum Matthei et Johannis, item actorum apostolorum, quibus omnes etiam epistolas Paulinas et apocalypsin adjecit. Basileae 1598 und ſpäter öfters. 3) Assertio vera de S. S. trinitate, contra quorundam deliramenta in quibusdam Hungariae partibus exorta. Genevae 1573. Von Beza herausgegeben und mit einem empfehlenden Vorwort verſehen. 4) Speculum romanorum pontificum, in quo decreta cum verbo Dei pugnantia, vitae cursus, prodigia horrenda, accurata brevitate depinguntur. Eiusdem de traditionibus pontificiis quaestiones ucundae. Basileae 1584. Durch ſeinen gleichnamigen Sohn herausgegeben, — und ſpäter noch öfters. 5. Loci communes Theologiae sincerae de Deo et homine cum confessione de trinitate perpetuis tabulis et scholasticorum dogmatibus illustrata. Von Joh. Jak. Grynäus, Profeſſor in Baſel, mehrmals herausgegeben und Friedrich IV., Kurfürſten von der Pfalz gewidmet. Ein gleichzeitiger Biograph, ebenfalls ungariſcher Reformator, Matthäus Skarica, karakteriſirt Kiß von Szegedin ſo: Fuit certe hic theologus, et si penitius spectes, vere Martyr Christi gravis et constans; orthodoxae veritatis in illis arianismo, mahometanismo, aliisque ut de pontificiis nihil dicamus, sectis, infestis regionibus propugnator acerrimus; vitae integritatis laude praestans; ordinis in discendo et docendo ita amans, ut qui maxime; id quod conciones ejus et inprimis quae in publicum evulgata sunt, sacra hypomnemata, luculenter testantur; quaeque, ut ille de alio: Canescent seclis innumerabilibus." Siehe die Geſammtausgabe der Werke Kiß's von Szegedin und Adam, Vitae theologorum. 1705. II, 68.

Der zweite vorzügliche Verfechter und Begründer des Calvinismus in Ungarn war Peter Juhász (Schäfer) oder griechiſch Melius. Er wurde geboren im Jahre 1536 in Horhi im Somogyer Komitat in einer angeſehenen adeligen ungariſchen Familie. Nachdem er in ſeinem Vaterlande ſeine Studien vollendet hatte, ging er 1556 nach Wittenberg und wurde dort Senior des ungariſchen Vereins. Nach einigen Jahren in ſein Vaterland zurückgekehrt, wurde er in Debreczin Direktor der Schule und Seelſorger der dortigen Gemeinde. In Bezug auf das Abendmahl war er eine Zeit lang Anhänger Brenz's, aber in Folge der durch den oben erwähnten Gelehrten Stef. Kiß von Szegedin geführten harten wiſſenſchaftlichen Kämpfen überzeugt, wurde er der entſchiedenſte Anhänger und muthiger und wirkſamer Verbreiter des Calvinismus. Melius war ſeiner Zeit ein Mann von ausgezeichneter Bildung, denn er verſtand nicht nur die lateiniſche und griechiſche, ſondern auch die hebräiſche, arabiſche, türkiſche und deutſche Sprache gut und war noch außerdem in den Naturwiſſenſchaften wohl bewandert. Im Jahre 1560 wurde er zum Senior des Debrecziner Bezirks, 1562 aber zum Superintendenten der in der Theißgegend befindlichen zahlreichen und angeſehenen Gemeinden gewählt. Er ſtarb zu Debreczin im ſchönſten Mannesalter im J. 1572, alſo in demſelben Jahre, in welchem Stef. Kiß von Szegedin ſtarb. Theodor Beza, mit welchem Melius in häufiger und vertraulicher literariſcher Verbindung ſtand, ſchreibt 1573 in Bezug auf den Tod dieſer zwei ungariſchen Reformatoren an Nikolaus Telegdy, einen ungariſchen Baron, wie folgt: „Veteranis illis fortissimis, aeternaque memoria dignissimis sublatis, D. Segedino et D. Melio, quos honoris causa nomino, gravissimum vulnus christianae omnes ecclesiae istic acceperint." — Peter Melius' Wirkſamkeit war beſonders auf zwei Hauptpunkte gerichtet, nämlich auf vollſtändige Begründung des Calvinismus einerſeits, andererſeits ſtrebte er die in Ungarn und Siebenbürgen ſich gewaltig erhebenden Antitrinitarier zu unterdrücken. Zu dem Ende kämpfte er nicht nur in Synoden und öffentlichen Disputationen mit großem Muth und Erfolg, ſondern ließ auch zahlreiche Werke in ungariſcher und lateiniſcher Sprache erſcheinen. Er überſetzte das Neue Teſtament in's Ungariſche, ſchrieb Erklärungen zu den Büchern

Samuel's und der Könige, zu Hiob, zu mehreren Briefen Pauli, zur Apokalypse und außerdem noch zahlreiche Predigten in ungarischer Sprache. Er schrieb gegen den siebenbürger lutherischen Superintendenten Matthias Hebler in der Sache des Abendmahls: „Refutatio confessionis de coena Domini Matthiae Hebler, Dionysii Alesii et his conjunctorum una cum judiciis quatuor academiarum, quae Saxonibus transsylvanicis diplomatis papalis instar missa sunt." Debrecini 1564. Er verfaßte im Namen seiner Glaubensgenossen mehrere Confessionen, sowohl im Interesse des Calvinismus als gegen die Antitrinitarier. Er schrieb die erste ungarische Botanik und mit Beza und Andreas Dudith wechselte er mehrere interessante Briefe. Siehe unter anderen S. J. Klein, Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangel. Prediger in allen Gemeinen des Königreichs Ungarn. II. Leipzig und Ofen 1789. S. 106—112.

Der Calvinismus fing gleich nach der Mitte des 16. Jahrhunderts an, sich auch in Ungarn in bestimmten Confessionen zu äußern. Es ist ein sehr beachtungswerther Umstand, daß alle jene Synoden, welche zur Zeit der Reformation in Ungarn von geborenen Ungarn gehalten wurden und über confessionelle Punkte sich äußerten, in Bezug auf das Abendmahl entweder auf's Bestimmteste die lutherische corporalis manducatio, ja sogar deren Schatten meiden, vielmehr bei Allgemeinheiten bleiben, wie z. B. die erste Erdöder Synode 1545, die Beregszaßer 1552 und die zweite Erdöder 1555; oder aber durch eigenthümliche Ausdrücke sowohl der lutherischen als der helvetischen Richtung gerecht werden wollen, wie die Altenburger Synode 1554. Hingegen sind die von den Deutschen gehaltenen Synoden und die darin verfaßten Confessionen in Bezug auf das Abendmahl fortwährend Anhänger der lutherischen Formel.

Die erste öffentliche Confession, welche in Ungarn gerade und ausschließlich auf dem Grunde des Calvinismus steht, ist das Bekenntniß des Erlauer und erlauthaler bewaffneten Volkes und anderer Bewohner, welche im Jahre 1562 erschien: „Confessio catholica de praecipuis fidei articulis, exhibita sacratissimo et catholico Romanorum Imperatori Ferdinando et filio suae Majestatis D. Regi Maximiliano, ab universo exercitu equitum et peditum S. R. M. a nobilibus item et incolis totius vallis agrinae in nomine sanctae Trinitatis ad foedus Dei custodiendum iuramento fidei copulatorum et decertantium pro vera fide et religione in Christo et scripturis sacris fundata. Anno 1562. Huic confessioni susscripserunt debrecien et locorum vicinorum ecclesiae." Gelegenheit und Grund zur Veröffentlichung dieser Confession gab der Umstand, daß der Erlauer Bischof Anton Verantz, der auch verschiedene hohe bürgerliche Aemter bekleidete, die Erlauer bewaffnete Schaar bei Ferdinand I., König von Ungarn, zugleich mit den Bewohnern der Umgegend als Rebellen und Treulose, sowohl in kirchlicher als bürgerlicher Beziehung, anklagte. Die Angeklagten übergaben daher dieses Bekenntniß der von Ferdinand I. zur Untersuchung ausgeschickten Commission. Ebendieselbe Confessio erschien auch im Jahre 1562 in Debreczin mit einem besonderen Widmungsworte unter dem Titel: „Confessio ecclesiae debreciensis, de praecipuis articulis et quaestionibus quibusdam necessariis ad consulendum turbatis conscientiis exhibita, ut sit testimonium doctrinae et fidei contra calumniatores sanae doctrinae." Beide in Quart-Format, ja sogar — Titelblätter und Widmung ausgenommen — in demselben Druck. Die Concipienten der Confession, Peter Melius und Gregor Szegedy, waren Prediger in Debreczin.

Gleich nach dem Erscheinen der Confessio vallis agriae wurde in Ungarn in Tarczal, in Siebenbürgen in Torda eine Synode gehalten, jene 1562, diese 1563. Von diesen beiden Synoden wurde dasselbe Bekenntniß angenommen und veröffentlicht unter dem Titel: „Compendium doctrinae christianae, quam omnes pastores et ministri ecclesiarum Dei in tota Hungaria et Transsylvania, quae incorruptum Jesu Christi evangelium amplexae sunt, docent ac profitentur, in publicis synodis tarczaliensi et tordensi editum et publicatum, annis Domini 1562—1563." Die zweite Auflage erschien in Sárospatak auf Veranstaltung der gelehrten und frommen

Susanna Lórándfi, der Wittwe Georg Rakóczy's I., Fürsten von Siebenbürgen, und diese Ausgabe wurde mit einer gegenüberstehenden ungarischen Uebersetzung versehen. Diese Confessio aber, welche gewöhnlich Confessio tarczaliensi-tordensis genannt wird und welche, wie ihr Titel zeigt, die erste allgemeine Confession der ungarischen und siebenbürgischen reformirten Kirche war und in dieser Hinsicht von großer Wichtigkeit ist, ist nichts Anderes, als Theodor Beza's zuerst in französischer, später in lateinischer Sprache geschriebene und in letzterer 1560 in Genf herausgegebene „Confessio christianae fidei et eiusdem collatio cum papisticis haeresibus per Theodorum Bezam Vezelium." Die ungarische Ausgabe jedoch übergeht das VII. Kapitel des Originals, welches den Titel „Brevis antithesis papatus et christianismi" hat, gänzlich und endigt beim VI. Kapitel: „De ultimo iudicio"; — ja sogar jene Punkte des V. Kapitels: „De ecclesia" — in welchen Beza vom Kirchenregiment nach den Principien der Presbyterial-Verfassung spricht, übergeht die Ausgabe von 1655 oder modificirt vielmehr dieselben. Die synodo-presbyteriale Kirchenverfassung im Geiste des Calvinismus konnte besonders wegen des Widerspruchs der siebenbürger Fürsten und Magnaten damals in der ungarisch-reformirten Kirche im ganzen Lande noch nicht angenommen werden. Diese Confession Beza's pflegten die ungarischen Schriftsteller von Anfang an immer „confessio genevensis" zu nennen, und zwar ohne Grund, insofern dieselbe nie als „genevensis" erschienen war und auch weder von der Genfer, noch von anderen reformirten Kirchen, mit Ausnahme der ungarischen und siebenbürgischen, eine als allgemein anerkannte kirchenrechtliche Confessio angenommen wurde und in den allgemein anerkannten Sammlungen der Bekenntnißschriften nicht vorzukommen pflegt. Eben dieselbe Synode zu Tarczal nahm einstimmig und feierlich Calvin's bekannten Genfer Katechismus an, welcher, in's Ungarische übersetzt, eine Zeit lang in den Schulen als Handbuch benutzt wurde.

Am 24., 25. und 26. Februar 1567 hielten die Seelsorger der reformirten Gemeinden in der Theißgegend in Debreczin eine großartige Synode unter dem Vorsitze des Peter Melius. Der Hauptzweck dieser Synode war, den unter dem Schutze Johann's II., Fürsten von Siebenbürgen, sich zu großem Ansehen erhobenen Antitrinitariern entgegen zu treten, und zu dem Ende verfaßte die Synode folgendes Bekenntniß: „Brevis confessio pastorum ad synodum Debrecini celebratam 24, 25 et 26 Februarii anno D. 1567 convocatorum." Diese confessio jedoch hatte nur einen zeitweiligen Werth und gerieth nach der Verdrängung der Antitrinitarier aus Ungarn beinahe gänzlich in Vergessenheit. Auf der erwähnten Synode zu Debreczin wurden auch jene kirchlichen Gesetze festgestellt, welche bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts in einem großen Theile der ungarisch-reformirten Kirche in Geltung waren: „Articuli ex verbo Dei et lege naturae compositi, ad conservandam politiam ecclesiasticam et conformandam vitam christianam omnibus ordinibus necessariam." Der LXXIV. Paragraph dieses Gesetzbuches sagt unter Anderem Folgendes: „Inter reliquas confessiones recepimus et subscripsimus helveticae confessioni, anno Domini 1566 editae, cui et ecclesiae genevensis ministri subscripserunt. Et quicunque confessionem nostram in synodis confirmatam et hanc confessionem helveticam Tiguri editam, aut articulos hos ex verbo Dei, temere rejecerit, solverit et contrarium docuerit, iurisdictione ecclesiastica puniendum statuimus." Nicht lange darauf nahmen die reformirten Gemeinden in der Donaugegend auch diese zweite helvetische Confession an, so daß dieselbe bis heutigen Tages das angesehenste symbolische Buch der ungarisch-reformirten Kirche ist, und obwohl bei seiner Annahme im Anfang der Hauptzweck war, kund zu thun, daß die ungarisch-reformirte Kirche mit ihren ausländischen Schwestern auf gemeinsamem Boden stehe, so wurde es doch später beinahe zu staatsrechtlichem Ansehen erhoben, so daß, von der Mitte des 17. Jahrhunderts angefangen, die ungarischen Reformirten im Reichsgesetzbuche, in den Landtags- und fürstlichen Schriften gewöhnlich helvetischer Confession — helveticae confessioni addicti — genannt wurden und die Prediger und andere kirchliche Beamten diese Confession zu wahren schwuren. Diese

Verbindlichkeit jedoch beginnt in der neueſten Zeit ſich zu lockern. — Ein zweites bis heutigen Tag in Geltung ſtehendes ſymboliſches Buch der ungariſch-reformirten Kirche iſt der Heidelberger Katechismus. Dieſen ſchickten die Heidelberger Theologen ſelbſt gleich 1564 nach Ungarn, als hier die Reformirten im heißen Kampfe mit den Lutheranern wegen des Abendmahls ſtanden. Dieſen Katechismus überſetzte und gab heraus in der von ſeinem Vater Gallus Huszár geerbten Druckerei, David Huszár, Prediger in Pápa, im Jahre 1577; ſpäter überſetzte und gab ihn 1604 heraus Franz Száraszi, Prediger in Debreczin, und ſeine Ueberſetzung iſt diejenige, welche Albert Szenczi Molnár auch mehrere Male im Auslande mit Verbeſſerungen herausgab. Der Heidelberger Katechismus iſt auch jetzt das Haupt-Handbuch der Religion in den Elementar- und Gymnaſialklaſſen der ungariſch-reformirten Kirche, und außerdem werden in allen Gemeinden in den Gottesdienſten am Sonntag Nachmittag die Artikel deſſelben ordentlich und der Reihe nach erklärt, und eben darum bilden auch die dieſen Artikeln angepaßten Geſänge einen anſehnlichen Theil des allgemeinen Geſangbuches.

Die Eſenger'er (ſpr. Tſchen...) Confeſſion, welche die bekannte Genfer Sammlung „Corpus et Syntagma confessionum fidei" und Bossuet: Histoire des variations des églises protestants II, X. p. 151 — ganz falſch „Confeſſion der Polen" nennen, wurde auf der in Eſenger, einem Marktflecken in Szathmár'er Komitate, im Jahre 1570 abgehaltenen Synode verfaßt und erſchien in demſelben Jahre in Debreczin von Peter Melius, Johann II., Fürſten von Siebenbürgen, gewidmet. Daß die Abfaſſungszeit dieſer Confessio keine andere iſt, als 1570, iſt unzweifelhaft aus der von Peter Melius dieſer Confessio vorgeſetzten erwähnten Widmung zu erſehen. Denn Melius, da er von den kirchlichen Streitigkeiten in den Jahren 1566—1567 und 1569 redet, äußert ſich dann folgendermaßen: „Cum igitur et nunc Tschongerini convenissemus, comparere adversarii Blandratistae noluerunt." Die Widmung aber datirt ſich: „Debrecini 10. Augusti, A. D. 1570." Niemeyer: Collectio confessionum. Lipsiae 1840. p. LXIX; Schweizer: die Glaubenslehre der evangel.-reform. Kirche. Zürich 1844. I, 120; ferner Hagenbach: Lehrbuch der Dogmengeſchichte. 4. Aufl. Leipz. 1857. S. 527 — und überhaupt alle diejenigen ſind daher im Irrthum, welche dieſe Confessio mit einigem Schwanken zwiſchen 1557 und 1558 ſetzen, da doch in dieſen Jahren Melius der Concipient, Veröffentlicher und Widmer der Confeſſion als Reformator und Redner kirchlicher Angelegenheiten noch keine Rolle ſpielte, da er 1557 noch Wittenberger Student war und erſt im 22. Lebensjahre ſtand. Uebrigens verkündigt dieſe Confessio von Eſenger, die ſich nur auf einige Seiten erſtreckt und bei Niemeyer in ihrer ganzen Ausdehnung zu leſen iſt, wie auch ihr Titel — Confessio pastorum ecclesiae Jesu Christi exhibita in Csenger, de uno et solo Deo, qui est Pater, Filius et Spiritus sanctus, confirmata explicatione phrasium hebraearum, et regulis certis ex verbo Dei desumptis; — ſowie auch ihr Inhalt und die dazugeſetzte Widmung beſagen, größtentheils die orthodoxe Lehre von der Dreieinigkeit, und iſt auch gegen die antitrinitariſchen Bewegungen unter Blandrata und Franz Dávid gerichtet, welcher Umſtand allein ſchon die Zeit der Confeſſion beſtimmen könnte, da Blandrata erſt 1563 nach Siebenbürgen kam und 1557 und 1558 auch nicht die geringſte antitrinitariſche Bewegung in Ungarn war. Schickſal und Werth der Confessio von Eſenger war derſelbe in der ungariſch-reformirten Kirche, wie der erwähnten Debrecziner Confessio von 1567. Nach der Dämpfung der antitrinitariſchen Bewegungen in Ungarn ſchwand auch der Werth dieſer Confeſſion; man beruft ſich nicht darauf als auf eine Autorität, weder in kirchlichen Geſetzen noch in dogmatiſchen Werken; ſie wurde nur Gegenſtand der Geſchichte. — Viel wichtiger für die ungariſch-reformirte Kirche iſt ſowohl Beza's oben erwähnte Confeſſion, von welcher auch noch 1655 geſagt wird, daß „alle ungariſchen und ſiebenbürgiſchen Prediger der reformirten Gemeinden dieſelben angenommen haben, ſie bekennen und darnach lehren"; — als auch die zweite helvetiſche Confeſſion, welche beſonders ſeit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts in großem An-

ſehen ſteht. Die Confessio von Eſenger wurde nach 1570 auch nie mehr in Ungarn herausgegeben, und dieſe Originalausgabe iſt jetzt für gänzlich verloren zu halten.

In Bezug auf die kirchlichen Ceremonien war in der ungariſch-reformirten Kirche Jahrzehnte lang ein großes Schwanken und ein großer Unterſchied. Darüber klagt der ſchon erwähnte Gallus Huszár im J. 1557 in einem an Bullinger geſchriebenen Briefe und bittet ihn zugleich mit dieſen Worten: „Quare summis expeteremus votis, si propter unitatem et consensum ecclesiarum totius ecclesiasticae vestrae functionis ritum, ut sunt cantus, praedicationes publicae, coenae sacrae, baptismi, confirmationis matrimonii atque catechesis formas, opera alicujus pii viri lingua latina donatas et impressas ad nos dirigeres ad erigendas corroborandasque ecclesias nostras. Ita enim fieret, cum tua scripta unice omnes amplectantur, ut nemo hic sua figmenta imitaretur imperite, et ritu diverso ecclesiarum turbaret unitatem.“ Gallus Huszár's Bitte blieb nicht ohne Erfolg, denn nach Verlauf eines Jahres erſchien in Zürich Ludwig Lavater's Werk: „De ritibus et institutis ecclesiae tigurinae“ — und zwar, wie er ſagt, auch darum, weil „multi hinc inde sunt, qui ecclesiis nostris propter doctrinae constantiam et rituum simplicitatem non parum tribuunt suasque ad illarum exemplum reformari cupiunt.“ In der ungariſch-reformirten Kirche wurde daher eine Zeit lang das helvetiſche, insbeſondere das Züricher Rituale befolgt; bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, da die ungariſchen reformirten Jünglinge hauptſächlich ſchon die Heidelberger und die holländiſchen Univerſitäten beſuchten, wurden Holland und die Pfalz, wie in anderen Dingen, ſo auch in Bezug auf den Ritus tonangebend für die ungariſch-reformirte Kirche wurden. Bei alledem kann jedoch jenes Syſtem der kirchlichen Ceremonien, welches im Laufe der Zeiten in der ungariſch-reformirten Kirche ſich entwickelte und jetzt in Geltung iſt, mit keinem ritualen Syſtem irgend einer Schweſterkirche identiſch genannt werden. — Der Verlauf des ſonntäglichen Gottesdienſtes iſt folgender: zur gewöhnlichen Stunde werden die Glocken geläutet, einmal oder zweimal. Nach dem Läuten tritt ein Lehrer oder, wo Seminare ſind, ein Student der Theologie auf die Kanzel und lieſt nach einem kurzen Gebet, worin er den Herrn um Hülfe anruft, einen beſtimmten Theil aus der heiligen Schrift vor; nach einem kurzen Segen, den er ſpricht, ſteigt er herab, worauf das Volk ſingt. Dieſer Eingangstheil des Gottesdienſtes jedoch hat heute in der evangeliſch-reformirten Kirche lange nicht den Werth, den er früher gehabt und den er in manchen ausländiſchen Kirchen heute noch hat, ſo daß in der ungariſch-reformirten Kirche ſowohl der Wochen- als auch der Sonntags-Hauptgottesdienſt eigentlich nur mit einem kurzen und gewöhnlich nur aus einem Verſe beſtehenden Liede beginnt, welches nach alter Terminologie Introitus oder Invocatio genannt wird und welches die Gemeinde ſtehend ſingt. Hierauf folgt der Hauptgeſang, gewöhnlich 3—4 Verſe, nach deſſen Beendigung das Volk ſich erhebt und der Prediger auf die Kanzel tritt, mit einem kurzen Gebet den Herrn um Hülfe anfleht; hierauf ſpricht er das Gebet vor der Predigt, deſſen Inhalt gewöhnlich die Verherrlichung der Vollkommenheit Gottes und Bitte um Hülfe zur folgenden Verkündigung des Gotteswortes iſt; nach dieſem Vorgebet kommt noch ein Vaterunſer, hernach wird der zum Thema gewählte Text vorgeleſen, das Volk ſetzt ſich und die Predigt beginnt. Nach der Predigt ſteht das Volk auf und ein längeres Nachgebet wird geſprochen, des Inhalts wie in anderen reformirten Kirchen des europäiſchen Continents, nur daß bei den Ungariſch-Reformirten gewöhnlich ein größeres Gewicht auf das Gebet um Segen in der Natur und für die Kranken gelegt wird, als bei den Ausländern. Auf das Nachgebet folgt wieder ein Vaterunſer; hierauf die Aufgebote, Aufforderung zu mildthätigen Gaben; zum Schluß der Segen. Das Volk ſetzt ſich, der Prediger ſteigt von der Kanzel herab und das Volk ſingt, auf den Inhalt des verkündeten Wortes bezüglich, noch einen oder mehrere Verſe, und damit endigt der Gottesdienſt. In der ungariſch-reformirten Kirche werden daher die zehn Gebote nnd das Credo nicht vorgeleſen und die ſogen. „offene Schuld“ iſt auch nicht in Gebrauch, welche Stücke bei den

reformirten Schwesterkirchen ergänzende Bestandtheile des sonntäglichen Hauptgottesdienstes sind. Der Verlauf des Gottesdienstes am Sonntag Nachmittag ist in allen Hauptpunkten derselbe wie Vormittag, nur daß Nachmittags der Heidelberger Katechismus erklärt wird. In dem größten Theile der ungarisch-reformirten Gemeinden wird gewöhnlich auch an jedem Wochentage Gottesdienst gehalten, und zwar sowohl Vormittag als Nachmittag. Früher wurde bei Gelegenheit dieser Gottesdienste gewöhnlich auch die heilige Schrift gelesen und erklärt, heute aber bestehen solche Gottesdienste an den meisten Orten nur aus Gesang und Gebet. Das heilige Abendmahl wird in jeder Gemeinde jährlich wenigstens sechsmal ausgetheilt, nämlich Ostern, Pfingsten und Weihnachten am ersten, an einigen Orten sogar auch am zweiten Tage, am Sonntage Quadragesima, am elften Sonntage nach Trinitatis, am ersten Sonntage des Advents oder an anderen Orten statt dessen am ersten Sonntage im November. Am Sonntage vor der Austheilung fordert der Prediger die Gemeinde feierlich auf, sich zum Tische des Herrn vorzubereiten, und an jedem Tage der vorhergehenden Woche werden Vormittags und Nachmittags bei den Gottesdiensten Bußgebete und Bußgesänge gesprochen. Die Abendmahlsfeier besteht aus Folgendem: Allgemeines um Sündenvergebung flehendes Gebet; öffentliches Bekenntniß der Gemeine a) vom Sündenfall und dem dadurch entstandenen ewigen Tod und Verdammniß, b) von der vollkommenen Erlösung durch Christum, c) von der Auferstehung und ewigen Seligkeit; Verkündigung der Sündenvergebung. Dann wird die Einsetzung des heil. Abendmahls verlesen 1 Kor. 11, 23 ff.; darauf folgt die freie liturgische Rede des Seelsorgers und dann wieder ein Gebet, worin die Gemeine für das Erlösungswerk dankt und bittet, daß sie würdige Gäste am Tische des Herrn seyn mögen. Nun wird das Abendmahl ausgetheilt, und zwar so, daß die Gemeineglieder einzeln zum Tische des Herrn kommen; zuerst die Männer, dann die Frauen. Dann folgt Danksagung, Vaterunser, endlich Segen. Das Ganze beschließt ein angemessenes Lied der Gemeine, z. B. das des Simeon. Die Kirchengesetze würden die Austheilung des Abendmahls, sowie die Taufe in Privathäusern nur in außerordentlichen Fällen, z. B. zu Zeiten großer Verfolgung, erlauben; dessen ungeachtet aber ist in den heutigen Tagen die Privatcommunion an sehr vielen Orten schon an der Tagesordnung.

Das gemeinsame Gesangbuch der ungarisch-reformirten Kirche wurde zu Anfang dieses Jahrhunderts verfaßt; vorher war kein allgemein angenommenes Gesangbuch. Das Gesangbuch besteht aus Psalmen nach französischem Versmaß und Melodien; ferner aus Feier- und Wochentags- und Gelegenheitsgesängen. — Die Trauungs-Ceremonie ist sehr einfach und besteht aus einer belehrenden, ermahnenden Rede, der Schwurformel, welche die Brautleute wörtlich dem Prediger nachsagen; aus Gebet und Segen.— Bei Begräbnissen sind ebenfalls kirchliche Ceremonien gebräuchlich, gewöhnlich wenigstens Gesang; beim Begräbniß Erwachsener Gebet, kurze Rede, ja sogar auch systematische Predigt, und bei solcher Gelegenheit wird auch die Biographie des Verstorbenen verlesen und im Verlauf derselben auch seine verwandtschaftlichen Verbindungen. — Liturgisch bestimmt, und zwar nicht so sehr durch Gesetz als durch gesetzlichen Brauch, ist nur beim heil. Abendmahl das Sündenbekenntniß, Glaubensbekenntniß und die Gebete; im Uebrigen herrscht liturgische Freiheit.

Die ursprüngliche Hauptgrundlage der Verfassung der ungarisch-reformirten Kirche war das ius territorii und das ius patronatus der freien Städte und der Grundbesitzer. In der Zeit der Reformation bestanden die Synoden selbst nicht einmal aus den Predigern der weitläufigen Besitzthümer irgend eines reichen Grundherrn. Das leibeigene Volk, welches vor diesem Jahrhundert keine politischen Rechte hatte, hatte auch auf die Angelegenheiten der Gemeinden nur sehr geringen Einfluß. Vom Anfang des 17ten bis zu Ende des 18ten Jahrhunderts waren die ungarischen reformirten siebenbürgischen Fürsten die Hauptbeschützer der Kirche, ja sogar beinahe ihre summi episcopi. In den freien Städten war die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten in den Händen des

Rathes. Da aber die ungarisch-reformirte Kirche in Bezug auf kirchliche Lehre eben auf dem Boden des Calvinismus stand, so hätte folgen sollen, daß nach dem Beispiele der ausländischen reformirten Kirchen, und besonders der Genfer, die presbyteriale Kirchenverfassung und Verwaltung aufgestellt würde. Es hatten auch in dieser Beziehung bedeutende Bewegungen stattgefunden. Emerich Szilvás Ujfalusy, Prediger in Großwardein, zugleich Senior daselbst, erhob sich offen schon vor 1608 gegen den unter dem Schutze der siebenbürgischen Fürsten entstandenen Episkopalismus; aber der Lohn des tapferen Streiters war Gefangenschaft und Verbannung. Beinahe ein ähnliches Schicksal hatten auch einige Jahrzehnte später Johann Tolnai und seine Gefährten, welche, da sie die englischen puritanischen und presbyterialen Bewegungen an Ort und Stelle gesehen hatten, nach der Rückkehr in ihr Vaterland kräftig dafür eiferten, die Presbyterial-Kirchenverwaltung und andere puritanische Einrichtungen in's Leben treten zu lassen, und welche, da sie nicht nur einzelne ausgezeichnete gelehrte Männer, sondern auch ganze Seniorate für ihre Partei gewonnen hatten, großartige Bewegungen in der siebenbürgischen und ungarischen reformirten Kirche hervorriefen. Zur Unterdrückung dieser Bewegungen wurde am 10. Juni 1646 eine von Georg Rákóczy I., Fürsten von Siebenbürgen, nach Szathmárnémethi einberufene Synode gehalten, woran die Prediger der reformirten Kirche Siebenbürgens und der Theißgegend Theil nahmen. Die Unterdrückung der Bewegung gelang wirklich; aber die presbyteriale Kirchenverwaltung wurde im Principe dennoch gebilligt, was der vierte Abschnitt der erwähnten Synode so ausdrückt: „Quoniam maiores nostri, divinitus excitati, ecclesias hungaricas et transsylvanicas ab abominationibus heroico plane zelo repurgantes, presbyterium ipsum, ob varia obstacula (quorum pleraque etiamnum supersunt) instituere non potuerunt, id nos ob multiplices ac insignes eius in ecclesia usus, in gente quoque nostra, iuxta normam institutionis Christi et apostolorum, praxinque veteris ecclesiae, si modo commoditates, quae ad id necessario requiruntur, affulgerent, ac misera servilisque plebis nostrae conditio ac inhabilitas pateretur, si denique summus noster Magistratus, ceterique ordines ac status orthodoxi astipulentur, instauratum, sano sensu ac fausto eventu, animitus exoptaremus." Daß es aber dessenungeachtet schon im Laufe des 17. Jahrhunderts sehr zahlreiche Presbyterien gegeben habe, besonders in solchen Gemeinden, deren Glieder nicht unter strengem leibeigenen Dienste waren, ist sowohl aus den erwähnten historischen Thatsachen, als auch aus dem 14. Punkte der durch die erwähnte Szathmár-Némether Synode verfaßten Gesetze ersichtlich. Dieser Punkt nämlich, von dem Beruf der Seelsorger handelnd, spricht Folgendes: „Vocationem externam debent habere ministri ab ipsis prebytoris seu praestantibus tum pietate tum dignitate ecclesiarum civibus, consensu tamen plebis quoque christianae minime excluso." Da sich zu Ende des 17. Jahrhunderts mit Michael Apafi II. die Reihe der reformirten Fürsten Siebenbürgens abschloß und auch die ungarisch-reformirte Kirche ihrer Hauptstützen beraubt wurde, so blieb sie sich allein überlassen, und nachdem der von Franz Rákoczy II. 1703 bis 1711 geleitete nationale Kampf unterdrückt worden war, begann die vollständige Restauration der römisch-katholischen Kirche und des Jesuitismus, oder was in Ungarn immer dasselbe heißt, die Reihe der die vollständige Ausrottung der protestantischen Kirche bezweckenden schrecklichen Verfolgungen. Unter solchen Umständen verbanden sich die angesehenen ungarisch-reformirten weltlichen Männer in einer 1734 zu Bodrog-Kereſstúr abgehaltenen Versammlung dazu, fortan einen systematischen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten auszuüben. Dieß ist der Ursprung des Obercuratorenamtes im Kirchendistrikt und des Coadjutorcurators im Kirchenseniorate, welche noch bis auf den heutigen Tag bestehen. Diesem gemeinnützigen Bestreben der weltlichen Männer sah die Geistlichkeit mit verdächtigenden Augen, ja mit Haß zu, und es begann jenes Zerwürfniß, welches den Frieden der ungarisch-reformirten Kirche beinahe ein ganzes Jahrhundert hindurch verstörte. Die Geistlichen schrien über Kyriarchie, die weltlichen Männer über Hierarchie,

oft mit bis in's äußerſte Extrem gehenden Verdächtigungen und Eiferſucht. Nachdem der 26ſte Geſetzartikel des Landtags vom Jahre 1791 auf Grund der Wiener und Linzer Friedensſchlüſſe von Neuem die ſtaatsrechtliche Freiheit und Selbſtſtändigkeit der ungariſch-reformirten Kirchen geſichert hatte, ſo wäre die im genannten Jahre zu Ofen gehaltene reformirte kirchliche Landesſynode dazu berufen geweſen, den Zerwürfniſſen ein Ende zu machen und der Kirche die gewünſchte einheitliche Organiſation zu geben. Die Synode verfaßte auch kirchliche Geſetze, die ſich über alle Verhältniſſe des kirchlichen Lebens erſtreckten, und unterbreitete dieſelben zur Einſichtsnahme und zur Beſtätigung dem regierenden Fürſten. Ein anſehnlicher Theil der Geiſtlichkeit aber, der ſeine Rechte durch dieſe Geſetze wieder gefährdet ſah, erſuchte Se. Majeſtät, jene Geſetze durchaus nicht zu beſtätigen, und ſie ſind auch bis heutigen Tags nicht beſtätigt und auch durch Zeit und Verhältniſſe ſchon gänzlich überflüſſig gemacht. Nach der Unterdrückung der großen nationalen Bewegung in den Jahren 1848—1849 fühlte auch die ungariſch-reformirte Kirche in vollem Maße das Gewicht des Belagerungszuſtandes. Die Autonomie der Kirche war beinahe in vollem Maße vernichtet; regelmäßige Sitzungen konnten Jahre hindurch nicht gehalten werden, und auch bei den aus den ſogenannten Vertrauensmännern gebildeten Berathungen mußte ein nicht ſelten römiſch-katholiſcher Regierungs-Commiſſär gegenwärtig ſeyn, und überhaupt mußte man den in Kirchen- und Schulangelegenheiten gegebenen Erlaſſen der Regierung unbedingten Gehorſam leiſten. Das Ziel war kein geringeres, als daß die ihrer geſetzlichen Rechte beraubte ungariſch-proteſtantiſche Kirche ſo umgebildet werde, wie es die Intereſſen des abſoluten und einheitlichen öſterreichiſchen Kaiſerthums erfordern. Zu dem Ende erſchien im Jahre 1856 ein Geſetzesvorſchlag des Miniſteriums, den aber die ungariſch-reformirten Kirchendiſtrikte einſtimmig und unbedingt zurückwieſen, da ſie nur die autonome Synode für berechtigt hielten, Geſetze zu geben. Die Wiener abſolute Regierung hörte deſſen ungeachtet mit ihren Beſtrebungen nicht auf, ja im September 1859 wurde ein offener kaiſerlicher Befehl und eine Miniſterial-Verordnung ausgegeben, um die ungariſch-proteſtantiſche Kirche gründlich zu organiſiren. Zur ſchnellen Verbreitung dieſer Verordnungen gebrauchte die Wiener Regierung Verſprechungen, drohende Befehle, Hausſuchungen, gerichtliche Unterſuchungen, Geldſtrafen und Gefängniß, aber umſonſt; denn die Presbyterial-, Senioral- und Superintendential-Sitzungen der ungariſch-reformirten Kirche wieſen alle Zumuthungen der Regierung mit wahrhaft heldenmüthiger Entſchloſſenheit und Muth zurück, als ſolche, welche ſie nach ihrem Urſprunge und Grunde als auch nach Inhalt und Ziel mit der hiſtoriſchen Vergangenheit, den geſetzlichen Rechten und der gegenwärtigen Noth der Kirche nicht übereinſtimmend fänden. Endlich am 15. Mai 1860 ſuſpendirte ein kaiſerliches Handſchreiben das Patent und die Miniſterial-Verordnung, und die ungariſch-reformirte Kirche verſetzte ſich thatſächlich in ihre geſetzlichen Rechte und die Verfaſſung vor 1848, und nahm ſogar die durch Zeit und Umſtände gebotenen Verbeſſerungen an dieſer Verfaſſung vor. Nach dieſen Verbeſſerungen nun, welche die vier reformirten Superintendenten in dem am 25. und 26. September 1860 in Debreczin abgehaltenen allgemeinen Convent empfahlen und im Plane vorſchlugen, und welche von den einzelnen Superintendenten noch im Laufe deſſelben Jahres angenommen wurden, ſind die Hauptpunkte der ungariſch-reformirten Kirchenverfaſſung folgende: die Selbſtergänzung des Presbyteriums hat aufgehört, hingegen jede Stelle eines Presbyters wird durch das Votum der ſelbſtſtändigen und Kirchenſteuer zahlenden Gemeindeglieder ausgefüllt. Der Vorſitzende des Presbyteriums iſt der Seelſorger, in größeren Gemeinden gemeinſchaftlich mit dem Obercurator der Gemeinde. Die Seniorats-ſitzungen bilden die Seelſorger der einzelnen Gemeinden und die Abgeſandten der Presbyterien; in ſtreitigen Angelegenheiten aber haben nur die gewählten weltlichen und geiſtlichen Beiſitzer — assessores — definitiv zu entſcheiden. Der Vorſitzende der Seniorats-ſitzung iſt der Senior und der Coadjutor-Curator. Die Superintendential-Sitzungen bildenden und ſtimmfähigen Glieder ſind die Senioren und die Coadjutor-

Curatoren und die weltlichen und geistlichen Vertreter der Seniorate; Vorsitzender ist der Superintendent und der Obercurator. In streitigen Angelegenheiten können auch hier nur die Glieder des Consistoriums, nämlich die Senioren und Coadjutor-Curatoren definitiv entscheiden. Alle Sitzungen sind ganz öffentlich, alle Aemter werden durch Wahl besetzt. — Die Ehesachen hatte die ungarisch-reformirte Kirche von der Reformation an bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts ganz unabhängig von der bürgerlichen Obrigkeit durch eigene Gerichtshöfe versehen und die siebenbürger reformirte Kirche ist bis heutigen Tag im Besitze dieses Rechtes; die Eheangelegenheiten der Evangelischen beiderlei Confession in Ungarn aber werden nach der Verordnung des Kaisers Joseph II. vom Jahre 1786 (Bonigna constitutio Josephina de causis matrimonialibus) durch bürgerliche Gerichtshöfe versehen; die Kirche hat sich jedoch immer das Recht vorbehalten, in angemessener Zeit und auf dem Wege der Synodal-Gesetzgebung die Eheangelegenheiten in ihren eigenen Wirkungskreis zurückzunehmen. — Das bis heutigen Tag gültige Gesetzbuch der ungarischen und siebenbürgischen reformirten Kirche ist folgendes: „Canones ecclesiastici, ex veteribus qua hungariensibus, qua transsylvaniensibus in unum collecti plerisque tamen aliis etiam pro temporis ratione aucti ac in paulo meliorem ordinem redacti." Dieses Gesetzbuch verfaßte Stefan Gelei Katona, reformirter Bischof von Siebenbürgen, im Auftrage der Synode in Szathmár-Nemethi 1646. Außer diesem Gesetzbuch haben die reformirten Superintendenten an und jenseits der Donau noch das folgende: „Canones ecclesiastici in quinque classes distributi" — welches 1628 in der Synode zu Komjáth verfaßt wurde. Die neueste Ausgabe von beiden erschien in Pesth 1864. — Außer diesen Gesetzen jedoch, welche die Veränderung der Zeit und Verhältnisse in mehreren Punkten wesentlich modifizirt hat, hat jede Superintendenz ihre eigenen Statuten, welche in den betreffenden Superintendenzen ebenfalls Gesetzeskraft haben.

Die ungarisch-reformirte Kirche hat von Anfang an mit der größten Treue ihre gesetzliche Selbstständigkeit bewahrt, und in Bezug auf die inneren Angelegenheiten der Kirche ihre gänzliche Unabhängigkeit vom Staate. Diese Unabhängigkeit ist garantirt durch den XXVI. Gesetzartikel vom Jahre 1791, welcher Reichsgrundgesetz ist und so lautet: „Evangelici utriusque confessionis, in iis quae ad religionem pertinent, unice a religionis suae superioribus dependeant; . . . . canones circa religionem per synodos suarum confessionum suo modo conditi, in quorum nempe actuali usu consistunt, et deinceps ratione per hanc legem definita condendi, neque per dicasterialia mandata, nec per regias resolutiones possint alterari." Dieses Gesetz bildete auch den Hauptgrund des Kampfes gegen das schon erwähnte kaiserliche Patent.

Schulen wurden in der ungarisch-reformirten Kirche gleich nach der Entstehung der Reformation, ja mit dieser gleichzeitig in großer Zahl errichtet und werden fortwährend mit der größten Sorgfalt erhalten, und bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht so sehr von kirchlichen Corporationen, als vielmehr von einzelnen Magnaten und freien Städten. Gegenwärtig besteht die Organisation der Schulen der ungarisch-reformirten Kirche aus einer vier- bis fünfklassigen Elementarschule, einem sechsklassigen Gymnasium und einem akademischen Lehrcurs, welcher in philosophische, juridische und theologische Abtheilungen zerfällt, jeder mit drei Jahren. Eine Elementarschule ist auch in der geringsten Gemeinde, Gymnasien in größeren Gemeinden; Akademien in Debreczin, Sárospatak, Pest, Pápa und Kecskemét. — Die Kirche erhält alle Schulen allein aus eigenen Mitteln, ohne alle, auch die geringste Hülfe des Staates. Ueberhaupt ist in der ungarisch-reformirten Kirche sowohl der Elementar- als auch der höhere Unterricht, sey es nun in Bezug auf die Bevölkerung oder auf den inneren Werth der Schulen, so blühend, daß man ihn, auch nach den neuesten amtlichen statistischen Ausweisen den blühendsten in den zur ungarischen Krone gehörigen Ländern nennen kann.

Im Verlaufe des 16. und 17. Jahrhunderts besaß die ungarisch-reformirte Kirche theils in ungarischer, theils in lateinischer Sprache eine ansehnliche Literatur, deren Be-

förderungsmittel unter anderen der Umstand war, daß der größte Theil der Prediger sich an den ausgezeichneten Universitäten des gebildeten Auslandes ausgebildet und auf das Niveau der theologischen Bildung der Zeit erhoben hatten. Auf dem Gebiete der allgemeinen theologischen Literatur war kein einziges wichtigeres Moment, welches nicht in der ungarisch-reformirten Kirche angesehene literarische Repräsentanten gehabt hätte. Bibelübersetzer waren verhältnißmäßig in keiner Landeskirche so viele, wie in der ungarisch-reformirten Kirche. Im Verlaufe der letzten anderthalb Jahrhunderte war die kirchliche Literatur theils wegen der Censur, welche Jahrzehnte hindurch in den Händen römisch-katholischer Priester war, theils wegen anderer Bedrückung, und weil die Geister ausschließlich auf bürgerliche und sociale Reformen gerichtet waren, im Stocken. In den letzten Jahren aber zeigen sich auch schon in dieser Beziehung sichere Zeichen einer besseren Zukunft. Emerich Révész.

Dictatus Gregorii VII., dictatus papae. Unter diesem letzteren Namen wird hinter den Briefen des genannten Pabstes lib. II. epist. 55. eine Reihe von Sätzen aufgeführt, welche die Grundsätze, die dieser Pabst verfocht, formuliren und zwar in sehr schroffer Weise. Sie werden seit alter Zeit von den Einen (Baronius u. A.) als ächt angesehen, von Anderen (Launoy, Pag u. A.) als unächt verworfen. Mosheim meinte, sie seyen von Anderen abgefaßt, drückten aber Gregor's Grundsätze aus. Dieser Meinung ist Gieseler insofern beigetreten, als er vermuthet, daß sie ein index capitulorum einer unter Gregor gehaltenen Synode seyen, worauf ihre Form allerdings zu führen scheint.

Diller, Joh. Michael (auch Dilher geschrieben), gehört zu den Männern, über deren Geburt und früheste Lebensumstände, ungeachtet einer späteren bedeutenden Wirksamkeit, die Geschichte schweigt. Seine Heimath ist unbekannt; sein erstes geschichtliches Auftreten fällt in's Jahr 1529, wo er als Prior eines Augustinerklosters in Speyer an die Oeffentlichkeit tritt. Die Schriften von Spatz, das evangel. Speyer, Frankenthal 1778, und Ramling, Geschichte der Bischöfe von Speyer, Mainz 1854 Bd. 2., enthalten über den Mann, welcher als Reformator der genannten Reichsstadt zu betrachten ist, folgende Nachrichten, wonach Diller große Gunst beim Rath und der Bürgerschaft derselben genoß, andererseits aber von Seiten des Bischofs und des Kaisers vielfachen Anfechtungen ausgesetzt war. Während des Reichstages vom J. 1529 predigte Diller nicht bloß in seinem Kloster, sondern in fast allen Kirchen der Stadt, ohne für den evangelischen Inhalt seiner Predigten gestraft zu werden. Im J. 1535 wurden die sogenannten Dreizehner im Rathe zu Speyer aufgefordert, einen eigenen Prädikanten an der Aegidienpfarrei vorzuschlagen und unterstützten heimlich Diller, im neuen Sinne zu predigen. Im Jahre 1538 wurde im Stillen der Rathsbeschluß gefaßt, neben dem evangelisch-gesinnten Pfarrer zu St. Aegidien, Anton Eberhard, solle Diller nicht bloß zuweilen, sondern alle Sonntage in der Frühe in der Augustinerklosterkirche predigen. Im Jahre 1540, dem eigentlichen Reformationsjahr von Speyer, wurde Diller als städtischer evangelischer Prediger zuerst förmlich angestellt. Er erhielt großen Zulauf, hielt übrigens in seinen Predigten einen mittleren Weg ein. In Folge dessen ließ der Bischof am 26. Juni 1540 den Rath durch den Generalvikar vor Neuerungen warnen. Auch der Kaiser unterstützte den Bischof und befahl, Speyer solle den Prior Diller wegen seiner verwerflichen Lehre von der Rechtfertigung vom Amte entfernen. Allein der Rath nahm sich am 26. Februar 1541 Diller's gegen den Kaiser an, indem er erklärte, daß man Diller nicht entfernen könne, weil das Volk darüber in Unruhe gerathen und den Gottesdienst gänzlich versäumen würde. Als jedoch der Kaiser im Januar 1541 nach Speyer zum Reichstag kam, entfernte sich Diller und kehrte erst nach des Kaisers Abreise zurück; das Gleiche widerholte sich im Jahre 1544 bei einer abermaligen Anwesenheit des Kaisers in der Reichsstadt. Seckendorf, Salig und Strupe behaupten, Diller habe schon 1542 als Hofprediger den Pfalzgrafen Otto

Heinrich bei seinem ersten Versuche einer Einführung der Reformation im Herzogthum Neuburg an der Oberdonau unterstützt, allein wahrscheinlich ist diese Unterstützung nur auf schriftliche oder mündliche Rathschläge zu beschränken. Denn im J. 1543 befindet sich Diller noch in Speyer und ruft von Neuem ein bischöfliches Einschreiten gegen sich hervor. Als nämlich der Bischof in Erfahrung gebracht hatte, Diller habe an den Sonntagen Estomihi und Invocavit öffentlich gepredigt, daß der Kelch auch den Laien gebühre, daß die heil. Messe kein Opfer sey und nur dem nütze, welcher sie halte, so ließ er auf's Neue und wiederholt den Stadtrath warnen und zugleich ermahnen, beim Glauben der Väter zu bleiben und die Verbesserungen abzuwarten, welche die Kirche bereits selbst eingeleitet habe. Aber der Bischof erhielt vom Rath eine ausweichende, wenig befriedigende Antwort, und zugleich wurde von derselben Seite die Gefangennehmung und Bestrafung, welche der Bischof gegen die Neugläubigen in der Stadt zu verhängen beabsichtigt hatte, vereitelt. Im Jahre 1545 beschloß vielmehr der Rath, den Prädikanten Diller wie früher zu unterstützen und noch einen anderen gelehrten Prädikanten von gleicher Gesinnung ihm als Helfer beizugesellen. Erst im Jahre 1548, als der Kaiser den Schmalkaldischen Bund niedergeworfen hatte und die Stadt Speyer zur Annahme des Interims genöthigt worden war, erhob der Augustiner-Provinzial Bischer von Neuem Klage gegen Diller beim Kaiser, in Folge deren Diller aus Speyer weichen mußte. Wir verdanken diese Nachricht dem Pommern Sastrow, welcher seit 1543 als gelehrter Schreiber auf der Kanzlei eine Reihe Jahre in Speyer lebte und in seiner Selbstbiographie II, 347. von Diller erzählt: „Damals hatten die Speirer im Barfüßerkloster einen ev. Prediger, den Prior, der, wie alle Brüder dieses Klosters, gut evangelisch war, aber das Mönchshabit noch trug. Ich hab den Prior vier ganze Jahr lang alle Sonntag in seiner Monnichskutten auf der Canzell und sonst auf der Gassen unter den Burgern gesehen. In seinen Predigten hatte er die Kirche und die Kirchthüren voller Zuhörer. Er nannte weder Papst, noch Lutherum mit dem ringsten Wörtlein, war ein gelehrter, reiner und hochbegabter Lehrer der ev. Religion." —

Als der Kaiser im J. 1548 aus Augsburg nach Speyer kam und einige Tage dort verweilte, verließ, wie Sastrow erzählt, Diller kurz vorher die Stadt, nachdem er sich aus seinen Mönchskleidern weltliche Kleider hatte machen lassen, wie um dieselbe Zeit die evangelischen Prediger zu Worms, Landau und anderwärts vor dem siegreichen Kaiser flüchteten. Diller scheint damals in der Schweiz seine Zuflucht gesucht und eine Stelle gefunden zu haben. Denn als die Stadt Straßburg das Concil zu Trient beschicken wollte, schlug der Straßburgische Kirchenconvent dazu den gelehrten und frommen Pfarrer im Baselbiet vor, Mich. Diller, der zuvor Prädikant in Speyer gewesen war (s. Röhrich, Reform. des Elsasses, 3, 20).

Nachdem der Pfalzgraf Ottheinrich 1552 durch den Passauer Vertrag das ihm 1546 vom Kaiser entrissene Fürstenthum Neuburg zurückerhalten hatte, scheint Diller alsbald als Hofprediger in dessen Dienste getreten zu seyn und unternahm in Gemeinschaft mit Joh. Brenz die Einführung der Reformation im genannten Landstrich. Seitdem ist seine Person eng mit der kirchlichen Geschichte der Pfälzischen Länder verflochten. Als im Jahre 1556 dem genannten Fürsten auch die Kurpfalz zugefallen war, zog Diller mit demselben in gleicher Eigenschaft nach Heidelberg. Er ist von nun an bis auf seinen Tod, auch als Mitglied des Pfälzischen Kirchenraths, eine überaus einflußreiche Persönlichkeit und genießt nach Otto Heinrich's frühem Ableben in hohem Grade auch das Vertrauen von dessen Regierungsnachfolger Friedrich III. So bereist er in Gemeinschaft mit Joh. Marbach von Straßburg die Kurpfalz zum Behuf der Kirchenvisitation; im Jahre 1557 wird er als Collokutor zu dem Religionsgespräch in Worms entsendet, sowie von Friedrich III. zu den Religionsgesprächen zu Poissy (1561; kehrt aber unterwegs um) und Maulbronn (1564). Selbstverständlich konnte Diller von den inneren, durch Heßhus und Klebitz erregten Religionshändeln der Kur-

pfalz in ſeiner Stellung nicht unberührt bleiben, bewährt aber auch in dieſen ärgerlichen Bewegungen ſtets ſeinen friedlichen, mittlere Wege ſuchenden Karakter. Aus dieſer Urſache war Diller auch bei Melanchthon wohl angeſchrieben (ein Schreiben von dieſem an Diller Corp. Ref. ed. Brotschneider IX, 557) und weigert ſich, 1556 bei einer Anweſenheit in Pforzheim zur Einführung der Reformation im Unterſchied von Andreä und thüringiſchen Geiſtlichen die Zwinglianer, Oſiandriſten, Majoriſten und Adiaphoriſten zu verdammen. Er blieb dieſer Geſinnung treu bis zu ſeinem 1570 in Heidelberg erfolgenden Tode. — Von Schriften Diller's iſt nur bekannt ein von Strupe S. 103 erwähnter „Weg zur Seligkeit". Hundeshagen *).

Diſibod, der heilige. In den Stürmen der Völkerwanderung war die chriſtliche Kirche in den Rheingegenden meiſtentheils vernichtet worden. Unter den iriſchen Sendboten, die ſie wieder aufrichteten, iſt der genannte Heilige zu nennen, der im Glan- und oberen Nahthale wirkte. Nach Rhabanus Maurus war er Confeſſor, nach Anderen ein Biſchof, der wegen Unſittlichkeit ſeiner Pfarrkinder ſein Vaterland verließ und mit drei Gefährten, Gislald (Gillilald), und Saluſt und Clemens, in das Nahthal kam, ſich daſelbſt anſiedelte, nach den Einen im J. 545, nach Anderen während der Regierung Theodorich's II, 670—690. Nach der h. Hildegard und Tritheim a. a. O. hat Diſibod ſchon das Kloſter, das ſeinen Namen trägt, auf dem Diſibodenberge erbaut und mit Benediktinern bevölkert. An einer anderen Stelle berichtet Tritheim, daß Erzb. Ruthard von Mainz im J. 1108 das damals ganz zerfallene und entvölkerte Kloſter Mönchen des Benediktinerordens übergeben habe; dieß zur Berichtigung Rettberg's, der, ſich nur an die letztere Angabe Tritheim's haltend, daraus ſchließt, daß nach Tritheim die Benediktiner erſt 1108 auf den Diſibodenberg gekommen. Im J. 1259 wurde das Kloſter durch Erzb. Gerhard I. von Mainz dem Ciſtercienſerorden übergeben. Nach mancherlei wechſelnden Schickſalen drang die Reformation in die Kloſterzellen; ſämmtliche Mönche, mit Ausnahme eines und des Abtes, verließen das Kloſter; 1559 wurde es vom Abte dem Herzog Wolfgang von Zweibrücken übergeben, welcher deſſen Güter und Gefälle für kirchliche und wohlthätige Zwecke beſtimmte. Während des 30jährigen Kriegs ließ Kaiſer Ferdinand II. das Kloſter dem Ciſtercienſerorden wieder einräumen, aber dieſer Orden, von den Schweden bedrängt, kam nicht zum ruhigen Beſitz und der weſtphäliſche Friede machte dieſem unſicheren Beſitzthum völlig ein Ende. Im J. 1768 kam die Abtei an die Kurpfalz, welche die Gebäulichkeiten zerfallen ließ, ſo daß nur noch die Mauerwerke von dem einſt ſo blühenden Kloſter übrig geblieben ſind. Der Diſibodenberg ging ſpäter in Privatbeſitz über. In den Jahren 1841 und 1842 wurde der Schutt weggeräumt, die Grundmauern der Gebäulichkeiten bloßgelegt und ihre Umgebung mit ſchönen Anlagen bepflanzt. Die Miſſionsgeſellſchaft von Kreuznach feiert jetzt auf dem Diſibodenberge, der zu den ſchönſten Punkten des Nahthales gehört, ihr jährliches Miſſionsfeſt.

Die Lebensbeſchreibung Diſibod's von der heil. Hildegard ſteht in den Acta SS. vom 8. Juli. Sie gründet ſich, nach Ausſage der Verfaſſerin, auf Viſionen, d. h. hier auf klöſterliche Traditionen und Legenden. S. überdieß Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands. Band I. S. 587, der einige andere alte Quellen angibt: Rhabanus Maurus, Dodechin, Fortſetzer des Marianus Scotus, bei Piſtorius scriptores rerum Germanicarum, Trithemius Chronicon Hirsaugiense. Sodann iſt zu nennen das diplomatarium Disibodenbergense von Joannis, Sammlung wichtiger Urkunden.

Von neueren Bearbeitungen ſind außerdem zu empfehlen: Fr. Back, Pfarrer in Kaſtellaun und Superintendent der Kreisſynode Simmern, die älteſten Kirche im Lande zwiſchen Rhein, Moſel und Nahe. Kreuznach 1860. — Der Diſibodenberg. Blätter der Erinnerung für Einheimiſche und Fremde. Kreuznach 1853, von Dekan Gerlach in Staudernheim (Heſſen-Homburg). — Schott, über den Diſibodenberg, Chronik der Trierer Diöceſe von 1828, Monat Juni. Herzog.

Doctor theologiae. Ueber die akademiſchen Grade im Allgemeinen iſt von Tholuck das Nöthigſte beigebracht worden im Artikel „Univerſitäten" Bd. XVI. S. 722 u. 725

*) Nach von Hrn. Geh. Hofrath Bierordt in Karlsruhe mitgetheilten Notizen.

dieſer Encyklopädie. Die akademiſchen Grade ſind wahrſcheinlich im 13. Jahrhundert entſtanden. Nach Deutſchland verpflanzten ſie ſich von Paris und Bologna. In der Theologie beſtehen deren drei: Baccalaureat, Licentiatur und Doktorat. Der erſte iſt in unſerer Zeit ſeltener geworden und wird wohl am häufigſten noch in Jena ertheilt an die Inhaber des v. Lyncker'ſchen Stipendiums, welches zur Erlangung mindeſtens des Baccalaureats ſtatutenmäßig verpflichtet. In der Regel beginnt jetzt die Stufenleiter bei den Privatdocenten der Theologie ſogleich mit der Licentiatur. Doch gilt das theologiſche Baccalaureat noch für höher als das philoſophiſche Doktorat, welches die gewöhnliche Vorbedingung von jenem iſt. Ueber die Etymologie des Wortes Baccalareus oder Baccalaureus (Bachélier en théologie, Bachelor) ſind die Anſichten verſchieden. Nach Alciatus iſt es abzuleiten von bacca laurea, nach Conring von baculus und laurea, nach Claudius Falcetus von bas chevalier (baccalarii = militibus Bannoretis inferiores). Vgl. du Cange, Glossarium s. v. Nach letzterer Anſicht wären alſo diejenigen Baccalarii genannt worden, quibus idoneus haud erat vasallorum numerus, ut vexillum in proeliis educere possent. Vom Militäriſchen iſt dann der Name in den Kirchen-, Schul- und Univerſitätsgebrauch übergegangen. Baccalarii ecclesiae waren untere Geiſtliche (Ecclesiastici inferioris subsellii), die Baccalaureen an Schulen Lehrer niederen Grades. Am Lyceum zu Schleiz folgten z. B. in der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf den Rektor und Cantor zwei Baccalaureen, ein superior und ein inferior (vgl. H. G. Göll, geſchichtl. Notizen über die Schule zu Schleiz. Schleiz 1857. S. 6), und noch jetzt iſt der Name an manchen Orten in dieſem Sinne im Gebrauch. Auf den Univerſitäten hießen Baccalaurii, qui in eo gradu sunt, ut ad doctoratum adspirare possint. Im Mittelalter und bis in das 16. Jahrhundert herein wurde ein dreifacher theologiſcher Baccalaureus unterſchieden: baccalaureus biblicus s. tanquam ad biblia, sententiarius und formatus s. dispositus. Der baccalaureus biblicus erklärte die heil. Schrift, der sententiarius die beiden erſten Bücher der Sentenzen des Lombarden. Die, welche beide Stufen durchlaufen hatten und zu höheren Graden gelangen konnten (qui expleto Theologiae cursu poterant ad superiores gradus provehi), hießen formati oder dispositi und durften auch die beiden letzten Bücher des Lombarden interpretiren. Im 16. Jahrhundert hatte die Baccalaureatswürde, ohne je einen höheren theologiſchen Grad zu erlangen, z. B. Melanchthon (ſ. K. F. Th. Schneider, Luther's Promotion zum Doktor und Melanchthon's zum Baccalaureus der Theologie. Neuw. 1860), im 17. Jahrhundert Chriſtian Reineccius. — Die nächſt höhere Stufe, die Licentiatur, gibt das Anrecht (licentia) auf den Doktor. Nach Jenaiſchem Statut darf der theologiſche Docent, wenn er Licentiat iſt, alle theologiſchen Vorleſungen halten mit Ausnahme von Dogmatik und Moral, wozu das Doktorat erforderlich iſt. — Die oberſte theologiſche und akademiſche Würde iſt der Doctor theologiae, welcher im 17. Jahrhundert das Prädikat „Excellenz" hatte und dem Adel gleich galt. Jeder ordentliche Profeſſor der Theologie muß jetzt Dr. theol. ſeyn, und nur unter dieſer Bedingung kann er als Fakultätsmitglied Andere promoviren. Die Promotion, an manchen Univerſitäten vom Kanzler überwacht, iſt Vorrecht der Fakultät und wird in deren Auftrag entweder vom senior und brabeuta oder vom jedesmaligen Dekan vollzogen. Früherhin machten auch die Comites Palatini ihr Promotionsrecht geltend, das aber von den Fakultäten widerwillig zugeſtanden oder vielmehr beſtritten wurde. So hat z. B. der ſächſiſche Oberhofprediger Hoe von Hoenegg in ſeiner Eigenſchaft als Comes Palatinus Caesareus einen Magiſter Lambertus Alardus zum Licentiaten der Theologie promovirt. Im Diplome heißt es: „daß der Promotus den angenommenen gradum nicht verhehlen, noch irgends anderswo auf's Neue wieder annehmen ſolle, und daß bei Strafe 50 Mark löthigen Goldes man ihn für einen ſolchen tüchtigen Licentiatum Theologiae halten ſolle, als etwa einen auf der Pariſiſchen, Bononienſiſchen, Wieneriſchen, Leipzigiſchen,

Tübing'schen, Wittenbergschen, Marpurgschen, Ingolstädtschen oder andern Universität creirten." Die von Pfalzgrafen creirten Doktoren wurden doctores bullati genannt.

Das äußere Abzeichen des Doktorates war das birretum, der Doktorhut, und mancherlei Ceremonien waren bei der Verleihung üblich. Beispielsweise möge hier die Beschreibung eines feierlichen Promotionsaktes, wie er vom alten Jenaer Theologen Walch am Jubiläum der Universität 1758 vollzogen wurde (s. Acta Sacrorum Academiae Jenensis secularium. Jenae 1760 p. 38), eine Stätte finden. Nachdem die Candidaten den Doktoreid geleistet, fährt der Promotor also fort:

Quod igitur felix faustumque sit: quod civitati christianae salutare: academiae huic, per duo secula mirabiliter a Deo conservatae, honorificum eveniat: auctoritate, qua nunc polleo, invictissimi imperatoris romani ac germanici Francisci I semper augusti: auspiciis serenissimorum Saxoniae ducum, huius musarum ac sapientiae officinae conservatorum, ego Jo. Georgius Walchius, theologiae doctor legitime promotus eiusdemque professor, ad hunc actum brabeuta rite constitutus, vos (folgen die Namen) theologiae doctores, caesarea auctoritate munitus, creo: creatos renuntio: renunciatos proclamo et ut quisque vos habeat doctores theologiae, volo, iubeo idque facio in nomine sanctissimae trinitatis, Dei patris, Dei filii et Dei spiritus sancti, vobisque omnia iura tribuo, quae doctoribus theologiae ab imperatoribus, regibus summisque principibus sunt concessa. — Ut tamen actus hic fiat splendidior, ritus, quos ab antiquioribus accepimus, merito adiungo, tamquam signa, quae vos officii vestri admoneant. Primum igitur vos in altiorem locum, in hanc *superiorem cathedram* evoco, colloco, ut intelligatis, facultatem vobis datam esse, docendi sanctiores litteras disputandique, eo modo, quem leges et statuta academiae atque ordinis nostri praescribunt. Exhibeo vobis *libros* eosdemque aperio, ut cogitetis, pergendum esse a vobis in illis, praesertim divinis, legendis atque in eo elaborandum, ut constantes sitis in diligentia atque ingenii opes, quas collegistis, augeatis. Attamen et libros hos claudo hocque ritu significo, non solam monimentorum lectionem sufficere ad solidam adcuratioremque eruditionem, sed coniungendam quoque cum ista esse piam meditationem eamque ingenii exercitationem, qua cognitionem nostram reddimus ampliorem pariter ac firmiorem. Impono vobis *pileos*, qui uti apud veteres libertatis indicia fuerunt, ita exhibeant isti vobis imaginem eius libertatis, quam Jesus Christus nobis reparavit, in qua, ubi in illam vindicati sumus, perseverare debemus. Admoveo quoque *annulos* aureos digitis vestris, tamquam signa non solum dignitatis, quam consequuti estis, sed etiam foederis, inter vos ac purioris doctrinae disciplinas ita inniti, ut nunquam ab ea discedatis nec quam dedistis, fidem violetis. Denique vos, in ordinem doctorum theologorum adscriptos, *osculo* excipio ac per id studium concordiae ac pacis vobis commendo tradoque amicitiae pignus ac societatis.

Die Erfordernisse und Kosten beim theologischen Doktorate in früherer Zeit siehe bei Tholuck a. a. O. In unseren Tagen wird der theologische Doktor in der Regel honoris causa ertheilt, besonders bei feierlichen Gelegenheiten. Doch kann er auch erworben werden, und zwar rite, wenn sich der Doktorand bei anerkannt tüchtigen, wissenschaftlichen Leistungen einer Disputation unterwirft, oder in absentia, wenn der Doktorand eine Arbeit vorlegt, welche den Beifall der Fakultät findet. In beiden Fällen muß eine festgesetzte Summe Promotionsgebühren entrichtet werden. Außerdem wird darauf gesehen, daß der Promovend entweder ein höheres Kirchenamt oder eine akademische Professur inne hat. Die Vergebung des Doktorats an Geistliche niederen Grades oder an Privatdocenten ist Ausnahme von der Regel. Die Eidesformel hat in der protestantischen Kirche mit den confessionellen Zuständen gewechselt. Bereits im J. 1533 wurden die Wittenberger Doktoren der Theologie auf die Augsburg. Confession und die ökumenischen Symbole verpflichtet. Späterhin erfolgte die Vereidigung auf alle

recipirten symbolischen Bücher, nachmals ist das Juramentum wieder freier gefaßt worden. Uebrigens gibt keiner der drei Grade an sich das Recht, an einer Universität Vorlesungen zu halten, sondern es bedarf dazu noch der Erlaubniß der höchsten Behörden.

Literatur, 1) allgemeine: J. Chr. Itter, de honoribus s. gradibus academicis. Fref. 1698. — C. Meiners, Geschichte d. Entstehung u. Entwickelung der hohen Schulen. Bd. II. S. 203 ff. — Tholuck, das akadem. Leben. I, 294—304. — 2) besondere, a) über das Baccalaureat: Chr. Schulze, de Baccalaureo. Lips. 1678. — Aemil. Portus, Or. de Baccalaureatus laudibus. Heidelb. 1597. — Fr. Chr. Hilscher, de nomine Baccalaurei. Lips. 1733. — J. Christph. Gottsched, de dignitate Baccalaureatus Lipsiensis. Lips. 1739. — b) über das Doktorat: Fr. Spanheim, Or. de Doctore Theologo, dicta Heidelbergae a. 1657 (Opp. T. II. pag. 1356). — Barthld. Holzfuss, de Doctoratu theologico eiusque juribus ac privilegiis. Fref. a V. 1712. — Mart. Chladon, de VIII. emolumentis insignib. Doctoratus theologici. Wittob. 1723. — Urb. Gfr. Siber, Or. de antiquitate Doctoratus theologici. Lips. 1734. — J. Erh. Kapp, de orig. Doctorum theol. et Magistrorum artium horumque dignitate. Lips. 1735. — J. W. Feuerlin, de studio SS. per Doctoratum theolog. a prima inde orig. stabilito et propagato. Gott. 1737. — J. L. a Mosheim, Or. de ceremoniis in creandis SS. theol. Doctoribus usu receptis (in Ejusd. Commentatt. et Oratt. p. 623—31). — J. A. Ernesti, Pr. de Doctoribus. Lips. 1775. — Thph. Ph. Chr. Kaiser, de Doctoratus Theologor. academici dignitate hoc maxime aevo ap. Protest. rite sustinenda. Erl. 1817. — Dieck in der Allgem. Encyklop. I, 26, 237 (doch wird hier zumeist das juristi. Doktorat behandelt). G. Frank.

Doketismus — eine theils im engeren historischen, theils im weiteren dogmatischen Sinne gebrauchte Bezeichnung für eine die menschliche Natur Christi unmittelbar oder wenigstens in der Consequenz zu einem bloßen Schein herabsetzende Lehre von der Person Christi.

I. Der Doketismus in historischem Sinne ist die älteste Häresie, von der wir sichere Kunde haben, und steht dem Ebjonitismus als anderes Extrem entgegen. Wir finden schon im N. Testam. Spuren davon. Die sicherste 1 Joh. 4, 2., wo als Beweis dafür, daß ein Geist aus Gott sey, angeführt wird das Bekenntniß, daß Christus gekommen sey ἐν σαρκι. Diese Andeutung einer Sekte, welche die wirkliche Menschwerdung Jesu läugnete, hat unter den apostolischen Vätern derjenige Mann am bestimmtesten weiter geführt, der in seiner ganzen Lehre und Ausdrucksweise sich auch am allermeisten an den Apostel Johannes anschließt, Ignatius. Er weiß ep. ad Trall. 9, 10. von Ungläubigen, welche behaupten, Christus habe nur zum Schein gelitten, oder von Solchen, welche Christi Leiden und Auferstehung zum Schein machen (ep. ad Smyrn. 2). Ob und wie weit dieser Doketismus, den Ignatius bekämpft, mit der gleichfalls von ihm hauptsächlich in dem Brief an die Magnesier bekämpften judaisirenden Häresie identisch ist, kann hier nicht weiter erörtert werden. Eben so wenig ist hier der Ort, die kritische Frage in Betreff der ignatianischen Briefe näher zu untersuchen. Wem der erste Johannesbrief ächt ist, der kann wenigstens die Erwähnung des Doketismus in diesen Briefen nicht als einen Beweisgrund für ihre Unächtheit anführen, und an sich ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß ein so starker Doketismus, der die ganze menschliche Seite des Herrn einfach zum Schein degradirte, gleich zum Anfang auftrat, da häufig eine Anschauung zum Voraus in schroffster Weise ausgesprochen wird, zu deren wirklicher innerer Erreichung erst eine spätere Entwickelung führt. Daß eine, die leibliche Seite des Menschen herabsetzende, ihren Werth verkennende Richtung schon in den ersten christlichen Gemeinden vorhanden war, dürfte durch die Angaben der Korintherbriefe genügend bestätigt seyn. Freilich ist es nun erst die Gnosis, welche dem Doketismus Halt und Begründung gibt, und zwar hängt der Doketismus mit der Gnosis

ſo ſehr zuſammen, daß man denſelben geradezu als karakteriſtiſches Merkmal der letzteren anſehen kann.

Wenn wir abſehen von der mit dem ausdrücklichen Namen „Doketen“ belegten Sekte, welche Hippolytus im 8ten Buche ſeiner Schrift wider die Häreſen anführt und welche uns ſonſt woher nicht bekannt iſt, eine Sekte, welche allerdings, wenn des Hippolytus Angaben genau ſind, den Erlöſer zu etwas völlig Subjektivem machen würde, indem ſie die Entſtehung verſchiedener Häreſen oder Anſichten von Chriſtus auf verſchiedene Geſtalten zurückführt, welche er angenommen (ἄλλη δὲ ἄλλος ὁρώμενος ἀπ' ἄλλου τύπου), ſo können wir drei verſchiedene Geſtalten des Doketismus unterſcheiden, gemäß den Hauptſyſtemen der Gnoſis, den Syſtemen des Baſilides, Valentin und Marcion. Als Extrem in Beziehung auf den Doketismus ſtellt ſich das Syſtem des letzteren dar, in welchem wie von den Häretikern der ignatianiſchen Briefe die Realität der leiblichen Erſcheinung des Herrn geradezu geläugnet wird. Er war hier nur, um mit Tertullian zu reden, ein phantasma (c. Marc. 3, 8), und er war nicht einmal geboren worden, ſondern im 15ten Jahre des Tiberius direkt vom Himmel in die Synagoge zu Kapernaum gekommen (de coelo statim ad synagogam, Tert. l. c. 4, 7). Schon etwas mehr Realität hat die Erſcheinung Chriſti dann bei den Valentinianern, wo Chriſtus zwar einen realen Leib hat, aber keinen eigentlich materiellen, ſondern nur einen pneumatiſchen oder wenigſtens pſychiſchen. Der eine Theil dieſer Sekte nämlich wollte ſchon den Leib des Erlöſers in beſonderer Weiſe vom heil. Geiſt gebildet ſeyn laſſen, derſelbe ſollte ausgeſtattet ſeyn mit einem Keime des pneumatiſchen Chriſtus, ja es ſollte ſchon die Maria beſonders vom heil. Geiſte zubereitet ſeyn zum Gefäß für Chriſtus. Der andere Theil dagegen blieb einfach dabei ſtehen, daß Jeſus einen weniger grob-materiellen Leib gehabt habe. Endlich iſt in dem Syſtem des Baſilides die Realität der irdiſch-menſchlichen Erſcheinung Jeſu anerkannt, und der Schein beſteht hier nur darin, daß von der Taufe an das Treibende in Jeſu der Chriſtus war, der Herr, der in der Taufe ſich mit ihm verbunden hatte, daß die irdiſch-menſchliche Seite Jeſu alſo nicht in ſich, ſondern außer ſich das hatte, was doch weſentlich zu ihm zu gehören ſcheint — die Selbſtbeſtimmung. Klar aber iſt, daß mit dieſer Auffaſſung der Doketismus eigentlich ſchon überſchritten iſt und daß ſich hier nur zeigt, wie enge Doketismus und Ebjonitismus zuſammenhängen und wie nahe ſich hier die Extreme berühren. Von Doketismus im engeren Sinne kann indeß bei den eigentlich ebjonitiſchen Formen der Gnoſis — bei der Gnoſis des Cerinth und der Pſeudoclementinen nicht wohl die Rede ſeyn. Wenn auch hier von Doketismus geredet wird, ſo kann es nur in einem Sinne geſchehen, der über die eigentlich hiſtoriſche Bedeutung des Wortes ſchon hinausgeht, wornach Doketismus eben wie geſagt nur die Läugnung der äußerlichen Realität der menſchlichen Erſcheinung Chriſti iſt. Fragen wir freilich, woraus wir uns bei der Gnoſis dieſe Erſcheinung des Doketismus zu erklären haben, ſo wird ſich uns ſofort ergeben, daß und mit welchem Recht der Doketismus als eine allgemeinere Erſcheinung angeſehen werden muß, denn die drei angeführten Formen des Doketismus bilden bei genauerem Zuſehen nicht nur eben ſo eine fortlaufende Reihe, wie es auf den erſten Anblick erſcheint. Der marcioniteſche Doketismus iſt aus einer anderen Wurzel entſproſſen, als der des Baſilides und Valentin. Dieſe kommen zum Doketismus, kurz geſagt, von einem phyſiſchen oder metaphyſiſchen, jener dagegen von einem hiſtoriſchen Standpunkt aus, deswegen auch bei Marcion der Doketismus eigentlich nur im Anfang des Lebens Jeſu hervortritt, dagegen bei Valentin und Baſilides namentlich das Ende doketiſch verläuft. Wie Tertullian ſagt, iſt es bei Marcion das Plötzliche, Unvermittelte, was ſeine Anſchauung doketiſch macht, während umgekehrt bei Valentin und Baſilides gerade die möglichſte Continuität der Emanationen feſtgehalten wird. Bei dem Einen bilden die unvereinbaren Principien ein Nacheinander, bei den Anderen ein Nebeneinander — obgleich beides auch wieder in einander übergeht (wie z. B. der Kant'ſche

Dualismus von Noumenon und Phänomenon in der Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft ſich darin zeigt, daß die Anfangspunkte einer neuen religiöſen Entwicklung wie aus der Kanone geſchoſſen ſcheinen). Beide Male aber erſcheint der Doketismus als Erzeugniß eines unvermittelten Dualismus zweier Principien, im erſteren Falle zweier natürlichen Principien, Geiſt und Materie, bei Marcion zweier ſittlicher Principien, der Gerechtigkeit und Liebe, beziehungsweiſe iſt bei Marcion der phyſiſche Gegenſatz erſt Folge des ſittlichen. Darin beſteht aber eben die Eigenthümlichkeit der Gnoſis, daß ſie die letzten Principien aufſucht, das Chriſtenthum ſelbſt in Zuſammenhang damit zu bringen, reſp. im Chriſtenthum den Knotenpunkt nachzuweiſen beſtrebt iſt für die Vermittelung dieſer Principien. Nur wenn wir den Begriff der Gnoſis noch weiter premiren und ſchon dazu nehmen, daß dieſelbe den Geiſt weſentlich mit Erkenntnißvermögen identificirend, im erkennenden Geiſt auch das eigentlich Reale ſehen will, können wir Zweifel hegen, ob auch ein Marcion trotz ſonſtiger Aehnlichkeit in den Kreis der Gnoſis hereingehört (vgl. über den diesfalls ſtattfindenden Unterſchied die Bemerkungen Dorner's, Chriſtologie I, 353 ff.). So weit der Gnoſticismus in dieſer theoretiſchen Einſeitigkeit begriffen war, konnte er freilich nur als häretiſches Element von der Kirche ausgeſchieden werden, indem ſie den Doketismus in der kraſſen Geſtalt, wie er ſich auf dem Grunde dieſer Einſeitigkeit ausgebildet hatte, ein- für allemal als dem Evangelium widerſprechend erklärte. Aber darum hatte doch die Gnoſis für die Kirche ihre weitreichende Bedeutung, indem ſie durch Hinweis auf die allgemeineren Principien, mit deren Gegenſatz das Chriſtenthum im Zuſammenhange ſteht, der Kirche die Aufgabe ſtellte, auch mit dieſen Gegenſätzen ſich auseinanderzuſetzen und ſie zu vermitteln. Mit der Abweiſung des kraſſen Doketismus war die Aufgabe für die Kirche erſt geſtellt, den Doketismus wirklich zu überwinden, und zwar ebenſo den Doketismus valentinianiſcher Art, wie den marcionitiſcher, die Läugnung des vollen hiſtoriſchen Zuſammenhangs des Chriſtenthums mit der vorangegangenen Zeit.

II. Der Doketismus im weiteren Sinne wird bekanntlich von Schleiermacher (Glaubensl. I, §. 22) zu den natürlichen Ketzereien am Chriſtenthum gezählt. Er ſagt in dieſer Beziehung richtig: Wird der Unterſchied Chriſti von den Erlöſungsbedürftigen ſo unumſchränkt geſetzt, daß eine weſentliche Gleichheit damit unvereinbar iſt, ſo verſchwindet auch ſein Antheil an der menſchlichen Natur in einen bloßen Schein, mithin kann auch unſer Gottesbewußtſeyn als etwas weſentlich Verſchiedenes nicht von dem ſeinigen abgeleitet ſeyn, und die Erlöſung iſt auch nur Schein." Die Aufgabe, welche hier Schleiermacher ſeinem Princip gemäß von dem ſubjektiven Erlöſungsbedürfniß ableitet, hat die Kirche und Theologie in früherer Zeit in objektiver Weiſe aufgefaßt, als die Aufgabe, göttliche und menſchliche Natur zuſammenzudenken. Ueberall da nun, wo durch dieſes Zuſammenſeyn die menſchliche Natur zu kurz kommt, iſt Doketismus, und die ganze Chriſtologie iſt in dieſem Sinne mit Recht ein Ringen mit dem Doketismus zu nennen.

Betrachten wir unter dieſem Geſichtspunkte die Chriſtologie, ſo ergeben ſich für die Geſchichte des Doketismus im weiteren Sinne dieſelben Perioden, die auch für die Chriſtologie ſelbſt bedeutſam ſind, nämlich: 1) die Chriſtologie vor dem Beginn der trinitariſchen Streitigkeiten; 2) die großen chriſtologiſchen Bewegungen bis zum Adoptianismus einſchließlich; 3) das Mittelalter; 4) die Reformationszeit bis zum Ende des letzten Jahrhunderts; und endlich 5) die neue Zeit. Danebenher gehen dann häretiſche Auswüchſe, die vielfach einen dem urſprünglich hiſtoriſchen ähnlichen Doketismus lehren. In der erſten Periode der Geſchichte der kirchlichen Chriſtologie handelt es ſich weſentlich darum, das in Chriſto vorhandene Göttliche zu beſtimmen, indem man das Menſchliche vorläufig darin genügend gewahrt ſah, daß nur die Realität des menſchlichen Leibes feſtgehalten wurde. Die Gefahr des Doketismus lag nun zunächſt darin, daß dieſes Göttliche auf eine Weiſe beſtimmt wurde, welche im Widerſpruch mit dem

Weſen aller irdiſchen Leiblichkeit ſtehe. Dieſer Gefahr war der Patripaſſianismus verfallen, indem durch Identifizirung Chriſti mit dem Vater die dem irdiſchen Leibe weſentliche Leidentlichkeit auf's Höchſte gefährdet ſcheinen mußte und die vollendetſte Form des Monarchianismus, der Sabellianismus das menſchliche Weſen zum bloßen *πρόσωπον* werden ließ. Aber auch die kirchliche Chriſtologie, ſo weit ſie dieſen Auswüchſen entgegentritt, kann nicht ganz vom Doketismus freigeſprochen werden, eben ſo wenig als der in dieſer Hinſicht noch auf gleichem Boden mit den älteren ſubordinatianiſch gefärbten Anſchauungen kirchlicher Lehrer ſtehende Arianismus, inſofern in naiver Weiſe die eigentliche Perſönlichkeit Chriſti, ſein inneres Weſen, doch wieder als von dem menſchlichen verſchieden angeſehen und noch nicht darauf reflektirt wurde, daß zur vollen Menſchheit mehr gehört, als die volle Realität der leiblichen Exiſtenz. Der Einzige, der in dieſer Beziehung ſchon weitere Beſtimmungen ſuchte und namentlich die menſchliche Seele Jeſu zu retten ſich bemühte, war Origenes. Inwiefern aber gerade er, wie ſein unmittelbarer Vorgänger Clemens von Alexandrien in Anklängen an die gnoſtiſche Denkweiſe auch doketiſche Momente in ſein Syſtem aufnahm — dieß des Weiteren auszuführen, iſt hier nicht der Ort, ſondern muß deßfalls auf die den Clemens und Origenes betreffenden Artikel verwieſen werden.

Erſt nachdem die Trinitätsſtreitigkeiten für die kirchliche Lehre die göttliche Perſönlichkeit Chriſti feſtgeſtellt und näher erläutert hatten, wurde allgemeiner die Frage in Betracht gezogen, wie die Vollſtändigkeit der menſchlichen Seite in Chriſto zuſammen beſtehen könne mit ſeiner vollen Gottheit. Der erſte deßfalls gemachte, auf Origenes zurückgehende Verſuch des Apollinaris zeigte deutlich, wie klein der Schritt von der Kirchenlehre aus zum Doketismus noch ſey, indem ſein redlich gemeinter und mit viel Geiſt durchgeführter Verſuch, einen Coincidenzpunkt des Göttlichen und Menſchlichen zu finden, dazu ausſchlug, daß er doch in Wahrheit das menſchliche *πνευμα* oder den menſchlichen *νους* von dem göttlichen *πνευμα* verdrängt werden ließ, und ſo — wenn auch der Vorwurf in altgnoſtiſch-phantaſtiſcher Weiſe einen himmliſchen Leib gelehrt zu haben, ihn nicht trifft (vgl. darüber Dorner a. a. O.), am Ende den wichtigſten Punkt, die Weſensgleichheit Chriſti, mit uns aufhob und namentlich durch Läugnung der Willensfreiheit oder wenigſtens des *τρεπτον* die Entwicklungsfähigkeit des Herrn beſchränkte. Die Kirchenlehre wahrte noch durch Athanaſius, ſodann durch die beiden Gregore die Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur, und auch der geiſtigſte Theil der menſchlichen Natur wurde nun als Moment an der Perſon Chriſti feſtgehalten. Auch der complicirte Verſuch, den ſchon zuvor Hilarius unternommen hatte, zur In-Einsbildung der beiden Seiten in Chriſto, obwohl nicht wie der des Apollinaris förmlich zur Häreſe geſtempelt, muß, an die Forderung voller Weſensidentität der menſchlichen Natur Chriſti mit der unſerigen gehalten, einen doketiſchen Schein annehmen, wie denn der conſequente Creatianismus des Hilarius jedenfalls die geiſtige Zuſammengehörigkeit Chriſti mit uns ſchon an ſich bedroht. Die Kirche ſelbſt war durch den Monarchianismus, den mehr kirchlich gefärbten Niederſchlag des Gnoſticismus, daran erinnert worden, was das Ende einer die menſchliche Seite nicht vollſtändig wahrenden Chriſtologie ſey, wie jeder Doketismus ſich durch unmittelbares Umſchlagen in Ebjonitismus räche. Die in ihre letzte Conſequenz durchgeführte Weſensgleichheit Chriſti mit dem Vater erforderte eine gleich vollſtändige Durchführung der Weſensgleichheit mit uns als nothwendiges Correlat. Aber hatte man nun in thesi auch alle weſentlichen Theile der menſchlichen Natur für die Perſon Chriſti reklamirt, ſo mußte doch irgend ein Punkt gefunden werden, auf dem die Einheit der Perſon wieder zum Ausdruck kam. Es war das nächſte Geſchäft der Kirche, ſich gegen einen auf Grund ihrer eigenen neueſten Tendenz drohenden Ebjonitismus, der allerdings bei Premirung der Zweiheit der in Chriſto verbundenen Naturen nahe lag, indem der geringſte Schritt weiter es am Ende dahin bringen konnte, den Gottesſohn außerhalb des Lebenscentrums des Menſchenſohnes zu

verlegen — mit aller Macht zu vertheidigen und wenigſtens das Recht einer Göttliches und Menſchliches in Chriſto in Eins zuſammenfaſſenden Redeweiſe zu behaupten, aber kaum hatte ſie dieſes Geſchäftes ſich dem Neſtorius gegenüber in hartem Kampfe entledigt, ſo mußte ſie auch der Ausbeutung jenes Rechtes wieder ſteuern, einer Ausbeutung, welche abermals der Weſensidentität Chriſti mit uns Eintrag zu thun drohte. Denn wenn nun auch die Vollſtändigkeit beider Seiten feſtgehalten wurde, konnte doch die Einigung in einer Weiſe gedacht werden, welche den Gewinn wieder aufhob. Hielt man nicht Natur und Natur auseinander, ſo konnte freilich nur eine Miſchung geſetzt werden des Göttlichen und Menſchlichen zu einer neuen Natur, welche abermals die wahre Menſchheit zum Schein zu machen drohte — und dieß um ſo mehr —, je mehr indeſſen daran gearbeitet worden war, göttliche und menſchliche Natur in ihrer Eigenthümlichkeit feſtzuhalten. Was half es, die ganze menſchliche Natur in Chriſto zu ſetzen, wenn doch im nächſten Augenblicke ſchon dieſe Menſchennatur bis zum πνευμα hinauf wieder völlig in der göttlichen verſchwand? Mit wie gutem Recht Schleiermacher ſich gegen die Anwendung des Begriffs Natur auf die Gottheit ſträubte, können wir an der weiteren Geſchichte der Chriſtologie deutlich ſehen, denn die phyſiſche Faſſung des Gottesbegriffs machte allermeiſt das Ringen gegen den Doketismus immer wieder illuſoriſch. So ſehr der Monophyſitismus ſein relatives Recht hatte, einem Standpunkt gegenüber, welcher mehr Forderung als Durchführung einer beſtimmten Anſchauung war, ſo wird doch die doketiſche Tendenz des Monophyſitismus in den ſpäteren Sektenbildungen deſſelben deutlich genug. In der That lenken die Aphthartodoketen und noch mehr die Aktiſteten zum urſprünglichen Doketismus wieder zurück und geben ſo doch der Kirchenlehre Recht, wenn ſie auf der Feſthaltung der beiden Naturen im Chalcedonense beſtand. Waren ſo nicht nur die Elemente der menſchlichen Natur in voller Integrität von der Kirchenlehre feſtgehalten, ſondern auch die menſchliche Natur als ſolche, ſo blieb eben als Einheitspunkt in Chriſtus nur noch die Perſönlichkeit übrig. Alles ſollte in ihm zweifach ſeyn, nur die Perſon nicht — vielmehr ſollte die menſchliche Natur ihre Perſönlichkeit nur von der göttlichen erhalten. Man könnte zunächſt fragen, ob nicht in der Läugnung der menſchlichen Perſönlichkeit ein Doketismus der ſchlimmſten Art verborgen liege — man könnte fragen, ob nicht damit das menſchliche πνεῦμα, ja die menſchliche ψυχή ſelbſt indirekt doch wieder in Anſpruch genommen werde, wenn nicht die Kirchenlehre eben einfach dabei ſtehen geblieben wäre, den Begriff „Perſon“ ohne weitere Rechtfertigung von der Natur zu trennen, ja wenn ſie es nicht endlich als Conſequenz ihrer früheren, auf Integrität der Menſchheit gerichteten Beſtrebungen angeſehen hätte, auch die Zweiheit des Willens in Chriſto feſtzuſetzen und damit auch die Einheit derjenigen geiſtigen Funktion in Chriſto abzuweiſen, in welcher zunächſt die Perſon ſich offenbart und ohne welche in der That der Begriff „Perſon“ ein völlig leerer zu werden droht. Erſt als der Adoptianismus auch das Einheitsband der Perſönlichkeit zu zerreißen Miene machte, ſah auch die Kirchenlehre ſich genöthigt, ihrer antidoketiſchen Tendenz Einhalt zu thun. Aber ſie war auf dieſem Wege ſchon zu weit gegangen, als daß der doketiſche Rächer ſich nicht ſchon hätte in ihr ſelbſt fühlbar machen ſollen.

Sehen wir von den ſcholaſtiſchen Ausführungen ab, die, ſo geiſtreich und ſcharfſinnig ſie auch ſeyn mögen, wie in der That die Chriſtologie des Duns Scotus ein Muſter von Scharfſinn iſt, ſo ſtellt ſich die Kirchenlehre in ihrer Conſequenz für das Volksbewußtſeyn als ein Nebeneinander von Doketismus und Ebjonitismus dar. Chriſtus wurde zum allmächtigen Gott, deſſen Menſchheit ſo ſehr nur Hülle war, daß der Glaube aus der Weſensidentität derſelben mit uns keinen Grund zum Vertrauen mehr ſchöpfen konnte, während andererſeits man möchte ſagen, die entgottete Hülle feſtgehalten und auf das Niveau eines Kirchenheiligen degradirt war.

Je weniger aber ſo die Kirchenlehre ſich rühmen konnte, den Doketismus gründlich

überwunden zu haben, für deſto bezeichnender muß gehalten werden, daß in den der Kirche zur Seite gehenden Sekten eine förmliche doketiſche Tradition ſich fortpflanzte. Der eigentliche Erbe des Gnoſticismus war der Manichäismus, in welchem auch ein vollſtändig ausgeprägter Doketismus ſich findet — freilich in einer Weiſe, welche überhaupt kaum noch auch nur eine ſolche hiſtoriſche Geſtalt Chriſti übrig läßt, welche die Bedeutung einer Theophanie haben könnte, vielmehr erſcheint die Geſtalt Chriſti völlig in den Chriſtusgeiſt verflüchtigt, und ſo ſehr die Art, wie das Alte Teſtament betrachtet wurde, auf Verwandtſchaft mit dem Marcionitismus hinweiſt, ſo different iſt die Tendenz bei Beiden. Während die vorzugsweiſe religiöſe Tendenz Marcion's in dem Tode des Herrn einen feſten Punkt ergriffen hatte, an den ſich doch ſchließlich die ganze geſchichtliche Geſtalt Jeſu wieder anknüpfen konnte, erſcheint dagegen der Manichäismus als völlig unhiſtoriſcher Rationalismus, dem die Feier von Mani's Lehrſtuhl an die Stelle der Feier des Verſöhnungstodes Chriſti getreten war. Nichtsdeſtoweniger wurde gerade der Manichäismus die Quelle, aus welcher im Abendlande vorzugsweiſe der ſektireriſche Doketismus floß, wenn auch noch andere Einwirkungen ſich damit verbanden und die marcionitiſche Gnoſis durch ihren Ableger, den Paulicianismus, dazu beitrug, doketiſche Gedanken zu verbreiten. Während die früheren Sekten des 11. Jahrhunderts, wie ſie im Süden und Weſten Frankreichs auftraten, mehr den pantheiſtiſchen Gedanken des Gneſio-Doketismus ſich aneigneten, finden wir ſpäter unter den Albigenſern und den verwandten deutſchen Sekten die Vorſtellung einer himmliſchen Leiblichkeit verbreitet. Wir dürfen wohl ſagen, daß die Reformation ſolchen Erſcheinungen eines groben Doketismus ein Ende machte, nachdem dieſelbe in den ſchwärmeriſchen Sekten des Reformationszeitalters ſelbſt, namentlich in den Wiedertäufern, ſich noch einmal kräftig erhoben hatte. Die antipelagianiſche Tendenz der Reformation hinderte ſie doch nicht, dem Menſchlichen wieder ſein Recht zu geben, wie denn in der That der manichäiſche Doketismus vom Pelagianismus keineswegs ſo weit abliegt, als man wohl meiſt geneigt iſt, anzunehmen. Ebenſo darf man umgekehrt ſagen, daß von je tieferem religiöſen Grunde die Reformation ausging, um ſo mehr nur ihr Streben in der Chriſtologie dahin gerichtet war, eine wirkliche, das Menſchliche nicht wieder abſorbirende Vereinigung von Gottheit und Menſchheit hervorzubringen. Abgeſehen von Luther's eigenen ſo bedeutſamen Ausführungen (Dorner, Chriſtologie II, 511 ff. namentlich S. 563, die Ausführung über die Perſon), wird man auch der Lehre von der Communicatio idiomatum nimmermehr das Verdienſt abſprechen können, ein Schritt zur Ueberwindung des Doketismus geweſen zu ſeyn, und ſelbſt die ſektireriſche Abweichung eines Schwenckfeld kann zum Beweiſe dienen für dieſe allgemeine Richtung des Reformationszeitalters auf Bewahrung des Menſchlichen in der Vereinigung mit dem Göttlichen (Dorner a. a. O. S. 621 ff.). Freilich, ſo lange die Realität der Menſchheit in ihrem wichtigſten Punkte der Perſönlichkeit nicht in Betracht gezogen war, und ſo lange der Gottesbegriff nicht genauer in's Auge gefaßt wurde, konnte es auch an einem feineren Doketismus nicht fehlen. Die in den Gottmenſchen geſetzte göttliche Allwiſſenheit z. B. mußte fortwährend die Gleichartigkeit mit unſerem Wiſſen bedrohen, und wir dürfen ſagen, daß es erſt die neuere Zeit iſt, welche den Doketismus nicht überwunden — aber wenigſtens bis in ſeine letzten Principien zu verfolgen den Verſuch gemacht hat. Es iſt ſo viel zur Anerkennung wohl gebracht, daß ohne eine Reviſion des Gottesbegriffs und eine entſprechende Durchbildung der Anthropologie dem Doketismus kein Boden abzugewinnen iſt. Zu dieſer Erkenntniß hat nicht zum wenigſten auch die Entwicklung der neueren Spekulation beigetragen, welche mit den Vorausſetzungen ihres Gottesbegriffs in einen Doketismus noch umfaſſenderer Art gerieth, und wir kommen damit auf

III. den Doketismus im allgemeinſten Sinne. Es iſt das Karakteriſtiſche der neueren Spekulation, daß ſie das große Problem, deſſen Löſung die Gefahr des Doketismus nahe legt, in ſeiner Allgemeinheit auffaßt und eben durch Verallgemeinerung

des einzelnen Falles die Schwierigkeiten der Menſchwerdung hinwegzuräumen ſucht — daß ſie die Frage nach dem Gottmenſchen nur im Zuſammenhang des allgemeinen Verhältniſſes von Gott und Welt löſen wollte. Aber indem ſie von hier aus die geſammte Chriſtologie zum Voraus mit dem Vorwurf des Doketismus belaſtete und die Einzigkeit Chriſti nach ſeiner menſchlichen Seite an ſich ſchon als etwas Doketiſches bezeichnete, verfiel ſie ſelbſt nur in das alte Schwanken zwiſchen Doketismus und Ebjonitismus im höchſten Styl, d. h. zwiſchen Akosmismus und Atheismus. Was in mythologiſcher Form und darum noch nicht in der vollen Allgemeinheit des Gedankens ſchon die alte Gnoſis hatte, das iſt, nur in wiſſenſchaftlicher Form, auch die Anſchauung der neueren Spekulation geworden. Auch jener Doketismus im hiſtoriſchen Sinne war doch ſchließlich nur die Frucht einer allgemeinen Weltanſchauung, bei welcher überhaupt die Welt zum bloßen Schein wird, wie das in Beziehung auch auf den Manichäismus Dr. Baur durch Zuſammenſtellung deſſelben mit dem Buddhismus nachgewieſen hat. Unterſchied ſich die Myſtik eines Weigel von der alten Gnoſis nur dadurch, daß die völlig mythologiſche Form der letzteren von erſterer zu einer halbmythologiſchen abgeklärt war, ſo iſt der Fortſchritt der neueren Spekulation nur der, daß auch dieſe letzte Hülle abgeworfen wurde. Aber iſt es nicht bezeichnend, daß auch der Anfänger der neueren deutſchen Philoſophie mit aller Schärfe ſeiner Gedanken am Ende auf dem unaufhebbaren Gegenſatze von Noumenon und Phänomenon ankommt und daß der Mann, deſſen Gedankenſyſtem für die neue Philoſophie doch entſchieden am meiſten Epoche machend war, über die Phänomenologie nicht hinauskommt, wenigſtens keinen wahrhaft fruchtbaren Keim zu neuer Entwicklung am Ende übrig läßt? In der That iſt das abſolute Selbſtbewußtſeyn, in welchem die Unterſcheidung zwiſchen Subjekt und Objekt wieder aufgehoben iſt, nur ein anderer Ausdruck für den gnoſtiſchen *Βυθός* oder für die *Σιγή*. Und damit die Aehnlichkeit mit dem alten Gnoſticismus nicht fehle, ſo treffen wir auch die marcionitiſche Weiſe in der neueren Theologie wieder. Wenn ſchon Kant bei ſeiner hiſtoriſchen Betrachtung des Chriſtenthums auch in der Richtung zum Doketen wird, daß die moraliſche Religion eigentlich ganz ohne näheren Anknüpfungspunkt an die ſtatutariſche entſteht, ſo hat bekanntlich Schleiermacher in ſeinem Mangel an tieferem hiſtoriſchen Verſtändniß für das Alte Teſtament den Einwirkungen des Rationalismus auf ihn ſeinen Tribut bezahlt, und iſt in dieſer Beziehung auch als von natürlicher Ketzerei nicht ganz unbefleckt anzuſehen. Iſt ſo bisher noch keiner Spekulation, welche, abgeſehen von der Offenbarung in Chriſto mit dem gewöhnlichen Gottesbegriff operiren wollte, es gelungen, den Doketismus im Großen zu überwinden, ſo wird wohl auch dieſe Spekulation kein Recht haben, durch Hinweis auf die ſeither noch nicht gelungenen Verſuche, die Spuren des Doketismus ganz aus der Chriſtologie zu entfernen, das Recht einer beſonderen Chriſtologie zu beſtreiten. Vielmehr wird die Theologie, indem ſie zeigt, wie dieſe Welt, wenn nicht Gott geſchichtlich in ſie eingeht, ohne doch in ihr unterzugehen, lediglich keine geſicherte Exiſtenz hat, auch wiſſenſchaftlich ſich das Recht erwerben, ſelbſt ſo lange ſie keine befriedigende Löſung für das ihr geſtellte Problem hat, auf der Formel „wahrer Gott und wahrer Menſch“ feſt zu beſtehen.

H. Schmidt.

Dualismus nennt man eine ſolche Weltanſchauung, bei welcher eine Zweiheit der letzten Principien und in Folge davon auch ein durchgehender unüberwindlicher Widerſpruch innerhalb der Welt ſelbſt geſetzt wird. In der gröbſten Form erſcheint dieſer Dualismus in ſolchen heidniſchen Religionen, welche zwei einander entgegengeſetzte Götter lehren, und der ausgebildetſte Dualismus in dieſem Sinne erſcheint im Parſismus in dem Kampfe zwiſchen Ormuzd und Ahriman. Weil aber die verhältnißmäßig gröbſte, iſt darum das perſiſche Religionsſyſtem noch nicht die ſchlimmſte Form des Dualismus; denn wenn auch im Ganzen auf die moniſtiſchen Ideen, welche ſich in dieſer Religion finden, weniger Gewicht gelegt werden will, ſo ſpricht ſich immerhin eine tiefere ſittliche

Tendenz darin aus, als in manchen Systemen, welche verhüllter diesen Dualismus an sich tragen. Wir können aber sagen, das Heidenthum im Ganzen ist wesentlich dualistisch — und der Dualismus, der uns auch auf dem Gebiete des Christenthums begegnet, ist ein Symptom noch nicht überwundenen oder wiederkehrenden Heidenthums. Der Grund, warum alles Heidenthum nothwendig dualistisch ist, liegt darin, daß dasselbe den Geist nicht als wahrhaft ethisch und religiös bestimmten zu fassen weiß, daß es denselben vielmehr auch in die Natur hereinnimmt. Der Dualismus ist die Consequenz eines unvermittelten einseitigen Monismus. Der nun einmal vorhandene, jeder tieferen Betrachtung der Welt sich aufdrängende Gegensatz des bewußten und unbewußten Lebens, der in der sichtbaren Welt seine Analogie und sein Symbol hat, der Gegensatz des Geistes und der Materie führt, wenn man offen oder stillschweigend denselben ohne Weiteres unter eine höhere Einheit subsumiren will, irgendwie zu einer Verfestigung und Verewigung der Gegensätze — dazu, daß sie absolute werden, weil die letzte Einheit immer nur eine Abstraktion oder letzte Voraussetzung bleibt, welche thatsächlich doch über den Gegensatz nicht übergreifen kann, wenn sie auch durch eine Erschleichung sich als in dem Gegensatz thätig erweisen soll, und wir können schon dem Begriff nach nun folgende Formen unterscheiden:

A. Der Gegensatz wird als solcher in seiner vollen Bedeutung anerkannt und als unüberwindlicher festgehalten; und zwar kann dieß wieder auf zweifache Weise geschehen, indem entweder a) in das Absolute selbst dieser Gegensatz verlegt wird oder b) zwar eine oberste Einheit festgehalten wird, aber als überwundene (Chaos) oder unwirksame.

B. Der Gegensatz wird künstlich zu verdecken, resp. dialektisch zu vermitteln gesucht, d. h. der Dualismus stellt sich als Idealismus oder Materialismus dar. Aber daß diese beiden Formen ihrem Grundprincip nach dualistisch sind, zeigt sich daran, daß beide auf Doketismus kommen müssen. Vom Idealismus aus wird die materielle Welt zur bloßen Vorstellung — vom Materialismus aus die ideale Welt zur bloßen Selbsttäuschung. In beiden Fällen aber weist dieser Doketismus darauf hin, daß das angeblich monistische Grundprincip doch sein Gegentheil schon an sich hat. Auch der Schein einer materiellen Welt läßt sich nicht anders erklären, als dadurch, daß schon in dem Geiste ein Drang zum Andersseyn, eine Naturnothwendigkeit liegt, dieß Andere außer sich zu setzen, und schließlich kann auch der Materialismus nicht anders, als ein der Materie als solcher fremdes Princip, das Denken als Eigenschaft der Materie zu setzen. Es zeigt sich also auch hier, daß jeder Versuch, das eine Princip aus dem anderen zu erklären, ein vergeblicher ist und nur dazu führen muß, in der einen oder der anderen Weise die Absolutheit der Gegensätze anzuerkennen. Das *πρῶτον ψεῦδος* ist eben, daß überhaupt eine Erklärung im Sinne von Aufzeigung der Nothwendigkeit gefordert wird, denn mit dieser Forderung wird der eigentliche Begriff des Geistes, der eben seinem Wesen nach frei ist und eine solche Nothwendigkeit von sich ausschließt, zum Voraus negirt. Die Macht über die Natur ist der Geist nicht als der logische, denkende allein, sondern wesentlich als der Wille, näher als Person. Aber persönlichen Geist kann es in der Welt nicht geben, wenn es keine absolute Persönlichkeit gibt, und so wenig ist der Begriff einer absoluten Persönlichkeit eine contradictio in adjecto, daß vielmehr umgekehrt ein unpersönliches Absolute ein non-ens ist. Gerade hierin liegt die Unmöglichkeit, über den Dualismus hinauszukommen, namentlich für den Idealismus, daß das Absolute von Anfang an mit dem Natürlichen behaftet ist, nur die diffuse Unendlichkeit ist, welche der Welt Existenz stets bedroht. Dieser Dualismus in den obersten Principien, der auf einer falschen Vermischung beruht, führt nothwendig dahin, daß auch innerhalb der Welt der Gegensatz von Natur und Geist ein unaufhebbarer wird, weil der Geist natürlich wird. Wie das Heidenthum nicht zu einem wahrhaft ethischen Gottesbegriff kam, so hat es auch den Begriff der menschlichen Persönlichkeit, eines wahrhaft ethisch bestimmten Geistes nicht zu erreichen vermocht. Es zeigt sich dieß am deutlichsten daran, daß dem Heidenthum, dem antiken und modernen, der Begriff der

Sünde fehlt und daß für das moraliſch Böſe und für das natürliche Uebel die klaſſiſchen Sprachen nur Ein Wort hatten, iſt der deutlichſte Beweis davon, daß der Geiſt von der Natur noch keineswegs geſchieden war, und daß er eben darum auch unfähig war, über die ihm coordinirte Materie Herr zu werden.

Es liegt uns ob, dieſe Auseinanderſetzung durch einen Blick auf die Geſchichte zu belegen und zu erläutern. Die dualiſtiſche Weltanſchauung drang auf das Gebiet des Chriſtenthums zunächſt in der Gnoſis ein. Schon der Name deutet darauf hin, daß hier der Geiſt in einſeitig naturaliſtiſcher Weiſe als erkennender aufgefaßt wurde. Dadurch wurde er eigentlich machtlos gegen die Materie, dieſe wurde zum Böſen und das Böſe erſchien als Leiden. Damit aber war die Unmöglichkeit geſetzt, die Materie als eigentliches Produkt Gottes zu faſſen, und ſo ſehen wir denn in den verſchiedenen Formen der Gnoſis auch den Dualismus in ſeinen verſchiedenen Geſtalten und in mannichfachen Uebergängen. Namentlich können wir unterſcheiden diejenigen Syſteme, in welchen der Dualismus unmittelbar in das Abſolute ſelbſt geſetzt war — die ſyriſche Schule und diejenigen, in welchen eine Dialektik der Gegenſätze verſucht iſt — namentlich das valentinianiſche Syſtem. Die Conſequenzen waren beide Male dieſelben: Dualismus der Weltperioden — Gegenſatz der Gerechtigkeit und Güte, des Demiurg und Chriſti, und Dualismus der Menſchengattungen, wie endlich Dualismus im Menſchen ſelbſt zwiſchen Geiſt und Fleiſch, ein Dualismus, in welchem ganz beſonders das ſittlich Bedenkliche dieſer Weltanſchauung ſich zeigt (Rechtfertigung der Verläugnung, bis zum Extrem getriebener Antinomismus). Den deutlichſten Beweis dafür, daß der Mangel eines wahrhaft ethiſch beſtimmten Begriffs des Geiſtes die Grundlage des Dualismus iſt, liefert Marcion, indem der naturaliſtiſche Begriff von Güte ganz offenbar für ihn die Veranlaſſung wurde zu der Entgegenſetzung derſelben gegen die Gerechtigkeit und damit zur Ausbildung ſeines ganzen ſchroffen Dualismus, der bei ſeinem ſonſtigen tieferen religiöſen Verſtändniß um ſo mehr auffallen muß. Kein anderes gnoſtiſches Syſtem karakteriſirt ſich aber mehr durch ſeinen Dualismus, als der Manichäismus, ſo daß es ſcheinen kann, als ſey nur der Dualismus der perſiſchen Religion hier mit einer ſchwachen, leichten Hülle verdeckt. Indeß dürfte doch wohl Baur's Hinweiſung auf den Buddhismus als Quelle des Manichäismus das Richtigere ſeyn. Der dunkele, trübſelige Karakter des Manichäismus hat nichts zu thun mit der klaren Freudigkeit des Parſismus. Jedenfalls wenn der gnoſtiſche Dualismus mehr im klaſſiſchen Heidenthum wurzelte, hatte der Manichäismus mit aſiatiſchen Religionen mehr Verwandtſchaft. Trotz aller Feindſchaft wider die Materie war doch die Anſchauungsweiſe des Manichäismus eine durchaus orientaliſch-ſinnliche und lieferte den beſten Beweis für unſeren obigen Satz, daß der Dualismus nur die Conſequenz eines falſchen Monismus ſey, und der Gegenſatz von Geiſt und Materie nur darum ſo ſchroff ſey, weil der Geiſt ſelbſt einſeitig natürlich gefaßt werde. Der Dualismus in dieſem Religionsſyſtem ruhte auf dem Grunde eines Chaos, iſt alſo ein Beiſpiel der unter A. b) aufgeführten möglichen Form. (Es iſt dabei die in der Polemik Auguſtin's geſchilderte Form des Manichäismus in's Auge gefaßt). Wie die ſcheinbare Vertiefung des Sündenbegriffs durch eine Auffaſſung des Böſen als Subſtanz, durch Verlegung deſſelben in das Abſolute gerade die gegentheilige Folge hatte, nämlich eine Veräußerlichung, iſt nirgends deutlicher als an dieſem Muſterbild einer dualiſtiſchen Weltanſchauung zu ſehen. Indeß der Manichäismus gehört auch noch ſo ſehr dem Gebiete des Heidenthums überhaupt an, daß er kaum zum Beiſpiel für das Eindringen eines heidniſchen Dualismus auch auf das Gebiet des Chriſtenthums dienen kann. Aber der heidniſche Dualismus wirkte in die Entwicklung chriſtlichen Lebens und chriſtlicher Lehre noch ganz anders und tiefer ein. — Nicht nur war die volksmäßige Anſchauung eine dualiſtiſch ſo inficirte, daß allerdings der Gegenſatz der neuen Religion gegen die alte leicht zum völligen Dualismus werden konnte, und die Dämonenfurcht nicht nur die geiſtige, ſondern auch die leibliche Atmoſphäre des Heidenthums für ſündig anſehen mußte, ſondern auch in die

theologiſche Wiſſenſchaft drang mit dem Platonismus der Dualismus ein. Eine Repräſentation des mehr volksmäßigen Dualismus bietet Tertullian, überhaupt der ganze Montanismus dar, auch in dieſer Beziehung das treffendſte Gegenbild der Gnoſis. Derſelbe Mann, der mit ſo viel Geiſt den philoſophiſchen Dualismus eines Hermogenes bekämpfte und die Materie gegen die Anſicht, als ſey ſie an ſich ſchon das Böſe oder Quelle des Böſen, vertheidigte, derſelbe Mann, der in der Natur des Menſchen ſchon die Anlage zum Chriſtenthum fand, deſſen offener Naturſinn uns in ſo mancherlei Proben entgegentritt — derſelbe Tertullian war doch praktiſch in einem Dualismus gefangen, welcher ihn der Conſequenz des ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου (1 Kor. 5, 10) nahe brachte. Nicht quoique, ſondern parce que Tertullian den Geiſt ſo ſubſtantiell auffaßte, ſtand ihm derſelbe in einem Gegenſatz zu dem leiblichen Leben, der eine völlige Durchdringung deſſelben durch den Geiſt unmöglich erſcheinen ließ. Am deutlichſten ſtellt ſich dieſer Dualismus immer in Betrachtung des ehelichen Lebens dar. Die Befriedigung natürlicher Bedürfniſſe erſchien auf dieſem Standpunkte an ſich ſchon als etwas Sündiges — die Sünde ſchien alſo im leiblichen Leben ihren Sitz zu haben. In der dualiſtiſchen Scheidung zwiſchen Pneumatikern und Pſychikern kam auch hier wie bei der Gnoſis der Dualismus offen zum Durchbruch.

Was die wiſſenſchaftliche Theologie betrifft, ſo iſt der vom Neu-Platonismus ererbte dualiſtiſche Zug in der alexandriniſchen Theologie ganz unverkennbar. Er ſpricht ſich bei Clemens namentlich in der Beſchreibung des vollkommenen Gnoſtikers aus, welche deutlich genug an das ſtoiſche Ideal erinnert, das hinwiederum ganz auf dem Gedanken der Geiſtesfreiheit beruht, der Negation der ſinnlichen endlichen Bedürfniſſe, nicht der Sünde. Noch mehr freilich können wir bei Origenes den Dualismus verfolgen. Sein neuplatoniſcher Gottesbegriff in ſeiner ſtarren Abgeſchloſſenheit machte von Anfang an ein außerhalb Gott liegendes Weltprincip nöthig, und die Freiheit erſcheint als dieſer von Gott undurchdringbare und ewig nicht völlig aufhebbare Weltkeim, und ſofern die materielle Welt nur die Conſequenz der ſich von Gott losringenden Freiheit iſt, erſcheint ſie auch als das an ſich ſchon eigentlich Widergöttliche (vgl. meine Abhandlung über Origenes und Auguſtin als Apologeten, Jahrbb. f. deutſche Theologie Bd. VIII. S. 299 f.). Iſt die materielle Welt nur der Kerker des Geiſtes, ſo kann das ethiſche Ziel nicht eine Durchdringung des natürlichen Lebens durch den Geiſt ſeyn, ſondern nur eine Flucht aus der Materie. Und wenn Origenes in der Chriſtologie nicht zum völligen Doketismus kommt oder wenn er die bekannte That der Selbſtverſtümmelung ſpäter anders betrachten lernte, ſo iſt das ſicher nicht das Verdienſt ſeiner Principien, ſondern des chriſtlichen Geiſtes, den er trotz dieſer Principien in ſich hatte.

So Vieles die folgende Zeit auch an Origenes als häretiſch zu verwerfen hatte, von ſeinen Grundprincipien kam die ganze griechiſche Theologie nicht los — ihre Auffaſſung der Sünde blieb immer naturaliſtiſch. Aber auch die chriſtliche Theologie des Abendlandes blieb von heidniſchem Dualismus inficirt. So tief Auguſtin in den eigenthümlich chriſtlichen Geiſt einzudringen nicht ohne Erfolg bemüht war, den platoniſchen Gottesbegriff brachte er doch mit in ſeine Theologie, und damit einen naturaliſtiſchen Gottes- und Geiſtesbegriff — der Gedanke eines κόσμος νοητός in Gott, droht dieſen ſelbſt dualiſtiſch zu trennen, und andererſeits gelingt es auch ihm nicht völlig, die Welt wirklich von Gott loszubringen, ohne die Freiheit und Sünde als Mittel dazu zu benützen. Der auguſtiniſche Dualismus iſt freilich viel verdeckter, als der des Origenes — es iſt die Form des Idealismus, die wir bei ihm finden, aber eine genauere Betrachtung wird nicht nur in dem Dualismus der Erwählten und Verworfenen, reſp. der Güte und Gerechtigkeit Gottes, ſondern auch in Auffaſſung der Sünde, in der er ſchließlich doch die Macht des Materiellen ſieht, die dualiſtiſchen Conſequenzen dieſes Idealismus herauszufinden im Stande ſeyn. In dieſem Sinne iſt Auguſtin mit mehr Recht des Dualismus zu beſchuldigen, als hinſichtlich ſeiner Anſicht vom Verhältniß des Chriſtenthums und Heidenthums (wie Baur will), und ſo angeſehen, behält auch der Vorwurf des Manichäismus

noch ein gewiſſes Recht — obgleich ihn nur nicht der Pelagianismus erheben darf, da die Beweisführung des Auguſtin gegen Julian, daß gerade der Pelagianismus ſelbſt manichäiſire, ſchlagend erſcheint (vgl. Aug. c. Jul. lib. I. cap. VIII. IX. 36—44. — eine Stelle, welche auch auf das in Beziehung auf Auguſtin Geſagte ein Licht wirft, inſofern der naturaliſtiſche Begriff des Geiſtes in ſeiner Beweisführung, daß das Böſe ex nihilo entſtehe, deutlich hindurchſchimmert). Der Pelagianismus, in ſeiner Vorausſetzung der ungetrübten Güte des Geiſtes, kann am Ende die Sünde doch nur aus der Berührung mit der materiellen Welt ableiten und iſt beharrlich in der Verwechslung von Geiſtesfreiheit mit Tugend befangen. Was der tonangebende Meiſter abendländiſcher Theologie feſtgeſtellt, und was die Anſchauung des in der Stille nicht wenig einflußreichen häretiſchen Mönchs war, blieb bei der ganzen abendländiſchen Chriſtenheit durch die mittleren Zeiten hindurch haften. Wenn auch nicht ſo principiell begründet, finden wir doch den Gegenſatz zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, zwiſchen dem Geiſt und dem materiellen Leben, zwiſchen Gott und der Welt fort und fort in dualiſtiſcher Weiſe geſpannt. Dies ganze große Gebiet der Asceſe des Mittelalters iſt Ein fortlaufendes Zeugniß von der naturaliſtiſchen Auffaſſung der Sünde und in welthiſtoriſcher Geſtalt prägt ſich der mittelalterliche Dualismus durch den Gegenſatz von Kaiſerthum und Pabſtthum aus.

Es war in der That erſt die Reformation, welche einen tieferen Begriff des Geiſtes aufbrachte und durch Hervorhebung der Perſönlichkeit des Menſchen den wahren Unterſchied von Geiſt und Natur zur Geltung brachte und damit auch die wahre Macht des Geiſtes über die Natur. Aber wie die Reformation ſubjektiven Urſprungs war, ſo war auch die Erkenntniß von der wahren Geiſtesnatur zunächſt auf die Sphäre des ſubjektiven Geiſtes beſchränkt. Der Gottesbegriff war zwar thatſächlich durch den natürlichen religiöſen Anthropomorphismus ein anderer geworden, aber die wiſſenſchaftliche Reflexion hatte im Ganzen den alten hergebrachten Gottesbegriff unverändert gelaſſen, und wo innerhalb der reformatoriſchen Theologie auch die objektive Grundlegung der Dogmatik war in Angriff genommen worden, da zeigte ſich deutlich genug der tiefgreifende Mangel einer Reformation auch auf dieſem Gebiete.

Unterdeſſen arbeitete die auf reformatoriſchem Boden, wenn auch nicht aus ihrem Schoße, entſtandene neuere Philoſophie und die deutſche Myſtik und Theoſophie gleichermaßen mit dem alten Gottesbegriff fort. Hat man auch bei Carteſius mit Recht hinſichtlich der Methode das Princip einer neuen Zeit ſehr ſignifikant in ſeinem cogito ergo sum ausgeſprochen gefunden, ſo zeigte die Conſequenz, welche Spinoza aus ſeinen Prämiſſen zog, nur zu deutlich, wie der heidniſche Dualismus noch die eigentliche Grundvorausſetzung blieb. Was iſt auch am Ende Spinoza's Gott anders, als eine gnoſtiſche Σιγή, aus welcher ewig keine Welt abzuleiten iſt, ſondern von welcher das ſelbſt dualiſtiſch geſpaltene Endliche doch nur durch einen Abfall entſtehen kann? Und derſelbe verworrene Begriff des Unendlichen beherrſchte einen Weigel und trieb einen Böhme dazu, kühn wieder die Welt ihrem Princip nach in Gott ſelbſt zu verlegen — und den Dualismus wieder offen in Gott ſelbſt zu ſetzen. Aber ſo auffallend Böhme's Aehnlichkeit mit der alten Gnoſis iſt, ſo iſt doch der Gedanke, Gott ſelbſt wieder lebendig zu faſſen, in ihm ein ſich ſelbſt vermittelndes Leben zu ſuchen, ſehr bemerkenswerth, und es kündigt ſich ſo in ihm doch der Verſuch an, den die deutſche Philoſophie machte, auf dem Gebiete der objektiven Gotteslehre den wahren Geiſtesbegriff zu ſuchen. Zwar ſo bedeutſam Leibnitzens Intention in dieſem Betracht war, indem er es wagte, den Begriff des Unendlichen zur Einzelnheit zu concentriren, fand er dennoch bei ſeinem einſeitigen Intellektualismus nicht das rechte Mittel, den Dualismus zu überwinden, und die von ihm ausgehende Aufklärungszeit endete nur in einem Dualismus anderer Art, als er ſich aus Spinoza's Prämiſſen ergab. Die deiſtiſche Theologie führte zwar nicht zum Doketismus oder zu einem Abſoluten, das offen oder verdeckt das Endliche ſchon an ſich hat, aber zu einer deſto herberen Scheidung des für ſich ſeyenden End-

lichen von dem nun wohl auch in sich selbst fertigen Gott. Kant's praktischer Idealismus ging einen Schritt weiter: nicht mehr im Denken, im Willen erkannte er den idealen Mittelpunkt des Menschen, den eigentlichen Gehalt der Persönlichkeit, aber das Eigentliche im Wesen der Persönlichkeit hatte er doch nicht erfaßt. Wie der Mensch nicht volle Selbstmacht ist, sondern in sich selbst dualistisch gespalten, wie ihm die Sinnlichkeit mit dem radikalen Bösen am Ende zusammenfällt, so ist auch sein Gott nicht die volle Persönlichkeit, sondern ein bloßes Problem, ein bloßes Sollen. Wie sehr auch Fichte rang, diesem Mangel abzuhelfen, den Kant'schen Dualismus zu begreifen aus dem Absoluten selbst, und in dem eigenen Ich ein absolutes Ich zu entdecken — über den Intellektualismus kam auch er nicht hinaus, kam auch Schleiermacher mit aller Subjektivität nicht hinaus, und Hegel gab dieses Ringen ganz auf — der Geist zerfloß ihm wieder ganz naturalistisch in das Denken, nur mittelbar in der festeren Fixirung der einzelnen Weltgestalten, in dem doch gerade ihm trotz des aprioriſchen Construirens eignenden historischen Blick hat auch er beigetragen zur Bildung eines volleren Begriffs der Persönlichkeit. Am weitesten ist Schelling gekommen in Bestimmung dieses Begriffs und in dem Versuch, die Persönlichkeit als relative Absolutheit in einer Persönlichkeit Gottes zu sichern. Aber auch ihm war, ähnlich wie Böhme, die Intelligenz mit ihrer Nothwendigkeit das Höhere über dem Willen, den er schließlich mit der blinden Natur zusammennahm und der darum immer wieder dualistisch der seiner bedürftigen und doch ihn stets negirenden Intelligenz gegenüberstand. Je mehr auch für ihn eine pantheistische Vermischung der Welt mit Gott eintrat, desto sicherer war auch für ihn der Dualismus etwas Unaufhebbares.

So zeigt sich bei allem Geist im Einzelnen die Philosophie auch der neuen Zeit unfähig, den Dualismus zu überwinden und damit vom Heidenthum loszukommen. Es liegt das, wie oben hervorgehoben, im Wesen der Philosophie: sie will eben das Endliche aus dem Absoluten begreifen — damit ist aber der Dualismus zum Voraus gesetzt. Nur wenn das Endliche wirklich die That des Absoluten ist, und nur wenn die Welt so geartet erscheint, daß eine Gemeinschaft möglich ist zwischen Gott und ihr — nur dann ist der Dualismus des Heidenthums principiell überwunden. Dieß ist aber nicht möglich auf logischem Wege zunächst festzustellen. Der Weg der Offenbarung ist hier so gewiß der einzig mögliche, als schon die menschliche Persönlichkeit etwas Undurchdringliches an sich hat und nicht einfach begriffen werden kann, sondern sich selbst manifestiren muß. Nur die Theologie, sofern sie auf der Kunde der Offenbarung ruht, kann den Versuch machen, nicht das „Daß", aber das „Wie" der Gemeinschaft zwischen Gott und Welt zu begreifen. Diese Gemeinschaft ist mittelpunktlich und vollendet in Christo gesetzt, und die Ueberwindung des Dualismus in der Lehre von ihm, die Abstreifung alles Doketischen ist zugleich die Ueberwindung des Heidenthums überhaupt.

Es ist nicht dieses Orts, auch den noch nicht der Geschichte angehörenden Versuchen der Theologie in dieser Beziehung weiter nachzugehen. Des Einen wenigstens dürfen wir uns freuen: daß die Aufgabe klarer vor uns steht, als in früherer Zeit, und daß die christologischen Schwierigkeiten dazu geführt haben, auch in der Theologie im engeren Sinne die Wurzel anzufassen und den Gottesbegriff selbst, wie ihn die seitherige Dogmatik überliefert hat, zu messen, um dem vollen Wesen Gottes, wie es sich uns geschichtlich geoffenbart hat, und darnach diesen alten Gottesbegriff einer Revision zu unterziehen. H. Schmidt.

Dubourg, Anna, eine der edelsten Erscheinungen des französischen Protestantismus, hervorragend durch seine Kenntnisse und die Liebenswürdigkeit seines Karakters, bekannt durch sein tragisches Ende, seinen Märtyrertod.

Anna (wohl gleich Annas = Hannas) Dubourg war im Jahre 1521 in Riom in der Auvergne geboren, wo seine Familie (sein Vater hieß Etienne Dubourg de Saillour) schon lange ansässig war und zu den angesehensten des Landes gehörte. Sein Oheim Anton Dubourg, Kanzler von Frankreich, bestimmte Anna, die Rechtswissenschaft

zu ſtudiren. Nachdem er einige Jahre als Advokat prakticirt, kam der talentvolle junge Mann als Profeſſor des Civilrechts an die damals hochberühmte Univerſität Orleans, wann, läßt ſich nicht ſagen, wie überhaupt die Nachrichten über die früheren Schickſale Dubourg's ſehr ſpärlich lauten; auch über ſeine Wirkſamkeit auf der Univerſität iſt nichts bekannt, als daß er die Herzen der Studirenden ſich leicht gewonnen habe. Nach der France protest. IV, 335 ſoll noch auf der öffentlichen Bibliothek in Orleans ein Manuſkript Dubourg's über juridiſche Gegenſtände ſich finden. In dieſer Zeit ſcheint er auch mit dem Proteſtantismus bekannt geworden zu ſeyn; derſelbe hatte trotz aller Verfolgungen damals ſchon eine ſolche Verbreitung in Frankreich gefunden, daß Niemand unter den Gebildeten mit ihm ganz unbekannt war; auch in Dubourg's älterlichem Hauſe war er nicht fremd; zwei ſeiner Brüder ſind der neuen Lehre zugewandt geweſen. Calvin's Schriften waren in aller Händen, Marot's Pſalmen in aller Mund, und Orleans bewahrte die Erinnerung an manchen eifrigen Beförderer der Reformation, an den ſchwäbiſchen Magiſter Melchior Volmar und deſſen berühmte Schüler Calvin und Beza. — Auch Dubourg wurde von der neuen Bewegung ergriffen. Mit der ihm eigenen Gewiſſenhaftigkeit machte er ſich daran, über die vielbeſtrittenen Lehren zur Klarheit und Wahrheit zu kommen. Wie gründlich er die heilige Schrift kannte, wie bewandert er in den Kirchenvätern und in der Kirchengeſchichte war, davon legen ſeine Antworten in den Verhören herrliches Zeugniß ab, oft zur Verlegenheit und Beſchämung ſeiner Unterſuchungsrichter. Bis Oſtern 1557 war er noch nicht zum Proteſtantismus übergetreten, denn damals feierte er das Abendmahl noch in der katholiſchen Kirche. Am 19. Oktober 1557 wurde er als geiſtlicher Rath (conseiller-clerc) in das Pariſer Parlament berufen, unter deſſen unmittelbarer Aufſicht die Univerſität Orleans ſtand. Seine Gelehrſamkeit hatte ihm die Stelle unentgeltlich verſchafft, eine Seltenheit für die damalige Zeit; ſeine religiöſe Richtung war nicht bekannt und ihn ſelbſt mochte wohl der Gedanke leiten, in jener einflußreichen Stellung ſeinen Glaubensgenoſſen von größerem Nutzen ſeyn zu können. Um die Stelle zu übernehmen, mußte er ſich zum Diakonus und Subdiakonus weihen laſſen*). Immer offener zeigte Dubourg ſeinen Glauben; zu Oſtern des Jahres 1558 ging er zur Meſſe nur ſeiner Dienerſchaft zu Lieb und ſpäter nahm er, wie er ſelbſt bekannte, an den Verſammlungen der proteſtantiſchen Gemeinde in Paris Theil, feierte auch das Abendmahl mit ihnen. Bald ſollte die Zeit kommen, da er ſeinen Glauben offen bekennen mußte.

Er ſtand mit ſeinen Anſichten im Parlament nicht allein; die jüngeren und talentvolleren Mitglieder deſſelben hingen zum Theil auch der Reformation an, zum Theil ſtimmten ſie aus Abneigung gegen die Inquiſition für ein milderes Verfahren gegen die Ketzer; zu ihnen gehörten die Präſidenten Harlay und Séguier. Ihnen gegenüber ſtanden die fanatiſchen Blutrichter Minard, Le Maiſtre und St. André, welche ſich aus den eingezogenen Gütern der Hingerichteten bereicherten. In der grande Chambre hatten die letzteren, in la Tournelle die erſteren, „die Guten“ (wie Beza ſie nennt), die Oberhand. Im Frühjahre 1559 kam dieſe Meinungsverſchiedenheit offen zu Tage; vier Bürger von Toulouſe, der Läugnung der Transſubſtantiation angeklagt, hatten an das Pariſer Parlament appellirt und la Tournelle hatte, beſonders durch Dubourg beſtimmt,

---

*) Das Pariſer Parlament beſtand aus folgenden Kammern oder Senaten:

1) Die grande Chambre, in Civilangelegenheiten des Königs, der Krone, der Univerſität ꝛc. die höchſte Inſtanz.
2) Chambre des enquêtes, die über alle anderen Appellationen in Civilſachen in höchſter Inſtanz zu entſcheiden hatte.
3) Chambre de la Tournelle oder criminelle, die höchſte Inſtanz in Criminalfällen; zwei Räthe der grande Chambre und acht der enquête bildeten abwechslungsweiſe (tour à tour) dieſen Gerichtshof.

Das Parlament beſtand ferner aus weltlichen und geiſtlichen Räthen, letztere die Ueberbleibſel jener Zeit, da Gelehrſamkeit und Rechtskunde beinahe ausſchließlich in den Händen der Geiſtlichen war.

welcher ausführte, daß auch die griechiſche Kirche die Brodverwandlung nicht lehre, nur die Verbannung der Angeklagten beſchloſſen. Faſt zu gleicher Zeit ließ die Grande Chambre einen armen Winzer, Pierre Chenet, verbannen. Dieſen Zwieſpalt auszugleichen, berief der General-Prokurator Bourdin ein Mercuriale*). Vom 30. April an begannen die Verhandlungen; da es Sitte war, ſeine Anſicht in längerer Rede vorzutragen, dauerten dieſelben lange; zum Schrecken der katholiſchen Partei wurden die Reden immer freiſinniger; es ſchien, als neige ſich die Mehrzahl des Parlamentes, von Du Ferrier, Duval geleitet, der Anſicht zu, die vorhandenen Geſetze möglichſt mild auszulegen und auf eine Verbeſſerung der Geſetzgebung anzutragen. Anton Fumée verlangte offen die Berufung eines freien Concils. Da wandten ſich Gilles Le Maiſtre, Minard und Bourdin unmittelbar an den König, um ihm die drohenden Gefahren des katholiſchen Glaubens vorzuſtellen, nicht vergeſſend, anzudeuten, wie ſehr ſeine königlichen Edikte mißachtet würden. Der reizbare, auf ſein Anſehen eiferſüchtige König Heinrich II. ließ ſich leicht für ſie gewinnen; ohnedieß waren ſeit dem Frieden von Cateau-Cambréſis (3. April) Spanien und Frankreich darauf bedacht, der immer weiter um ſich greifenden Ketzerei Einhalt zu thun (daß in einem geheimen Artikel des Friedens die Ausrottung der Proteſtanten förmlich beſchloſſen wurde, läßt ſich nicht nachweiſen). In einem ſogenannten lit de justice wollte er das Parlament einſchüchtern. Am 14. Juni (Beza und die Meiſten haben den 10., de Thou den 15., Sismondi gibt an, der 14. ſey ein Mittwoch geweſen) erſchien er mit großem Gefolge im Auguſtinerkloſter, wo die Sitzungen des Parlaments gehalten wurden, weil die Räume des Juſtizpalaſtes zum Hochzeitsfeſt von Eliſabeth, Heinrich's Tochter, mit Philipp II. verwendet waren. In kurzer heftiger Rede ſetzte er den Zweck ſeines Kommens auseinander: nachdem der Frieden mit dem Ausland hergeſtellt ſey, hoffe er um ſo mehr, daß er auch im Innern nicht geſtört werde; er erwarte, daß das Parlament ernſtlicher als bisher ſich der Sache der Kirche annehme. Die ſchon begonnenen Abſtimmungen ſollten fortgeſetzt werden. Als die Reihe an Dubourg kam, dankte er Gott dafür, daß er den König hergeführt, um der Berathung einer ſolch wichtigen Angelegenheit in Perſon anzuwohnen. In freimüthigſter Rede führte er aus, wie unrecht man thue, die ſchwerſten Verbrechen — Gotteslästerung, Ehebruch u. ſ. w. — ungeſtraft zu laſſen, während man auf's Härteſte gegen Unſchuldige verfahre, die des Hochverraths beſchuldige, welche den Namen des Königs nur in ihren Gebeten nennen, die des Aufruhrs anklage, welche endlich einmal mit dem Lichte der göttlichen Wahrheit die Schäden der Kirche beleuchten und dringend Abhülfe fordern.

Heinrich II. fand in Dubourg's Rede eine Anſpielung auf ſein bekanntes Verhältniß mit Diana von Poitiers und fühlte ſich auf's Tiefſte beleidigt; ohne auf die verſöhnenden Worte von Seguier, Harlay und de Thou zu hören, befahl er die Verhaftung von Ludwig de Faur und Dubourg; daß er damit die Heiligkeit ſeines Gerichtshofes ſchändlich mit Füßen trete, fiel dem erzürnten Könige nicht ein; noch weitere Verhaftungen wurden vorgenommen und die Verfolgungen begannen auf's Neue. Dubourg wurde in die Baſtille geſchleppt und ſein Proceß ſogleich eingeleitet; gegen das beſtehende Recht, daß die Parlamentsglieder nur von den verſammelten Kammern gerichtet werden dürfen, ſetzte der König eine Commiſſion nieder, aus erklärten Gegnern der Proteſtanten beſtehend (Minard, de Bellay, St. André, Mouchy, Le Maiſtre) und ein königl. Dekret bedeutete Dubourg, dieſes Tribunal anzuerkennen, wenn er nicht ohne Verhör verurtheilt werden wolle. Dubourg ſah daraus, daß ſein Tod beſchloſſen ſey, aber er hielt es für ſeine Pflicht, von jedem rechtmäßigen Vertheidigungsmittel, welches ihm ſeine eminente Rechtskenntniß darbot, Gebrauch zu machen, um ſo das Verfahren ſeiner Gegner an den Pranger zu ſtellen und um Zeit zu gewinnen, ſich im Glauben zu ſtärken. Seine Appellation an die Erzbiſchöfe von Paris, Sens und Lyon (unter deren

*) So nannte man die ſchon von Karl VII. befohlenen Geſammtſitzungen des Parlaments, welche die etwa ausgebrochenen Zwiſtigkeiten ausgleichen ſollten; ſie wurden ſeit 1551 alle drei Monate an einem Mittwoch (dies Mercurii) gehalten.

Gerichtsbarkeit er als geistlicher Rath stand) wurden nacheinander verworfen, eine nach Rom lehnte er ab: „er wolle nichts mit dem Antichrist zu schaffen haben.“ Ganz Frankreich war gespannt auf den Ausgang dieses Processes. Der Tod Heinrich's II. (10. Juli 1559) durch die Lanze Montgommery's, desselben, der Dubourg verhaftet hatte, brachte nur die Veränderung hervor, daß die Guisen, die consequenten Gegner der neuen Lehre, als Oheime des geistig und leiblich schwachen Franz II., die ganze Gewalt in ihren Händen vereinigten und eifriger als je die Protestanten verfolgten. Alle Verwendungen, auch die Coligny's, blieben vergeblich. Von Anfang an hatte Dubourg offen bekannt, der neuen Sekte anzugehören, immer aber entschieden sich geweigert, die Namen der Mitglieder oder Ort und Zeit der Versammlungen zu nennen; er wollte ein herrliches, durch ächt evangelische Klarheit und Schriftkenntniß ausgezeichnetes Glaubensbekenntniß schriftlich seinen Richtern übergeben. Da brachten es seine sogenannten Freunde dahin, daß er ein anderes, welches die den Katholiken anstößigen Lehren weniger hervorhob, abfaßte und überschickte. Die katholische Partei triumphirte, sie hielt es für den ersten Schritt auf der Bahn der Verläugnung. Ein Brief Marlorat's (s. d. Art), des damaligen Geistlichen der Pariser evangelischen Gemeinde, weckte in Dubourg solche Reue, daß er darauf bestand, sein erstes Glaubensbekenntniß zu übergeben. Damit hatte er sein Todesurtheil selbst geschrieben. Nach den Gesetzen stand der Tod auf dem Bekenntnisse des Protestantismus. Der Kardinal von Lothringen bestand auf Beschleunigung des Processes, weil er erfahren hatte, daß der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz durch eine Gesandtschaft sich Dubourg als Professor nach Heidelberg ausbitten werde. Der Präsident Minard wurde am 12. Dezember meuchlings erschossen; man glaubte einer Verschwörung zu Gunsten des Gefangenen auf der Spur zu seyn. Am 21. Dezember fällte das Parlament, in welchem sich keine Stimme zu Gunsten des Angeklagten erhob, das Urtheil: Dubourg sollte auf dem Grèveplatz gehenkt und dann verbrannt werden. — Die oberste richterliche Behörde Frankreichs war von da an von aller Ketzerei gründlich geheilt. — Am 23. Dezember wurde das Urtheil vollzogen; nach einem rührenden Abschiede von seinen Collegen erlitt er mit der größten Standhaftigkeit den Märtyrertod.

Dubourg war der erste französische Protestant aus den höheren Ständen, der sein Bekenntniß mit dem Tode besiegelte. De Thou versichert, diese Hinrichtung habe viel zur Verschwörung von Amboise beigetragen. Dubourg's Glaubensbekenntniß ist dadurch merkwürdig, weil der Verfasser sich ganz entschieden zur calvinischen Lehre bekennt, im Gegensatz zur lutherischen Lehre. Mit dem am 25. bis 28. Mai desselben Jahres abgefaßten Bekenntniß seiner Kirche stimmt er ganz überein, und so bezeichnet Dubourg die Zeit, da die lutherische Reformation in die calvinische übergegangen war.

Die ausführlichste Darstellung des Processes mit interessantem Detail gibt: La vrayo histoire contonant l'inique jugement et fausse procédure contre Anne Dubourg etc. Anvers (Genève) 1561. 12°. Wieder abgedruckt: Memoires de Condé. London 1743. I. Aus ihr schöpften alle nachherigen Geschichtsschreiber: Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis 1557—1572 (von Chandieu). Lyon 1573. — Beza, histoire ecclésiastique und in seinen Icones, Crespin, La Planche etc. — Sonst zu nennen: La France protestante. IV. — Polenz, Gesch. des französ. Calvinismus. I. — Baum, Beza II. — Soldan, Geschichte Frankreichs von Franz I. bis Karl IX. Bd. I. — Mignot, Journal des Savants. 1857.

Theodor Schott.

Du Pin, Louis Ellies, Sprößling einer alten Adelsfamilie der Normandie, wurde geboren zu Paris den 17. Juni 1657 und erhielt frühzeitig eine gelehrte Erziehung. Schon mit 15 Jahren wurde er Magister artium, bestimmte sich dann zum geistlichen Stande und wurde 1684 Doktor der Sorbonne. Bereits 1686 erschien der erste Band seines Hauptwerks: Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques, dessen freisinnige Richtung dem Verfasser das Mißfallen des Klerus und Bossuets ins-

besondere zuzog. Durch Androhung einer strengen Censur ließ er sich zu einer Retraktation bewegen, welche gleichwohl die Unterdrückung des Werkes durch eine Parlamentsverfügung von 1693 nicht verhinderte. Es wurde aber die Fortsetzung desselben unter dem veränderten Titel Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques gestattet, unter dem es eine Ausdehnung bis zu 61 Oktavbänden (mit den Supplementen) erlangte. (Das eigentliche Werk erschien in Paris 1686—1704 in 58 Bänden in 8°, in Amsterdam in 19 Bänden in 4°). In die Händel wegen der Bulle Unigenitus verwickelt, und dann als Jansenist und Unterzeichner des cas de conscience (s. d. Art. „Jansen") nach Chatelleroult verbannt, erlangte er zwar unter der Bedingung einer zweiten Retraktation seine Zurückberufung, nicht aber die Erlaubniß, seine Lehrthätigkeit am Collège de France fortzusetzen. Unter der Regentschaft trat er in enge Verbindung mit dem Erzbischof von Canterbury, Wilhelm Wake, und correspondirte mit demselben über Vereinigung der anglikanischen mit der römischen Kirche, weshalb sich im Februar 1719 auf Betrieb von Dubois die Polizei aller seiner Papiere bemächtigte. Er nahm auch Theil an dem Vereinigungsversuch der römischen und griechischen Kirche, der bei Peter's des Großen Anwesenheit in Paris im Jahre 1717 von der Sorbonne (s. d. Art.) unternommen wurde. Am 6. Juni 1719 starb er zu Paris.

Du Pin hat sich auch als Kanonist im Sinne des Gallicanismus hervorgethan durch ein Werk: de antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae. Paris 1686. 4°, und durch den Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle, einen ausführlichen Commentar zu den vier Artikeln des gallicanischen Klerus, der zuerst in Paris 1707. 8°, 1776 in Wien, in's Lateinische übersetzt unter dem Titel de potestate eccl. et temp., und darnach wieder mit Benützung einer neuen und vermehrten von Dinouart besorgten franzöſ. Ausgabe von 1768 in Mainz 1788 in 4° erschien. Von seinen übrigen Schriften, die sich vollständig bei Nicéron in 28 Nummern verzeichnet finden, sind noch hervorzuheben seine methode pour étudier la théologie (1776), l'histoire de l'Eglise en abrégé (1712), seine Ausgaben des Optatus (1700) und der Werke Joh. Gerson's (1703). Er schrieb mit außerordentlicher Leichtigkeit, mit viel Geschick und Geschmack, aber nicht mit eben so viel Gründlichkeit.

Siehe Nicéron mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la rep. des lettres. Tom. II. Paris 1729. 12°. p. 25—48. — Nouvelle bibliothèque générale. Tom. XV. Paris 1856. 8°. p. 303—306. — Auch Du Pin's eigene Nachrichten über sich und seine Schriften im letzten Bande seiner nouvelle bibliothèque des aut. eccl. (Amsterdamer Ausgabe Bd. XIX. S. 176—253). Scheurl.

Dutoit, Jean Philippe, nach dem Namen seiner Mutter gewöhnlich Dutoit-Membrini genannt, um ihn von Anderen gleichen Namens zu unterscheiden, ist ein Mystiker aus der französisch-reformirten Kirche des Kantons Waadt. Von neueren waadtländischen Geschichtsschreibern (Monnard und Olivier) ehrenvoll erwähnt, von Vinet in seiner Homiletik und Pastoraltheologie als excellent juge en fait de prédication gerühmt, ist er für uns um deßwillen von besonderem Interesse, weil er eben ein Mystiker ist, und zwar in Wort und That, wie wir bald sehen werden, weil er die mystischen Traditionen auf französisch-reformirtem Boden vertreten und gepflegt und im Stillen einen weithin reichenden Einfluß ausgeübt hat, so daß das Urtheil, Poiret sey der einzige reformirte Mystiker, einige Modifikation erleidet. Neuerdings ist die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, sein Leben und Wirken beschrieben worden von Jules Chavannes im chrétien évangelique (einer in Lausanne erscheinenden Zeitschrift) 1861. S. 289. 369. 634. Auf Grund dieser eingehenden Arbeit, die sich aber auf das Doktrinelle durchaus nicht einläßt, sowie auf Grund der Werke von Dutoit, die wir uns verschaffen konnten, geben wir die nachfolgende kurze Darstellung.

Geboren zu Moudon im Kanton Waadt im Jahre 1721, widmete er sich aus freiem Antriebe dem Studium der Theologie auf der Akademie von Lausanne und wurde 1747 Kandidat. Sein Vater hatte ihm gewiß nicht zugeredet, denn er hatte kein Herz

für den geistlichen Stand, seitdem er einmal, des Pietismus verdächtig, nach Bern, wozu damals das Waadtland gehörte, citirt und daselbst eine Zeit lang gefangen gehalten worden. Es vergingen noch mehrere Jahre, bis der Sohn eine bestimmte kirchliche Anstellung erhielt, aber diese Jahre waren für seine geistliche Entwickelung von entscheidender Bedeutung. Im Jahre 1750 wurde er von einer Krankheit befallen, in welcher eine moralisch-religiöse Umwandlung in ihm vorging, begleitet von merkwürdigen physischen Veränderungen. Dem Tode nahe, wie er meinte, legte er sich, einer Sitte der katholischen Frömmigkeit folgend, auf den Boden; da erschien ihm im Gesicht sein seit einigen Jahren verstorbener Vater, der ihm seine baldige Wiederherstellung ankündigte. Als er sich wieder erhoben, um einige Nahrung zu sich zu nehmen, hörte er eine Stimme: „Du wirst das Fleisch deines Erlösers essen und sein Blut trinken!“ Augenblicklich fühlte er in seinem Leibe die Wirkung dieser Worte und in Zeit von einem Tage war seine Wiederherstellung schon so weit gediehen, daß der Arzt seinen Augen kaum trauen mochte. Mancher mag sich über solche mystische Vorgänge auf französisch-reformirtem Boden wundern, aber in anderer Art Aehnliches wird uns von einem anderen Waadtländer, Major Davel, berichtet, der zu Anfange des 18. Jahrhunderts sein Vaterland von der Bernerischen Herrschaft zu befreien gesucht hatte (vgl. Monnard, histoire de la confédération Suisse etc. 14. Bd. S. 145 [Uebersetzung und Fortsetzung des Werkes von Joh. von Müller] und Olivier, Etudes d'histoire nationale. Le Major Davel). Bald darauf wurde Dutoit mit den Schriften der Frau Guyon (s. d. Art.), besonders mit ihren „discours“, bekannt und ihr enthusiastischer Verehrer. So begreift man, daß er die Verbindung mit einer jungen Dame, die er lieb gewonnen hatte, abbrach und überhaupt den Entschluß faßte, niemals in die Ehe zu treten. Unterdessen predigte er öfter in den Kirchen von Lausanne, mit Salbung und Innigkeit, meist nach kurzen Noten, in freiem Vortrage. Ungeachtet der etwas ermüdenden Länge seiner Predigten fesselte er die Zuhörer und sah auch bedeutende Früchte seiner Reden, sey es, daß Feinde bei dem Ausgehen aus der Kirche sich versöhnten, sey es, daß der Stadtrath, durch seine auf Freundes-Aufforderung gehaltene Predigt bewogen, den Beschluß zurücknahm, wodurch während der Fastenzeit, da zugleich eine große Epidemie Viele hinwegraffte, theatralische Vorstellungen gestattet worden waren. Doch konnte er sich nicht entschließen, eine feste Anstellung zu nehmen oder vielmehr, nachdem er eine solche im J. 1754 angenommen, als Frühprediger und Katechist, verzichtete er schon vierzehn Tage nachher darauf, aus welchen Gründen, hat man nie erfahren. Indessen entzog er sich keineswegs den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Mit Schrecken sah er Voltaire drei Winter (von 1756 bis 1758) in Lausanne zubringen (s. Olivier a. a. O. Voltaire à Lausanne) und daselbst das Gift seiner frivolen Sinnesart verbreiten. Er wendete sich deswegen an den Bernerischen Landvogt in Lausanne, ihn erinnernd an die Verordnung der Regierung gegen Schriftsteller, welche Gottlosigkeit und Unglauben beförderten. Als der Landvogt entgegnete, daß Voltaire ein gar berühmter Schriftsteller sey, mit dem man Rücksichten haben müsse, erklärte Dutoit, daß, wenn der Landvogt seine Pflicht hierin nicht thue, er selbst nach Bern reisen, und bei der Regierung seine Klage vorbringen werde. Bald darauf verließ Voltaire für immer die Stadt, wo er, nach seinem eigenen Geständnisse, seine glücklichsten Tage verbracht hatte; doch ist nicht gewiß, daß dieß die eigentliche Ursache seiner Entfernung gewesen. Im folgenden Jahre (1759) verzichtete Dutoit, wie er sagte, bewogen durch ein anhaltendes Brustleiden, das ihn am Predigen hinderte, auf den geistlichen Stand und ließ seinen Namen aus der Liste der waadtländischen Geistlichen ausstreichen.

Seine Thätigkeit wurde dadurch nicht gemindert. Er ergab sich um so eifriger dem Studium der Schrift, der Kirchenväter, besonders der Mystiker. Er unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit bedeutenden Männern jener Zeit, Lavater, Bonnet, Philipp Albert Stapfer, auch mit Auswärtigen aus verschiedenen Ländern, unter anderen

mit dem Grafen Fleiſchbein, dem Ueberſetzer der Werke der Frau Guyon in's Deutſche (ſ. Bd. V, dieſer Encykl. S. 433). In Lauſanne ſelbſt ſammelte ſich um ihn ein kleiner Kreis von erweckten, ſtrebenden Seelen. Dieß ſowie die Abneigung der zahlreichen Verehrer von Voltaire konnte nicht ermangeln, ihm nach und nach Unannehmlichkeiten zuzuziehen. Bald blieb man nicht dabei, ihn für einen Sonderling, deſſen Gehirn etwas geſchwächt ſey, auszugeben. Während eines Aufenthaltes in Genf im Winter 1766—67 im Schooße der ihm befreundeten Familie Grenus machten ihm die Genfer allerlei Chikanen und ſtreuten ſehr nachtheilige Gerüchte über ihn aus, ſo daß er ſich bewogen fühlte, ſich vom Stadtrathe und von der Akademie in Lauſanne Zeugniſſe über ſein früheres Leben ausſtellen zu laſſen, welche ihm in den ehrenwertheſten Ausdrücken gegeben wurden. Doch das war nur der Vorläufer des Schlages, der ihn ſpäter treffen ſollte. Am 6. Januar 1769 traten unverſehens in das Zimmer des damals kranken, bettlägerigen Mannes einige polizeiliche Perſonen; ſie hatten von der Regierung in Bern den Auftrag erhalten, alle ſeine Papiere, ſchriftlichen Aufſätze und Briefe zu nehmen und ſie nach Bern zu ſpediren. Mit beſonderem Eifer befragte man ihn über die „Dixme à Théophile", unter welchem angenommenen Namen Dutoit von allerlei Freunden Gelder zur Vertheilung an Nothleidende erhielt. Doch man bemerkte bald, daß aus dieſem für die Armen entrichteten Zehnten für den Fiskus kein Nachtheil entſtehen könne. Auch ſeine Bücher und Schriften waren ganz unſchuldiger Art. Aus der ganzen Sache wurde am Ende nichts. Die Akademie, die als kirchliche Oberbehörde das Urtheil abzugeben hatte, warf ihm nur einige irrige myſtiſche Anſichten vor und meinte, man ſolle ſich hüten, „einer obſkuren und verachteten Sekte Berühmtheit zu verſchaffen und dadurch den Fanatismus zu nähren." Dutoit wurde von aller Anklage freigeſprochen und ihm nur Vorſicht in ſeinem Benehmen empfohlen. Auf ihn machte die Sache einen ſehr ſtarken Eindruck, weit ſtärker, als man es von einem ſo frommen Manne erwartet hätte. Zeitlebens konnte er das ſchmerzliche Gefühl, das Mißfallen ſeiner Oberen erregt zu haben, nicht überwinden.

Um ſo mehr erfreuten ihn die Beweiſe von Liebe und Achtung, die er von vielen Seiten, auch aus der Ferne erhielt. Sein Einfluß wurde größer und intenſiver. Er beſchäftigte ſich mit ſchriftſtelleriſchen Arbeiten von bedeutendem Umfange. Von der Zeit jener polizeilichen Anfechtung an lebte er im Hauſe einer befreundeten Familie in Lauſanne, umgeben von der größten Verehrung, doch ohne dadurch zur Selbſtüberhebung ſich verleiten zu laſſen. Nicht einmal ſein Bild durfte man machen. Er führte auch, gegen die Sitte der Zeit, kein Tagebuch, indem er ſagte, daß die Tagebücher zur Eitelkeit und Selbſtbeſpiegelung anreizen. Er ſtarb am Todestage Ludwig's XVI., am 21. Jan. 1793; ſeine letzten Worte waren noch eine Frage über das Schickſal des unglücklichen Königs. Sein kleines Vermögen war, obgleich er ſeit langer Zeit von Gaſtfreundſchaft lebte, daraufgegangen, theils durch ſeine ſchriftſtelleriſchen Unternehmungen, die ihm Vieles koſteten, theils in Almoſen, wie er denn auch den Antrieb gegeben, für die armen Anſäſſigen von Lauſanne eine eigene Wohlthätigkeitscommiſſion zu errichten. Schulden hinterließ er keine.

So geartet war der Mann, von dem ſeine Verehrer rühmten, daß er in ſeinem Vaterlande die größte Stütze der Religion geweſen ſey*). Dieſes Urtheil betrifft weſentlich auch den Einfluß, den er durch ſeine Schriften ausgeübt. Es kommen hier hauptſächlich zwei größere Werke in Betracht: 1) Philosophie divine etc. par Koleph ben Nathan, 1793, 3 Bände, neue und ſehr vermehrte Ausgabe eines Werkes, das der Verfaſſer 1790 unter anderem Titel hatte erſcheinen laſſen; 2) Philosophie chrétienne, 4 Bände, 1800 von den Verehrern des Mannes herausgegeben, eine Sammlung von Predigten, wovon der Verfaſſer bereis 1764 einen Theil (unter dem Titel Sermon de Théophile) veröffentlicht hatte**). Sodann veranſtaltete Dutoit eine neue

*) S. die ſogleich anzuführende Philosophie chrétienne I, 106, Anmerkung der Herausgeber.

**) Beide Sammlungen von uns abgekürzt Ph. d.; Ph. chr. angeführt.

Ausgabe der Briefe von Frau Guyon, bereichert durch die Correspondance secrète de Mr. de Fénelon avec l'auteur. Lond. 1767. 5 Bände. Vor dem 5. Bande steht eine lange Abhandlung von Dutoit, betitelt: Anecdotes et réflexions sur cette correspondance. Derselbe besorgte auch einen neuen Abdruck der gesammten Werke der Frau Guyon in 40 Bänden, 35 in 8°, 5 in 12°. Kleineres übergehen wir.

Ueberblicken wir diese Schriften, so gewahren wir darin etwas Aehnliches, wie im Leben und im Karakter des Verfassers. Dutoit ist ein Mann von tiefgegründeter Frömmigkeit, vom reinsten, eifrigsten Streben nach Heiligung beseelt, und in dieser Hinsicht unter seinen Zeitgenossen gewiß sehr hervorragend, dabei behaftet mit gewissen Sonderbarkeiten, woraus wir erkennen, daß sein christliches Leben, wenn auch noch so innig und aufrichtig, doch nicht ein wahrhaft gesundes Leben war. Dahin gehört auch dieses, daß er, wie sein Biograph Chavannes a. a. O. S. 635 bemerkt, so oft vom Gefühle der erlösenden Gnade verlassen war. So ist auch nicht zu verkennen, daß in seinen Schriften ein tiefchristlicher Geist weht, daß er manche helle Blicke in die christliche Heilswahrheit, in die Verderbniß der Zeit, in die menschliche Natur, in die Wege des inneren Lebens geworfen, daß er eine gewisse Seite des Christenthums mit besonderer Lebendigkeit und Folgerichtigkeit erfaßt hat. Daneben aber stößt man auf viele ungesunde, unhaltbare Ansichten und Vorstellungen, — auf Gedanken, Denkformen, Anschauungen, welche eben so wenig in den Gedankenkreis der Zeitgenossen Eingang finden konnten, als gewisse Bethätigungen seiner ascetischen Richtung in die Sitte. Insbesondere frägt sich, ob nicht die eigenthümlichen Doktrinen Dutoit's dazu beigetragen haben, daß er selten die Freude in Christo, die Freude der Kinder Gottes geschmeckt hat.

Zwei Gesichtspunkte sind es, von denen Dutoit bei seinen Arbeiten ausgeht. Einestheils will er den Deismus, den Unglauben, die Schwärmerei, den Magnetismus u. dgl. bekämpfen, andererseits liegt ihm am Herzen, ein inneres Christenthum, ein erfahrungsmäßiges Christenthum zu empfehlen, im Gegensatze gegen eine äußerliche Religion, gegen einen bloßen historischen Glauben, gegen ein auf der Oberfläche sich haltendes christliches Leben. Beide Gesichtspunkte verfolgt er in dem erstgenannten Werke, wovon der vollständige Titel ist: La philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine ou aux immuables vérités que Dieu a révélées de lui-même et de ses oeuvres, dans le triple miroir analogique de l'univers, de l'homme et de la révélation écrite. Deutlicher ist der Titel des früheren Werkes, wovon, wie bevorwortet, die philosophie divine eine neue vermehrte Ausgabe ist: de l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la Raison et de la Foi. Es gibt fünf Arten des Nutzens (utilité, avantage) der Vernunft. Sie ist eine Leuchte 1) in den irdischen Angelegenheiten, 2) in den menschlichen Wissenschaften und Künsten, 3) für die natürlichen und auf dem zweiten Range stehenden Tugenden, 4) um zum allgemeinen Glauben (croyance) an das Evangelium zu gelangen, im Unterschiede vom subjektiven Erfahrungsglauben (foi), 5) um den buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift zu finden. In der Ausführung handelt der Verfasser jedesmal weitläufig vom Mißbrauche der Vernunft in jeder der fünf angeregten Beziehungen, und bei dem fünften Punkte verbreitet er sich weitläufig über den mystischen Schriftsinn: überhaupt ist die Erörterung untermischt mit allerlei Digressionen und versehen mit einer langen Einleitung, die das erste Buch ausmacht. Die Erörterung über jene fünf Punkte selbst geht bis an das Ende des zweiten Bandes; der dritte ist ein Ganzes für sich und handelt von Gottes Wirksamkeit auf die Welt und auf den Menschen insbesondere, von des Menschen Freiheit, von der Prädestination.

Die Philosophie chrétienne, bestehend aus Predigten, wovon übrigens viele in Betracht ihrer Länge nicht so wie sie dastehen, können gehalten worden seyn, sind, wie sich von vornherein erwarten läßt, besonders dazu bestimmt, das wahre innerliche Christenthum zu empfehlen und darzulegen; allein auch in der Philosophie divine kommt vieles darauf Bezügliches vor.

Sehr deutlich ſpricht er ſich über ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums aus bei Anlaß von 2 Petr. 1, 19: „Wenn der Aufgang aus der Höhe, der heilige Geiſt, über den Chriſten aufgegangen iſt und den Strahl ſeines göttlichen Lichtes auf ihn geworfen hat, dann erfüllen ſich alle Myſterien der Religion an ihm (dem Chriſten) ſelbſt; er hat ſie in ſich erfahrungsmäßig (expérimentalement), er beſitzt ſie, er hat darüber eine ſolche Gewißheit, daß er keiner Weiſſagung mehr bedarf; jener heilige Geiſt, indem er ſein Licht iſt, iſt zugleich ſein Orakel, ſeine Weiſſagung, ſeine Erfahrung, ſeine Erkenntniß. Er hat nicht mehr nöthig, zu ſehen, er beſitzt; was die Propheten angekündigt haben, iſt in ihm eingeſchrieben und eingegraben durch den untrüglichen Finger der ewigen Wahrheit (Ph. chr. I, 242); die äußeren Beweiſe für das Chriſtenthum bewirken bloß croyance, können aber die innere Geſinnung nicht umwandeln. Näher wird das dahin beſtimmt, daß Chriſtus im Gläubigen geboren wird. Chriſtus, ſagt Dutoit, wird geboren im jungfräulichen und urſprünglichen Grunde des Inneren (dans le fond vierge et primitif de l'intérieur, Ph. chr. III. 429). Sowie Chriſtus im Menſchen geboren wird und wächſt, ſo leidet er auch in ihm, oder deutlicher zu reden, die Chriſten müſſen daſſelbe leiden, was Chriſtus gelitten hat; als Beweis wird angeführt das Wort des Herrn Luk. 23, 31; denn ſo man das thut am grünen Holze, was will am dürren werden?“ (Ph. chr. III, 372). So iſt das Leben des Chriſten ein fortwährender Todeskampf, agonie, ein inneres Märtyrerthum (a. a. O. S. 388). „Wie Chriſtus für uns gelitten, ſo ſollen wir für ihn leiden und ſterben, um uns mit ihm zu vereinigen. Das iſt das Mark und das Weſen des Chriſtenthums, das, und nichts Anderes (Ph. chr. II, 19).“ Daher Chriſtus nicht anders der Hoheprieſter für unſere Sünden iſt, als wenn er im Inneren unſer Prophet und unſer König iſt, unſer Prophet, um durch ſeinen Geiſt zu unſerem Herzen zu reden, unſer König, um ſich in unſerem Herzen Gehorſam zu verſchaffen (Ph. chr. I, 149). Man begreift, daß ſolche Dinge, mit Wärme und Lebendigkeit verkündigt und nach allen Seiten entwickelt und angewendet, außerdem unterſtützt durch das Vorbild eines entſprechenden Wandels und Lebens, dem Manne Verehrer und Anhänger gewinnen mußten.

Es iſt freilich nicht zu läugnen, daß, wie das überhaupt bei Myſtikern der Fall iſt, das Objektive des Erlöſungswerkes wenn auch keineswegs geläugnet, ſo doch durch das ſubjektive Moment überſchattet wurde und ſo die Rechtfertigung durch den Glauben nicht zu ihrem Rechte kam. Daher Dutoit von den Herrenhutern nichts wiſſen will. Er verſteht es treffend, ihre Mängel zu beſchreiben und herauszuheben, aber das wahrhaft Evangeliſche erkennt er bei ihnen nicht an. Ph. d. II, 312. Eben ſo wenig will er wiſſen von den Janſeniſten und von Calvin. Im dritten Bande der Ph. d. behandelt er weitläufig die betreffenden Lehren. Lobenswerth iſt das Beſtreben, die Wirkſamkeit der Gnade feſtzuſetzen, ohne in die Härten des Partikularismus zu verfallen; aber eine irgendwie befriedigende Löſung der Probleme würde man vergebens bei ihm ſuchen. So verwirft er auch die Gewißheit des Gnadenſtandes; er urtheilt darüber im Sinne der katholiſchen Lehre (Ph. chr. III, 435). Sonderbarerweiſe führt er gegen die Gewißheit des Gnadenſtandes die Stelle Matth. 8, 20 an, indem er ſagt, daß dieſe Worte ſich hauptſächlich auf die inneren Zuſtände beziehen, wo die Seele nichts findet, worauf ſie ſich ſtützen könnte. Ebenſo begründet er die Ungewißheit des Gnadenſtandes mit den anderen Worten des Herrn Matth. 28, 46: „mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen?“ — Der Chriſt — ſo lehrt er — müſſe durch dieſe abſolute Gottverlaſſenheit hindurchgehen, um zu Gott zu kommen. Alle, die ihres Heiles gewiß ſeyn wollen, nennt er propriétaires, d. h. ſolche, die noch ein eigenes Intereſſe haben, ja marchands avec Dieu, d. h. ſolche, die mit Gott markten, welche der Herr aus dem Tempel jagt, Joh. 2, 15. „Solche Anſichten rauben Gott ſeine Ehre; dieſe gibt man ihm nur durch ein reines und blindes Vertrauen, welches weder den Weg noch das Ziel wiſſen will und welches mit Eli ſpricht: er iſt der Herr, er thue, was ihm wohlgefällt, 1 Sam. 3, 18; gewißlich iſt das Vertrauen auf Gott gut,

aber dasjenige, welches zwiſchen Gott und den Menſchen die Gewißheit ſetzt, iſt nicht das rechte Vertrauen; es führt zum geiſtlichen Stolze und zum Sichgehenlaſſen“ (relâchement). Wer dürfte läugnen, daß dieſer Fall vielfach eintritt? Aber es gibt denn doch andere Mittel dagegen, als das von Dutoit angegebene. — Was er angibt, das ſteht bei ihm im Zuſammenhange mit den ächt quietiſtiſchen Sätzen über das Aufgeben alles eigenen Intereſſes für Zeit und Ewigkeit; die wahre Vernichtigung, durch die der Menſch hindurchgehen muß, beſteht darin (Ph. d. III, 95). Er kennt auch das quietiſtiſche Gebet des Stillſchweigens, das paſſive Gebet (Ph. d. II, 28. 227. 259). Doch iſt anzuerkennen, daß ſolche Sätze, die in den Bereich des „pur amour” der Quietiſten (eines ihm wohlbekannten Ausdruckes) gehören, bei dem Verfaſſer nur ſelten vorkommen. Ja, er berichtigt ſie unwillkürlich, indem er z. B. lehrt, daß man wider Hoffnung doch hoffen müſſe, während die myſtiſch-quietiſtiſche Virtuoſität gerade in dem Aufgeben aller Hoffnung beſteht. Dutoit wird aber durch ſeinen bibliſch-proteſtantiſchen Geiſt vor quietiſtiſchen Extremen bewahrt (ſ. über das Alles den Art. „Quietismus“ Bd. XII. S. 425 ff.). So beſpricht er die beliebte myſtiſche Kategorie von der foi nue, obscure auf eine Weiſe, wodurch die Sache eine mehr evangeliſche, bibelgemäße Geſtalt gewinnt (Ph. d. II, 152. 162). Bei alledem zeigt er ſich als enthuſiaſtiſcher Verehrer der Frau Guyon. Er macht ihr Lob in den übertriebenſten Ausdrücken. Sie iſt ihm ein Cherub in Hinſicht der Erkenntniß, ein Seraph in Hinſicht der Liebe (Ph. d. II, 215). Ihre Schriften ſind göttliche Schriften (Ph. d. II, 29. 36), heilige Bücher, welche alle Thüren zum ewigen Leben öffnen. Der heilige Geiſt, der göttliche Logos ſelbſt hat dieſe Bücher geſchrieben mittelſt der Hand dieſer Frau; der Geiſt Gottes hat ſich ihrer als eines Kanals, eines Organs bedient (Anecdotes et réflexions IV). Daher er als ſynonym die Wörter Myſtiker, innerliche Menſchen, Chriſten hinſtellt. Quietismus, Myſticismus bezeichnet er als die Religion des Herzens und der Liebe, als das innerliche in Gott verborgene Leben, wovon der Apoſtel ſpricht (Kol. 3, 8).

Sein Myſticismus hinderte ihn nicht, zu den höchſten theologiſchen Fragen aufzuſteigen. Er kennt die neuerdings wieder in den Vordergrund tretende Frage nach der Urſache der Menſchwerdung des Wortes, ob kosmiſch oder ſoteriologiſch; er löſt die Frage in erſterem Sinne: „Das Wort wäre Fleiſch geworden, wenn auch kein Menſch und kein Engel hätte erlöſt werden ſollen, nur wäre das Wort dann in ſeiner Herrlichkeit, nicht aber leidend erſchienen“ (Ph. d. I, 266). Dabei fehlt es freilich nicht an ſonderbaren Anſichten, Bibelauslegungen, wie wir bereits angedeutet haben. So behauptet er, Adam ſey gefallen noch vor der Erſchaffung des Weibes. Nachdem er über ſeine Einigung mit dem göttlichen Logos Langeweile empfunden hatte, wurde das Weib, das er in ſich trug, von ihm getrennt (Ph. d. II, 86). Um die Sündloſigkeit Jeſu zu erklären, ſteigt er zu Adam vor dem Falle auf; der Keim ſeiner Menſchheit war in Adam vor dem Falle, ſo wie der Keim der göttlichen Maria (Mutter des Herrn) in Eva vor ihrem Falle war, darum heißt er des Menſchen Sohn (Ph. d. I, 62). Die Sündloſigkeit Jeſu war aber auch vorbereitet durch die heiligen, frommen Männer des Alten Bundes, die nicht geſündigt haben in der Weiſe Adam's Röm. 5, 14 (ibid.): „Dieſe heiligen Männer waren die Vorbilder deſſen, der kommen ſollte, d. h. ſeine Menſchheit ſollte gebildet, zuſammengeſetzt werden aus den heiligen Theilen, den nicht verunreinigten Bruchſtücken (lambeaux) deſſen, was in den Patriarchen das Heiligſte war, um von allen dieſen in ihrer Vereinigung ein Ganzes zu machen, welches der Menſch Jeſus Chriſtus ſeyn ſollte.“ Das nennt Dutoit „göttlichen Adel, göttliche Affiliation, mittelſt einer verborgenen Transmiſſion geſchehen; es gehört in den Bereich der höchſten, göttlichſten Metemſomatoſe, d. h. Transport von Weſen zu Weſen (d'être à être) und von Leib zu Leib“ (ibid.). Das hängt wohl zuſammen mit dem, was Frau Guyon (Briefe Bd. V, 528) von der communication des esprits lehrt: les esprits purifiés s'écoulent les uns dans les autres. So wie Dutoit Jeſum in der ihm vorausgehenden heiligen Menſchheit wurzeln läßt, ſo lehrt er auch, daß das Kreuz

ein durch die ganze Natur verbreitetes ſey. Dieſem Satze iſt ein eigenes Kapitel in der Ph. d. I. 342 ff. gewidmet, wobei der Verfaſſer in Spielereien ſich verliert. Am ſonderbarſten nimmt ſich bei einem proteſtantiſchen Schriftſteller die alles Ernſtes vorgetragene Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria aus. Dutoit nimmt an, daß Gott in den Eltern der Maria, Joachim und Anna, die natürlichen Funktionen des Zeugens und Empfangens reinigte, ſo daß ſie rein, heilig und verdienſtlich wurden. Dieß leitet er davon ab, daß Gott die Sache ſchon lange vorbereitet hatte „par une consécution dès les saints patriarches," Jener abnormen Vorſtellung, welche Dutoit auch mit ſeiner Lehre von der Erbſünde in Zuſammenhang bringt, widmet er ein eigenes Kapitel in ſeiner Ph. d. III, 247. Noch führen wir an, daß Dutoit bisweilen der Sprache Gewalt anthut, um ſeine eigenthümlichen Ideen darin ausdrücken zu können; ſo ſind die Ausdrücke allumement, ennaturer, ennaturation gewiß nicht correkt, vielleicht aus myſtiſchen Schriften entlehnt.

So viel über dieſen merkwürdigen, ſeiner Zeit wohlbekannten, jedoch ſeitdem faſt verſchollenen Mann, der gewiß auf viele Seelen heilſam eingewirkt hat. Wir begreifen aber, daß die waadtländiſche Erweckung (réveil) die ſeit den erſten Jahren der Reſtauration eingetreten, ſich mit Dutoit's eigenthümlicher Richtung nicht eigentlich befreunden konnte. Sie ſuchte geſundere Nahrung und hat ſie auch gefunden. Herzog.

Dwight, Timothy, berühmter amerikaniſcher Prediger und Theologe, Vorſteher des Yale College, wurde in Northampton, Maſſachuſſets, am 14. Mai 1752 geboren. Seine Mutter war die Tochter des ausgezeichneten Theologen Jonathan Edwards (ſ. den Art.). Er machte ſeine Studien und Examina im Yale College, worauf er ſeit dem Jahre 1771 ſechs Jahre lang tutor deſſelben wurde. In früheren Jahren zeigte er ungewöhnliche Kraft des Geiſtes. Während des Unabhängigkeitskrieges war er eine Zeit lang Kaplan in der amerikaniſchen Armee. Im Jahre 1783 wurde er an einer Gemeinde ſeiner Denomination, d. h. unter den Congregationaliſten, als Pfarrer angeſtellt und verblieb in dieſer Stellung bis zum Jahre 1795, in welchem Jahre er als Vorſteher des Yale College ernannt wurde. Währendem er dieſe wichtige Stelle bekleidete, hielt er eine lange Reihe von Predigten, deren Inhalt ein vollſtändiges Syſtem der Theologie bildet und die nach ſeinem im Jahre 1817 erfolgten Tode gedruckt wurden. Sie wurden ſehr verbreitet und mehrmals herausgegeben in Großbritannien, ſowie in den Vereinigten Staaten. Er war der Vertreter eines gemäßigten Calvinismus. Abgeſehen von jenen Predigten, veröffentlichte er noch Gelegenheitsreden und Predigten, mehrere Bände Reiſebeſchreibungen in Neu-England und New-York; auch als Dichter hat er einen gewiſſen Namen. Sein Lied, das mit den Worten beginnt: „I love thy Kingdom, Lord" — hat in den Liederſammlungen der engliſch redenden Welt einen bleibenden Platz erhalten.

Dwight hat großen Einfluß gehabt als Lehrer der Jugend und als Prediger. Er war ein Mann von tiefer und aufrichtiger Frömmigkeit. Auf ſeine Zeitgenoſſen und auf das Land, worin er lebte, hat er einen dauernden Eindruck gemacht. — Vgl. Sprague's Annals of the American pulpit. — Sprague's life of Dwight. Prof. G. P. Fiſcher.

E.

Ebbo (richtiger Ebo), Zeitgenoſſe des Kaiſers Ludwig des Frommen, unter deſſen ſchwacher und unruhiger Regierung er als Erzbiſchof von Rheims ſowohl durch geiſtige Begabung als durch ſeine Stellung im Leben einen bedeutenden Einfluß auf die Angelegenheiten der Kirche und des Staats geltend machte, war der Sohn eines ſächſiſchen Leibeigenen und wurde auf einem Stiftsgute oder, nach anderer Angabe, auf einem der königlichen Landgüter am rechten Ufer des Rheins um das Jahr 786 geboren (vergl. Epist. Caroli Calvi ad Nicolaum Papam de causa Ebonis bei Sirmondi

Concil. Gall. Tom. III. p. 359). Von der Natur mit vorzüglichen Anlagen ausgestattet, hatte er das Glück, als Knabe dem Sohne Karl's des Großen, dem jungen Könige Ludwig, bekannt zu werden, der für seinen Unterhalt sorgte und ihn in einer Klosterschule in den Wissenschaften unterrichten und zum geistlichen Stande erziehen ließ (vgl. Ermoldus Nigellus lib. IV. v. 27 sq. bei Pertz Mon. Germ. Tom. II. p. 502: „Nam Hludowicus enim puerum nutrirat, eundem, Artibus ingenuis fecerat esse catum"). Da er einer ursprünglich unfreien Familie angehörte und in Folge einer alten Satzung keinem Leibeigenen die Weihe ertheilt werden durfte, so erhielt er durch seinen Wohlthäter die Freiheit und befestigte sich nach empfangener Weihe immer mehr in dessen Gunst, die er, nachdem Ludwig im J. 814 seinem Vater in der Regierung gefolgt war, am kaiserlichen Hofe umsichtig benutzte, um sich emporzuschwingen (Theganus vita Hludowici Imp. c. 44 u. 46. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 599. 602). Die Gelegenheit dazu fand sich bald, als im J. 816 nach dem Tode des Erzbischofs Wulfars von Rheims an dessen Stelle Gislemar erwählt, dann aber, da sich bei der Prüfung durch die Provinzialbischöfe zeigte, daß er kein einziges Wort aus dem Evangelium zu erklären verstand, ja kaum lesen konnte, wegen Unwissenheit zurückgewiesen wurde und nie zum Besitze des Erzbisthums gelangte. Diesen Umstand benutzend, trat Ebbo als Mitbewerber auf und ward auf des Kaisers Empfehlung nicht nur mit Freuden angenommen, sondern auch im J. 817 auf den erzbischöflichen Stuhl von Rheims erhoben (Epist. Caroli Calvi ad Nicolaum Papam l. 8; Flodoardus hist. Rhemens. l. II. c. 19). Nicht lange darauf eröffnete sich ihm ein neues Feld der Thätigkeit, auf welchem er sicher hoffen durfte, seinen Ehrgeiz zu befriedigen und an Ansehen und Einfluß bei Ludwig dem Frommen noch mehr zu gewinnen. Schon seit längerer Zeit hatte er den verderblichen Aberglauben der heidnischen Dänen, welche häufig als Gesandte zum Kaiser kamen, kennen gelernt und aufrichtig beklagt. Er faßte daher den Entschluß, diesem Volke das Evangelium zu verkündigen, und erhielt um so mehr die Zustimmung des Kaisers, als sich gerade damals Gesandte vom Könige Heriold (Harald Klak) aus Jütland bei demselben befanden, welche um Beistand gegen die Söhne Gottfried's, die ihn aus dem Lande zu vertreiben drohten, baten. Um aber die Sache genauer untersuchen zu lassen, schickte der Kaiser die Grafen Theotar und Hruodmund zu Gottfried's Söhnen. Indessen forderte auch die fränkische Geistlichkeit auf der Kirchenversammlung zu Attigny im J. 822 den Erzbischof Ebbo ausdrücklich dazu auf, an der Bekehrung der Dänen zu arbeiten (Einhardi Annal. ad a. 823 bei Pertz Mon. Germ. I. p. 211). Bevor dieser jedoch die mit vielen Gefahren verbundene Missionsreise in das noch unbekannte Land antrat, begab er sich im Auftrage des Kaisers mit dem gelehrten Mönche Halitgar, an dem er einen treuen Gefährten und Theilnehmer des schwierigen Unternehmens gefunden hatte, nach Rom, um persönlich die dazu nöthige Vollmacht des Pabstes auszuwirken und sich gegen etwaige Vorwürfe wegen Vernachlässigung seines eigentlichen Amtes zu sichern, da die längere Entfernung eines Bischofs von seinem Sitze den Kirchengesetzen zuwider war (vgl. Capitulare Francofurd. c. 53. bei Baluze I. p. 270). Leicht erlangte er von dem Pabst, was er wünschte. Denn Paschal I. erkannte sogleich, wie wichtig ein solches Unternehmen bei glücklichem Gelingen zur Vermehrung des päbstlichen Einflusses werden könne, und genehmigte nicht nur gern den Entschluß des Erzbischofs, sondern ertheilte ihm auch den väterlichen Segen und sprach in der noch vorhandenen Bulle unter Anempfehlung des frommen Vorhabens zugleich die Ausschließung aus der christlichen Gemeinschaft gegen Jeden aus, der es wagen würde, ihn und seinen Mitarbeiter Halitgar, der zum Diakonus geweiht ward, Hindernisse zu bereiten (Literae Paschalis Papae ad omnes Christianos Deo fideles bei Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch Bd. I. S. 9 f.; Einhardi Annal. und Annales Xant. ad a. 823; Rimbert. vit. Anscarii c. 13; Adam. Brem. lib. I. c. 14).

Kaum war Ebbo und sein Gefährte zum Kaiser zurückgekehrt, als sie von dem-

ſelben mit glänzenden Geſchenken für den Dänenkönig Heriold und mit dem Auftrage, dieſen nachdrücklich zur Annahme des chriſtlichen Glaubens zu ermahnen, entlaſſen wurden. Noch im Herbſte des Jahres 822 kamen ſie, ohne ſtörenden Aufenthalt zu erfahren, in Hadeby, dem heutigen Schleswig, bei Heriold an, der ſie zwar gaſtfreundlich aufnahm und ihnen erlaubte, in ſeinem Lande das Chriſtenthum zu predigen, aber nicht bewogen werden konnte, ſich ſelbſt durch die Taufe öffentlich für daſſelbe zu erklären. So blieb ihnen denn nichts weiter übrig, als die erhaltene Erlaubniß ſo gut als möglich zu benutzen; auch gelang es ihnen, durch ihre Predigten viele Dänen zur Taufe zu bewegen. Da jedoch die Söhne Gottfried's darüber immer mißtrauiſcher wurden und endlich drohten, Harald zu vertreiben, ſo kehrte Ebbo, vom Könige dazu aufgefordert, nebſt ſeinem Gehülfen Halitgar gegen den Herbſt 823 mit Gegengeſchenken Harald's zum Kaiſer zurück und erſtattete im Monat November auf dem Reichstage zu Compiegne ausführlichen Bericht ſowohl über den Erfolg ſeiner erſten Miſſionsreiſe als über die Streitigkeiten zwiſchen Harald und den Söhnen Gottfried's (vgl. Einhardi Annal. ad a. 823 bei Pertz Mon. Germ. I. p. 211; Annal. Fuldens. ad a. 822; Ermoldus Nigellus lib. IV. v. 287 sqq. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 460 sqq.; Langebek ad Nigellum Tom. II. p. 401).

Während Halitgar am kaiſerlichen Hofe zurückblieb*), übernahm Ebbo in Begleitung einer neuen, zur Schlichtung der politiſchen Verwickelungen angeordneten Geſandtſchaft ſeine zweite Reiſe nach Dänemark und drang diesmal, die früher geſammelten Erfahrungen benutzend, tiefer in's Land ein und ſtreute den Samen des Evangeliums auch in den entlegeneren Gegenden deſſelben aus. Nach dem übereinſtimmenden Zeugniſſe glaubwürdiger Zeitgenoſſen bekehrte er durch ſeinen Unterricht und ſein kluges Benehmen nicht nur eine große Anzahl heidniſcher Dänen zum Chriſtenthume, ſondern kaufte auch häufig chriſtliche Gefangene los, deren ſich die Dänen im Kriege und auf ihren kühnen Seeräuberzügen bemächtigt hatten. Die bedeutenden Ausgaben, welche er zu dieſem Zwecke verwandte, vermochte er indeſſen mit den Einkünften ſeines Erzſtiftes allein nicht zu beſtreiten, weshalb ihm der Kaiſer das Gut Wellanao, das jetzige Münſterdorff, ſchenkte, wo Ebbo ein durch die feſte Burg Eſſesfleth geſchütztes Kloſter, gewöhnlich Cella Wellana genannt, ſtiftete, das ihm oft in Bedrängniſſen zum Zufluchtsorte diente und durch die Ausbildung ſeiner Mönche zu Predigern lange Zeit ein wichtiger Stützpunkt für die nordiſchen Miſſionen war (Rimb. vit. Anscarii c. 13; cf. Langebek Scriptt. Rer. Dan. I. p. 453; Geuß, Beiträge zur Kirchengeſchichte und Alterthumskunde S. 37 ff.). Auch auf den König Harald blieb Ebbo's raſtloſer Eifer nicht ohne heilſamen Einfluß, da er ſich bei der zunehmenden Verbreitung des Chriſtenthums unter ſeinem Volke immer mehr davon überzeugen mußte, daß ſein eigenes Feſthalten an den vaterländiſchen Göttern den ſchlimmen Eindruck nicht austilgen konnte, den ſeine Beförderung der chriſtlichen Lehre bei den heidniſch gebliebenen Dänen hervorbrachte. Er entſchloß ſich daher, ſelber die Taufe anzunehmen und ſich ſomit den Franken ganz in die Arme zu werfen, um deſto gewiſſer von ihnen Schutz gegen die feindlichen Angriffe ſeiner Verwandten und Unterthanen zu erhalten. Demnach ſchiffte er ſich im Jahre 826 mit ſeiner Gemahlin, ſeinem älteſten Sohne Gottfried, dem nachgelaſſenen Sohne ſeines älteren Bruders Ring und einem Gefolge von 400 Menſchen ein und fuhr den Rhein hinauf nach Mainz. Hocherfreut war Ebbo zum Kaiſer nach Ingelheim vorausgeeilt, die Ankunft des Königs zu melden. Mit fürſtlicher Pracht am kaiſerlichen Hofe empfangen, wiederholte der Dänenkönig dem Kaiſer die Verſicherung ſeiner Treue und das Verlangen, mit den Seinigen insgeſammt ſich taufen zu laſſen,

*) Er ſchrieb, von Ebbo dazu aufgemuntert, im Jahre 824 ein Pönitentialbuch, das Canisius herausgegeben hat (Canisii Lectiones ant. T. II. P. II. p. 87; Langebek Script. Rer. Dan. I. p. 401); cf. Chron. Alberici ad a. 850. Im J. 828 wurde er vom Kaiſer an den Hof in Konſtantinopel geſchickt, von wo er im folgenden Jahre zurückkam und darauf 831 als Biſchof von Cambray und Artois ſtarb.

was auch alsbald im Juni des gedachten Jahres in der St. Albanskirche mit großer Feierlichkeit geschah (Ermoldus Nigellus lib. IV. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 466—516; Theganus, vit. Hludowici c. 33. bei Pertz II. p. 597; Annal. Xant. ad a. 826 bei Pertz II. p. 225; Rimb. vit. Anscarii c. 7; Adam. Bremens. I. c. 14). Nach der Bekehrung Harald's zum Christenthume ging die Mission in Dänemark auf den Wunsch Ludwig's des Frommen in die Hände Ansgar's und Autbert's über (s. d. Artt.) und Ebbo begab sich in sein Erzbisthum zurück. Zwar hat er auch hier die von ihm begonnene Ausbreitung des Christenthums unter den nordischen Völkern*) niemals aus den Augen verloren, er bewies vielmehr seine fortgesetzte Theilnahme an derselben dadurch, daß er das ihm anvertraute Missionsamt seinem Neffen Gauzbert als Vikar übertrug, die eifrigen Bemühungen Ansgar's durch seinen Rath unterstützte, dessen Ernennung zum Erzbischof von Hamburg betrieb und bei der Weihe desselben nebst den Erzbischöfen Hetti von Trier und Otgar von Mainz assistirte (s. Adam. Bremens. I. c. 17). Doch ließen ihm die politischen Angelegenheiten, in die ihn sein Ehrgeiz und seine Stellung verwickelten, keine Zeit übrig, noch einmal den Schauplatz seiner ruhmvollen Wirksamkeit zu besuchen und selbstthätig an dem Missionsgeschäfte Theil zu nehmen.

Schon im Jahre 823 hatte die durch ihre Schönheit ausgezeichnete zweite Gemahlin des Kaisers, die Welfin Judith, nach der Geburt ihres Sohnes Karl aus ihrem Wochenbette dem Erzbischof Ebbo einen Ring zugeschickt und sich und ihren Sohn seinem guten Willen empfohlen, indem sie ihn durch dieses Zeichen ihrer Gewogenheit geneigt zu machen hoffte, seine Gunst beim Kaiser zum Besten ihres Neugebornen zu verwenden und demselben wenigstens gleiche Rechte mit ihren jüngeren Stiefsöhnen Pipin und Ludwig zu verschaffen (Epist. Caroli Calvi bei Bouq. T. VI. p. 254). Durch die großen Verdienste, welche sich Ebbo als Apostel in Jütland erwarb, wurde seine Stellung beim Kaiser noch einflußreicher, und oft geschah es, daß dieser ihn in den wichtigsten Angelegenheiten des Reiches zu Rathe zog. Aber es lag in dem Karakter sowohl des Einen wie des Anderen, daß dies Verhältniß zwischen Beiden nicht von langer Dauer seyn konnte. Ungeachtet Ludwig der Fromme (s. d. Art. Bd. VIII. S. 512 ff.) sich durch mannichfache Kenntnisse und Fertigkeiten auszeichnete und einen wohlwollenden Sinn, großen Eifer für Gerechtigkeit, Ernst, Mäßigkeit und jede gute Sitte besaß, so fehlten ihm doch gerade die Eigenschaften, die allein die Ruhe und Ordnung seines großen, von seinem Vater erworbenen und gesetzlich eingerichteten Reiches zu erhalten vermochten: die Klarheit des Blicks, Stärke des Geistes und vor Allem Entschiedenheit des Willens. „Stolz im Gefühle seiner ererbten Macht" — sagt ein neuerer Geschichtschreiber, — „mißtrauisch gegen sich selbst, und deswegen argwöhnisch gegen Andere, dabei zur Trägheit und zum behaglichen Leben geneigt, war er im schnellen Wechsel jähzornig und auffahrend, verlegen, reuevoll und nachgiebig. Wohlwollend gegen Alle, Vielen geneigt, war er Keinem gewiß, und darum durfte er auf Niemand rechnen." Seine Frömmigkeit verleitete ihn bald zu übermäßiger Freigebigkeit und fast zu unterwürfiger Nachgiebigkeit gegen die Geistlichen, während sein Wohlwollen sich nur zu oft in schwache Gutmüthigkeit verwandelte und um so leichter mißbrauchen ließ, da es ihm an der nöthigen Menschenkenntniß fehlte. Dazu kam sein von den Ränken seiner Gemahlin Judith unterstütztes Bestreben, auch ihrem im Jahre 823 gebornen Sohne Karl einen Theil des Reiches zuzuwenden, obgleich er dasselbe schon 817 unter seine drei Söhne aus erster Ehe getheilt hatte (Thegan. vita Hlud. c. 21; Chron. Moiss. ad a. 817; Charta divisionis bei Baluz. I, 573—78). Dadurch mehrte sich von Tage zu Tage die Zahl der Unzufriedenen, unter denen die Bischöfe Agobard von Lyon und Elisachar von Trier, sowie die Aebte Wala von Corbie und Hilduin von St.

*) Freilich hatte schon vor ihm Willibrord 699 versucht, das Christenthum in Jütland einzuführen (Alcuini vita Willibrordi c. 9 sq.), doch hatte derselbe so geringen Erfolg, daß Ebbo mit Recht der Apostel der Jütländer genannt werden darf.

Denys in Verbindung mit den Grafen Matfried und Hugo am lauteſten ihre Stimme erhoben und wegen der Einheit der Kirche die Einheit des Reiches forderten. Da Ludwig früher ſelbſt, wenn auch nur auf Eingebung dieſer Männer, die Nothwendigkeit der Reichseinheit ausgeſprochen hatte und die geiſtige Ueberlegenheit derſelben fühlte, ſo ſuchte er zunächſt nicht nur durch Verleihung geiſtlicher und weltlicher Güter und Würden ſeinem jüngſten Sohne einen Anhang zu gewinnen, ſondern ernannte auch 829 den entſchloſſenen und gewandten Herzog Bernhard von Septimanien zum Schatzmeiſter, um mit deſſen Hülfe ſeinen Plan durchzuſetzen (Radbert. vita Walae II. c. 8. bei Pertz II. p. 548—555). Bald kam es, wie vorauszuſehen war, zwiſchen Bernhard und der Geiſtlichkeit zum offenen Streite, in Folge deſſen Wala, Eliſachar und Hilduin vom Hofe entfernt wurden, und bald folgten ihnen noch mehrere Andere, die ſich nicht für die kaiſerliche Partei entſcheiden wollten. Auch Ebbo ſcheint ſich in dieſer Zeit vom Kaiſer, ſeinem Wohlthäter, abgewandt und der Partei der Geiſtlichkeit angeſchloſſen zu haben: wenigſtens ſah er ſich gezwungen, gleich den Uebrigen, den Hof von jetzt an zu meiden (Flodoard. II. c. 20. bei Bouq. VI, 215).

Sobald die über ihre Entfernung vom Hofe noch mehr erbitterten Geiſtlichen den Mißmuth wahrnahmen, den die älteren Söhne Ludwig's über die beabſichtigte neue Theilung des Reiches empfanden, gründeten ſie darauf den Plan zu einer förmlichen Verſchwörung, welche den Sturz Bernhard's und die Abſetzung des Kaiſers herbeiführen ſollte. Zur Ausführung dieſes Vorhabens verbanden ſie ſich mit Lothar und ſuchten ſogar den Pabſt Gregor IV. für ihre Sache zu gewinnen. Dem entworfenen Plane gemäß wollten ſie Judith und ihren Sohn Karl von Ludwig trennen und in ein Kloſter ſperren; ihn ſelbſt hofften ſie leicht dahin zu bringen, daß er, des Lebens überdrüſſig, ebenfalls freiwillig in ein Kloſter ginge; darauf ſollte Lothar als Kaiſer die Herrſchaft des ganzen Reiches übernehmen. Allein weder Lothar noch der Pabſt hatten den Muth, ſich in einen Plan einzulaſſen, der zu offener Empörung führen mußte und das Reich der Gefahr eines Bürgerkrieges ausſetzte, welcher für ſie ſelbſt gefährlich werden konnte. Daher ſahen ſich die Verſchwornen genöthigt, ihre Zuflucht zu Argliſt und ſchändlicher Verläumdung zu nehmen. Während ſie durch heimliche Späher von Allem, was am Hofe vorging, Kunde erhielten, erſannen ſie bei einer Zuſammenkunft im Kloſter Corbie eine Lüge, der gemäß ſie übereinſtimmend erzählten, daß Judith, des ſchwachen Kaiſers überdrüſſig, den Herzog Bernhard zu ihrem Buhlen erkoren habe. Um, ohne Aufſehen zu machen, die Buhlerei treiben zu können, habe ſie ihn vorläufig in's Schatzmeiſteramt gebracht, welches ihm einen ungehinderten Verkehr mit ihr geſtatte (Hincmar. de ordine palatii c. 22. bei Duchesne II. p. 492). Ihre eigentliche Abſicht ſey aber, den Kaiſer und deſſen Söhne erſter Ehe auf die Seite zu ſchaffen und dem Ehebrecher die Herrſchaft zuzuwenden; ſollte dieß jedoch mißlingen, mit demſelben nach Spanien zu entfliehen. Der unglückliche und betrogene Kaiſer ſey von ihr durch Liebestränke und allerlei Zaubermittel ſo verblendet, daß er keine Ahnung von dieſem frevelhaften Plane habe (Radbert. vit. Walae II. c. 8 u. 10. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 552—555). Dieſe und ähnliche Gerüchte wurden unter dem Volke verbreitet, und ſelbſt Pipin, der Sohn des Kaiſers, ließ ſich durch ſie bethören. Auf einem Heerzuge gegen die Bretonen nahm er im Sommer 830 ſeinen Vater nebſt ſeiner Stiefmutter und ſeinem Bruder Karl zu Compiegne gefangen. Judith mußte den Schleier nehmen und ward in das Kloſter der heil. Radegunde nach Poitiers geführt (Anonym. vit. Hludov. c. 44 bei Pertz II. p. 632 sq.). Indeſſen gelang es Ludwig, ſich mit Hülfe des Mönchs Guntbald der ihm ſelbſt drohenden Gefahr dadurch zu entwinden, daß er ſcheinbar den Abſichten der Verſchwornen willig entgegenkam. Kaum fühlte er ſich aber frei, ſo ließ er auf dem Reichstage zu Nymwegen im Oktober 830 die Rädelsführer der Verſchwörung ergreifen. Der Biſchof Jeſſe wurde vor ein Gericht der Biſchöfe geſtellt, und Ebbo, dem als Erzbiſchof von Rheims das Bisthum Amiens untergeordnet war, mußte ſeine Abſetzung ausſprechen (Thegan. vit. Hlud. c. 37. bei Pertz II. p, 598). Die

Uebrigen wurden als Gefangene in Klöster verwiesen, nachdem ein Reichstag zu Aachen im Februar 831 über sie als Majestätsverbrecher das Todesurtheil ausgesprochen, Ludwig dasselbe aber in Gefangenschaft gemildert hatte. Jetzt kehrte auch der geflüchtete Herzog Bernhard an den Hof zurück, und reinigte sich, da Niemand sich zu dem von ihm als Gottesurtheil angebotenen Zweikampfe stellte, durch einen feierlichen Eid von der verläumderischen Anklage, vermochte jedoch seine frühere einflußreiche Stellung nicht wieder zu erlangen.

Ungeachtet der Kaiser in der Milde gegen die gefangen gehaltenen Geistlichen so weit ging, daß er ihnen bald darauf sogar die Freiheit und ihre Lehen zurückgab, blieben sie ihm dennoch feindlich gesinnt und schlossen sich sofort den neuen, gefährlichen Empörungen wieder an, welche ausbrachen, als die Willkür, mit welcher der Kaiser auf Antrieb seiner Gemahlin gegen sein früher gegebenes Versprechen die Besitzungen seines jüngsten Sohnes zum Nachtheile der älteren vermehrte, diese so sehr reizte, daß sie sich im J. 833 gegen den Vater vereinigten und selbst der Pabst Gregor IV. auf ihre Seite trat (Nithard. I, 4). Schon standen die Heere zum Angriffe gerüstet, in der Nähe von Colmar auf dem Rothen- oder später sogenannten Lügenfelde einander gegenüber. Scheinbar versuchte der Pabst zwar eine Versöhnung zwischen dem Vater und den Söhnen herbeizuführen; aber während der zum Frieden geneigte Kaiser sich in fruchtlose Verhandlungen einließ, wußten Wala und der Erzbischof Ebbo, der jetzt offen zur kirchlichen Partei übertrat, durch Geschenke, Drohungen und scheinheilige Vorspiegelungen nach und nach den größten Theil der geistlichen und weltlichen Anhänger Ludwig's auf ihre Seite zu ziehen und zwangen ihn dadurch, sich freiwillig mit seiner Gemahlin und seinem jüngsten Sohne in die Gewalt der Empörer zu überliefern. Diese ließen die Kaiserin nach Tortona und ihren Sohn nach dem Kloster Prüm bringen. Nachdem darauf die Brüder Pipin und Ludwig mit ihren Truppen in ihre Reiche zurückgekehrt waren, führte Lothar den Kaiser mit sich nach dem Medardiskloster zu Soissons und umgab ihn hier mit Wachen, die ihm nicht gestatteten, die Klostergebäude zu verlassen und außerhalb derselben mit irgend Jemand zu verkehren (Thegan. c. 42; Anonym. c. 48; Annal. Bertin. ad a. 833; bei Pertz I. p. 427). Da die Bischöfe wünschten, den schwachen, alles Haltes beraubten Kaiser vom Throne zu bringen, ohne geradezu die Absetzung auszusprechen, so benutzten sie ihr geistliches Ansehen, ihn zur öffentlichen Kirchenbuße zu bestimmen, weil eine solche nach den kirchlichen Satzungen zur Führung der Waffen unfähig machte (Capitular. lib. VI. c. 338. bei Baluz. I. p. 961). In dieser Absicht trat der Erzbischof Agobard von Lyon in der Versammlung zu Compiegne öffentlich als sein Ankläger auf. Sodann begaben sich etliche der eifrigsten Gegner zu ihm in's Kloster und suchten ihn durch harte Vorwürfe und die Erweckung aller schmerzlichen Erinnerungen, sowie durch die erlogene Nachricht, daß Judith gestorben und Karl in Prüm zum Mönch geschoren sey, zur Uebernahme der Buße zu bewegen (Translat. S. Sebast. bei Bouqu. VI. p. 324). In der That bestimmte er endlich einen Tag, an welchem er Buße thun wolle. An demselben erschien Lothar mit seinem Gefolge und den ihm ergebenen Geistlichen im Kloster. Nach heuchlerisch-freundlicher Begrüßung wiederholte der Erzbischof Ebbo von Rheims, zu dessen Diöcese Soissons gehörte, alle Vorwürfe der früheren Abgesandten und forderte ihn nochmals auf, ernstlich und ohne Heuchelei Buße zu thun. Als sich Ludwig dazu bereit erklärte, wurde er in die Hauptkirche des Klosters geführt. Hier kniete er auf einem vor dem Altare liegenden härenen Gewande nieder und las unter häufigen Thränen einen Zettel ab, auf welchem man in acht Abschnitten seine Sünden verzeichnet hatte. Den abgelesenen Zettel übergab Ludwig dem Erzbischof Ebbo, der ihn auf den Altar legte. Nun erhob sich der Kaiser, und während er sich selbst das Wehrgehenk abgürtete und mit dem Kriegsmantel auf dem Altar neben dem Zettel niederlegte, nahm Ebbo das Bußgewand vom Fußboden auf und zog es ihm an, indem er laut verkündete, wer auf solche Weise Buße gethan habe, dürfe nimmermehr die Waffen tragen, sondern müsse sich lediglich dem Dienste

Gottes mit Gebet weihen. Gleichwohl wollte es den Geiſtlichen nicht gelingen, den bußfertigen Gefangenen, der längſt ihre Pläne durchſchaut hatte, zum Eintritt in den Mönchsſtand zu bewegen, obſchon ſie es an wiederholten Aufforderungen dazu ihrerſeits nicht fehlen ließen (Acta exautorat. Ludov. Pii bei Bouq. VI, 243—46; Narratio cleric. Remens. ibid. p. 251; Thegan. c. 43 u. 44; Anonym. c. 49). Indeſſen würden ſie vielleicht dennoch am Ende ihr Ziel erreicht haben, wenn nicht zum Glück des geängſtigten Kaiſers die Einigkeit zwiſchen ſeinen Söhnen aufgehört hätte, ſobald es an's Theilen des Reichs ging. Unzufrieden über die Anmaßungen des herrſchſüchtigen Lothar, der ſich auf die Zuſtimmung der Kirchenpartei ſtützte, erzwangen Ludwig und Pipin die Freilaſſung des Vaters, und dieſer brachte nun ſchnell ein Heer zuſammen, da ſich bald auch die Stimme des Volkes zu regen begann, welches ſich zwar durch die ſcheinheiligen Reden der Biſchöfe hatte täuſchen laſſen, jetzt aber, nachdem es die Umtriebe derſelben durchſchaute, um ſo größeres Mitleid mit dem Gemißhandelten empfand. So wurde Lothar in kurzer Zeit zur Unterwerfung genöthigt und auf Italien beſchränkt. Die meiſten Freunde und Anhänger deſſelben, unter ihnen Wala, der von Lothar die Abtei Bobbio erhielt (Radbert. vit. Walae II. c. 20. bei Pertz), hatten ſich bereits nach Italien geflüchtet. Von den übrigen theils abſichtlich, theils durch Zufall zurückgebliebenen Geiſtlichen kam der eigentliche Rädelsführer, Agobard, am beſten weg; denn obgleich auch er anfangs abgeſetzt wurde, erhielt er doch ſchon zwei Jahre ſpäter ſein Bisthum zurück. Nicht ſo glücklich erging es dem Erzbiſchof Ebbo, der von Lothar als Lohn für ſeine Theilnahme an der Mißhandlung im Medardusklоſter die reiche Abtei St. Vedaſt bei Arras erhalten, aber eben deshalb den Zorn des Kaiſers gegen ſich aufgereizt hatte, weil es ſchien, als habe er ſich durch dieſes Geſchenk beſtechen laſſen. Durch die Gicht an der Flucht nach Italien verhindert, wurde er gefangen genommen und nach Fulda in Gewahrſam gebracht (Narrat. cleric. Remens. bei Bouq. VI. p. 214 u. 251).

Schon am 1. März 834 hatten einige Biſchöfe, welche bei der Abſetzung des Kaiſers thätig geweſen waren, demſelben im Vertrauen auf ſeine Milde und Gutmüthigkeit in der Kirche zu St. Denys die Waffen und Königsgewänder wieder angelegt. Dadurch ermuthigt, verſammelten ſich im folgenden Jahre die angeſehenſten Geiſtlichen, unter ihnen auch der aus Fulda herbeigeeilte Ebbo, in der Stephanskirche zu Metz, erklärten das Verfahren gegen den Kaiſer nicht nur ſchriftlich, ſondern auch mündlich für eine Ungerechtigkeit und ſetzten ihm unter dem freudigen Zurufe des Volkes mit großer Feierlichkeit die Krone wieder auf. So nachſichtig ſich indeſſen Ludwig auch im Allgemeinen bewies, ſo ſollten doch wenigſtens Einige der Schuldigen für die Uebrigen büßen. Dabei war es vorzüglich auf Ebbo abgeſehen, der ſeit dem Jahre 829 an dem ehrgeizigen Abte Fulko von Jümieges und Fontanelle einen bitteren Feind in der unmittelbaren Umgebung Ludwig's hatte. Da dieſer das Erzbisthum Rheims zu erlangen ſtrebte, ſo betrieb er es eifrig, daß der Kaiſer im Februar 835 auf dem Reichstage zu Diedenhofen als Ankläger gegen Ebbo auftrat und ihn beſchuldigte, er habe ihn gegen alles Recht und Geſetz falſch angeklagt, ſeines kaiſerlichen Anzuges beraubt, des Thrones entſetzen wollen, zur öffentlichen Buße verurtheilt und von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen. Ueberdieß ſey er als Erzbiſchof noch anderer Vergehen beſchuldigt, von denen er ſich noch nicht nach den kanoniſchen Vorſchriften gereinigt habe. Durch dieſe Anklage geriethen die verſammelten Biſchöfe in große Verlegenheit, da ſie ſich geſtehen mußten, daß auf Ebbo im Grunde nicht mehr Schuld ruhe, als auf den Meiſten unter ihnen, inſofern er nur im Namen und Auftrage der Uebrigen gehandelt hatte (Thegan. c. 56). Sie baten daher, es möge ihnen geſtattet ſeyn, daß die Sache lediglich unter ihnen ohne weltliche Zeugen verhandelt würde. Obgleich der Kaiſer das genehmigte, gab er doch zu verſtehen, daß er auf die Abſetzung Ebbo's dringen werde, und erinnerte daran, daß er denſelben ſchon früher ſeines Betragens wegen aus ſeinem Rathe ausgeſtoßen habe (Epist. Caroli Calvi bei Bouq. VII, 254; Flodoard. II. c. 20. bei

Bouq. VI, 214 sq.). Auch half es Ebbo wenig, daß er selbst der Kaiserin den nach der Geburt Karl's von ihr empfangenen Ring zuschickte und sie bat, ihrer früheren Huld eingedenk zu seyn; Judith konnte nur bewirken, daß Ludwig die Absetzung so schonend wie möglich geschehen ließ (Epist. Caroli Calvi l. c.). So wurde denn Ebbo mit einem öffentlichen Verhöre verschont, nachdem er am 9. März 835 drei von ihm selbst gewählten geistlichen Richtern, dem Erzbischof Ajulf und den Bischöfen Badarald und Modoin, insgeheim die Beichte abgelegt und sich schuldig bekannt hatte. Nun erklärten die Richter in der Versammlung, er habe Vergehen gestanden, welche ihn unwürdig machten, sein geistliches Amt länger zu bekleiden; worauf die Bischöfe ihm der Reihe nach sagten: „Deinem Geständnisse gemäß laß ab von deinem Amte!" (Secundum tuam confessionem cessa a ministerio).

Ungeachtet die Aufzeichnung dieses ganzen Hergangs mit den Unterschriften aller anwesenden Bischöfe und Aebte dem zum Nachfolger des Abgesetzten bestimmten Fulko zu seiner künftigen Rechtfertigung gegen etwaige Einsprache übergeben wurde, gelangte derselbe dennoch niemals zur erzbischöflichen Würde, da der Pabst Gregor IV. Bedenken trug, die bei ihm nachgesuchte Bestätigung der Absetzung Ebbo's, welcher durch die Ernennung zum Missionar der Dänen von Paschalis ausgezeichnet und dem päbstlichen Stuhle dadurch näher gestellt war, zu ertheilen (Narratio cleric. Remens. bei Bouq. VI, 251; Adversus Godescalc. Hincmari opp. I. p. 324; Epist. Caroli Calv. bei Bouq. VI, 254). Nichtsdestoweniger wurde Ebbo auf Befehl des Kaisers in das Kloster Fulda zurückgebracht, wo er bis zu dessen Tode 840 in stiller Verborgenheit lebte. Sobald er aber die Nachricht vom Tode Ludwig's erhalten hatte, erwachte in ihm auf's Neue die Hoffnung, durch Lothar, der, um sich zum alleinigen Herrn der Monarchie zu machen, mit einem Heere aus Italien herangezogen war, zum Besitze seines Erzbisthums wieder zu gelangen. Er verließ daher heimlich das Kloster, traf mit Lothar bei Worms zusammen, erinnerte ihn daran, daß er sich vorzüglich seinetwegen die Absetzung und Gefangenschaft zugezogen habe, und bat ihn inständig, sein kaiserliches Ansehen geltend zu machen, um ihn auf seinen Sitz zu Rheims zu restituiren. Theils Dankbarkeit, theils die Ueberzeugung, daß ihm Ebbo mit seinen reichen Kenntnissen und Erfahrungen in der Folge als Erzbischof von großem Nutzen seyn könne, zumal da viele der angesehensten Geistlichen unter seinen früheren Anhängern um diese Zeit gestorben waren (Chron. S. Benigni bei Bouq. VI, 242; Adonis Chron. bei Pertz Mon. II, 322), bewogen Lothar, die Wiedereinsetzung desselben zu Ende des August 840 auf einer Versammlung zu Ingelheim durch einige ihm ergebene Bischöfe aussprechen und am 6. Dezember in seiner Gegenwart feierlich zu Rheims vollziehen zu lassen. Ebbo verrichtete seitdem die bischöflichen Geschäfte wieder und weihte namentlich mehrere Geistliche der Diöcese, wurde jedoch schon im Mai 841 durch Karl aus Rheims vertrieben und verlor, weil Lothar sich seiner beim Friedensschlusse der Brüder nicht ernstlich annahm, sein Erzbisthum für immer. Zwar erhielt er vom Kaiser zu einigem Ersatze die Abteien Stablo und Bobbio (Epist. concilii Tricass. bei Bouq. VII, 591). Allein alle Versuche, die er von hier aus in Rom machte, die erzbischöfliche Würde durch den Pabst zurückzuerhalten, waren vergebens; nur die Laiencommunion wurde ihm von demselben gestattet, worauf ihm von einer Synode zu Paris jede Verbindung mit der Diöcese Rheims untersagt und 845 Hinkmar zum Metropoliten gewählt wurde (Flodoard. Histor. Romens. eccles. III. c. 1 sqq.). Im Jahre 847 verlor er auch die ihm verliehenen Abteien, als er bei Lothar in Ungnade fiel, weil er sich weigerte, eine ihm aufgetragene Gesandtschaft nach Konstantinopel auszurichten. So selbst von demjenigen aufgegeben, für dessen Interesse er seine glänzende Stellung geopfert hatte, mußte er sich glücklich schätzen, durch die Gnade des deutschen Königs Ludwig mit Genehmigung des Pabstes als Verweser des Bisthums Hildesheim sein Leben beschließen zu können (Flodoard. Hist. Remens. II. c. 20. bei Bouq. VII, 212; vergl. auch Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1. S. 64 der 4. Aufl. von 1846). Er starb,

von Mißmuth, Gram und häufiger Krankheit geſchwächt, am 20. März 851 (Chronica episc. Hildesheim. bei Pertz Mon. T. IX, 850; cf. Jac. Reutelius Hillesheimia episcopis suis repraesentata bei Paullini, Syntagma rer. et antiq. German. Francf. 1698 in 4°. p. 73 sqq.). — Die Schriften, welche er hinterlaſſen hat, beſchränken ſich auf das Indiculum Ebonis de ministris Remens. ecclesiae, welches eine kurze Lebens-, Haus- und Dienſtanweiſung für die Kleriker enthält, und auf die bei Lindenbrog in Scriptt. Rer. German. septentr. (ed. Fabricius. Hamb. 1706 in Fol.) p. 182 sqq. abgedruckte Apologia Archiepiscopi Remens. cum ejusdem ad gentes septentrionales legatione. Sie ſind von geringem Umfange und verdienen ihres unbedeutenden Gehaltes wegen kaum erwähnt zu werden.

Wichtiger für die Kirchengeſchichte ſind dagegen die durch ihn veranlaßten Rechtsſtreitigkeiten, welche noch lange nach ſeinem Tode bis zum Erſcheinen der pſeudoiſidoriſchen Dekretalen fortdauerten. Sie wurden durch die Weihe herbeigeführt, welche er nach ſeiner Wiedereinſetzung in die erzbiſchöfliche Würde im Jahre 841 einigen Geiſtlichen ertheilt hatte, die jedoch von ſeinem Nachfolger Hinkmar als nicht kanoniſch ſofort für ungültig erklärt war. Als ſodann die Entſcheidung darüber auf einer im April 853 vom Könige Karl im Kloſter des heil. Medardus bei Soiſſons verſammelten Synode den Biſchöfen aus fünf Provinzen vorgelegt wurde und zu Gunſten Hinkmar's ausfiel, ſchritt dieſer augenblicklich zur Abſetzung ſämmtlicher Presbyter, Diakonen und Subdiakonen, die von Ebbo während des Jahres 841 ordinirt waren (Annal. Bertin. ad a. 853 bei Pertz Mon. I. p. 447). Indeſſen beruhigten ſich die ihrer Aemter entſetzten Geiſtlichen keineswegs, ſondern verlangten wiederholt die Aufhebung des Suspenſionsurtheils, in die Hinkmar um ſo weniger einwilligen wollte, als durch dieſelbe die Rechtsgültigkeit ſeiner eigenen Erhebung auf den erzbiſchöflichen Stuhl zu Rheims zweifelhaft gemacht werden konnte. Erſt nach vielen mündlichen und ſchriftlichen Verhandlungen wurde der Streit im Jahre 866 auf einer vom Pabſte Nikolaus I. nach Soiſſons zuſammenberufenen Synode, an welcher Karl der Kahle perſönlich Theil nahm, beigelegt. Da der König dem Wulfad, Einem der Abgeſetzten, wegen geleiſteter Dienſte beſonders wohlwollte und ihm das eben erledigte Erzbisthum Bourges zu verleihen wünſchte, ſo beſchloß die Synode, um einerſeits dem Könige gefällig zu ſeyn, andererſeits aber Zwieſpalt und Aergerniß zu vermeiden, das zwar regelrechte und durch die Unterſchriften des Pabſtes Benedikt und Nikolaus beſtätigte Suſpenſionsurtheil wieder aufzuheben und jene Geiſtliche „gemäß der Nachſicht des nicäniſchen Concils wider die, welche der verurtheilte Meletius ordinirt hatte, ſowie nach der Tradition des afrikaniſchen Concils bezüglich der Donatiſten“ in ihre Würde wieder einſetzen zu laſſen, vorausgeſetzt, daß es dem Pabſt Nikolaus gefiele, den von ihm beſtätigten Urtheilsſpruch zu ändern. Darauf verſammelte der Erzbiſchof Egino noch eine andere Synode im Dezember des Jahres 866, welche den angegebenen Beſchluß aus dem Grunde genehmigte, weil es ſich hierbei hauptſächlich um die Frage handelte, ob Wulfad Biſchof werden könne, und dieß dem größeren Theile der Biſchöfe erträglicher ſchien, als eine Spaltung, die durch die Verweigerung veranlaßt würde. Nun ſchickte Egino einen brieflichen Bericht darüber an den Pabſt Nikolaus. Im Mai des nächſten Jahres 867 erfolgte die Antwort des Pabſtes, in welcher nicht nur die Wiedereinſetzung Wulfad's und ſeiner Genoſſen ausgeſprochen, ſondern auch Hinkmarn, dem heftigen Gegner jener Geiſtlichen, Vieles zur Laſt gelegt wurde, von dem er freilich behauptete, daß es nicht wahr ſey. Nun traten die Provinzen Rheims, Rouen, Tour, Sens, Bourdeaux und Bourges am 25. Oktober 867 zu einer neuen Synode zuſammen, auf welcher die größere Zahl der Biſchöfe ſich mächtig gegen Hinkmar erhob und Wulfad für rechtmäßig geweiht erklärte. Zugleich wurde ein ausführlicher Bericht über den Verlauf der ganzen Sache in Betreff Ebbo's an den Pabſt abgeſchickt (Annal. Bertin. ad a. 867 bei Pertz I. p. 471 sqq.; cf. Harduin. Collect. concil. T. V. p. 299 sqq. u. 679 sq.). Während Hinkmar durch ſeine Heftigkeit ſowohl bei dem Könige Karl, der ihn ſehr begün-

stigt hatte, als auch bei dem billig denkenden Pabste Nikolaus I. in großes Gedränge kam, führte die Uneinigkeit mit diesen beiden mittelbar andere Streitigkeiten zwischen ihm und dem Bischofe Rothad von Soissons herbei, welche die Fragen über die Appellation an den päbstlichen Stuhl und über die Rechtskräftigkeit der Beschlüsse von Provinzialsynoden ohne päbstliche Confirmation in Anregung brachten und dadurch in nähere Verbindung mit den um diese Zeit verbreiteten pseudoisidorischen Dekretalen standen.

Literatur. Außer den im Texte bereits angeführten Quellen sind zu vergleichen: Agobardi liber apolog. pro filiis Ludovici adversus patrem. Opp. II, 61 sqq. — Histoire littéraire de la France. Tom. V. — Les actes de la province ecclesiast. de Rheims publiés par Gousset. 1842 in 8°. — Gallia christiana. Tom. IX. — Münter, Kirchengesch. Dänemarks. Th. I. — Klippel, Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgarius. — Harduin, Collect. Concil. Tom. IV. u. V. — Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. S. 560 ff. — Ersch und Gruber, allgem. Encyklopädie. Sekt. I. Th. 29. Abth. 2. S. 30 ff. G. H. Klippel.

Eglinus, auch Iconius, ursprünglich Götz (Raphael), war am 28. Dez. 1559 zu Rüsslikon im schweizerischen Kanton Zürich geboren. Sein (im Jahre 1574 an der Pest verstorbener) Vater war der Züricher Prediger Tobias Eglin; seine Mutter, Elisabeth Göldlin von Tiefenau, war von altadeliger Abkunft. Seine erste Ausbildung erhielt Eglin auf der Schule zu Chur, der Hauptstadt des Graubündtner Landes, hernach in Chiavenna, wo sich derselbe unter der Leitung des Predigers Scipio Lentulus nicht bloß für die Universitätsstudien vorbereitete, sondern sich auch mit der italienischen Sprache vertraut machte. Nach seines Vaters Tode besuchte er als Stipendiat die Universität zu Zürich, von wo er im J. 1580 nach Genf ging und vorzugsweise die Vorlesungen Theodor Beza's besuchte. Zwei Jahre später siedelte Eglin nach Basel über, um hier Joh. Jak. Grynäus zu hören, und dachte bereits daran, zur Fortsetzung seiner Studien sich nach Neustadt an der Hardt, wo die beiden großen Theologen Zacharias Ursinus und Hieronymus Zanchius wirkten, zu begeben, als er einen Ruf auf eine Lehrerstelle zu Sonders im Veltlin erhielt. Hier blieb Eglin bis 1586, in welchem Jahre ihn das gewaltthätige Vorgehen der katholischen Hierarchie gegen den Protestantismus zur Auswanderung nöthigte. Indessen erging an ihn, indem er eben in den stillen Kreis der Seinigen zurückgekehrt war, sehr bald ein Ruf nach Winterscheid, wo er an der daselbst zu begründenden Schule als Lehrer und zugleich in der Vorstadt als Diakonus wirken sollte. Eglin folgte dem Rufe, sah sich aber schon im J. 1588 auf die Stelle eines Pädagogen an dem Collegium der Alumnen zu Zürich und vier Jahre später (im J. 1592) auf die eines Professors des Neuen Testaments und Diakonus am großen Münster daselbst befördert, aus welchem letzteren Amte er im J. 1596 in das eines Archidiakonus überging. Es wird von ihm berichtet, daß er der Erste war, der an der Universität zu Zürich die öffentlichen Disputationen und im großen Münster den Chorgesang einführte. Leider begann sich aber damals das ganze innere Leben Eglin's an Interessen hinzugeben, welche nicht nur seiner theologisch-wissenschaftlichen Wirksamkeit den erheblichsten Eintrag that, sondern auch auf sein äußeres Leben längere Zeit hindurch den schlimmsten Einfluß ausübten. Eglin vertiefte sich nämlich mehr und mehr in Theosophie und Alchymie — womit es zusammenhing, daß unter den neutestamentlichen Schriften ihn vorzugsweise die Apokalypse beschäftigte, — und hatte nicht nur sehr bald sein eigenes Vermögen, sondern auch das Geld anderer Leute im Schmelzofen verzehrt, so daß er Schulden halber im J. 1601 von Zürich fliehen und sechs Monate lang im größten Elend umherirren mußte. Indessen bewirkten es seine Freunde, daß er ohne Gefahr nach Zürich zurückkehren durfte, wo man ihm endlich sogar einen ehrenvollen Abschied ertheilte, mit dem er sich nach Kassel zu dem Landgrafen Moritz begab. Dieser, selbst ein Freund der Alchymie, ernannte ihn sofort zum Lehrer an der Hofschule seiner Residenz, sowie späterhin (13. Juni 1606) zum vierten Professor der Theologie zu Marburg. In dieser neuen Stellung bezog Eglin einen Jahresgehalt

von 160 Gulden, woneben ihm jedoch der Landgraf für seine alchymistischen Experimente ansehnliche Zuschüsse zukommen ließ. Im folgenden Jahre (1607) ward Eglin am 19. März (zugleich mit dem Stipendiaten-Ephorus Kaspar Sturm) auf Beschluß der theologischen Fakultät von dem Prof. Dr. Gregor Schönfeld zum Doktor der Theologie promovirt. Späterhin (1614) übertrug ihm Landgraf Moritz noch die Stelle eines Schloßpredigers zu Marburg, welche er neben seiner Professur verwaltete, bis er am 20. August 1622 an der Dysenterie starb.

Leider hatte Eglin's Passion für die Alchymie in der Liebhaberei, welche der Landgraf an derselben hatte, nur allzu viel Nahrung gefunden. Mit dem letzteren stand Eglin über seine alchymistischen Experimente in fortwährender Correspondenz. Auch widmete er demselben im J. 1612 ein darauf bezügliches, handschriftlich noch vorhandenes Werk und verkaufte ihm im J. 1614 sein chemisches Laboratorium. Sein in des Vaters Geheimnisse eingeweihter Sohn Hans Ulrich wurde von dem Landgrafen als Gehülfe und Schreiber im chemischen Laboratorium zu Kassel angestellt.

Die in dem alchymistischen Treiben Eglin's sich aussprechende Neigung führte denselben auch der Rosenkranz Brüderschaft zu, welche im Jahre 1615 ihre erste Proklamation an alle Gelehrte und Häupter Europa's in der Buchdruckerei W. Wessel's zu Kassel herausgab. Im J. 1618 veröffentlichte daher Eglin auch eine Apologie der Rosenkreuzer (Assertio fraternitatis R. C.).

Trotz dieser Thorheiten und Tändeleien, denen Eglin ergeben war, übte derselbe in theologischer Beziehung nichtsdestoweniger einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus. Eglin kam nach Hessen, als Landgraf Moritz gerade mit der Einführung der (reformirten) Verbesserungspunkte in der Kirche seines Landes beschäftigt war, und fand daher für seine streng reformirten dogmatischen Anschauungen in Hessen den empfänglichsten Boden. Er war (seit dem im Jahre 1564 verstorbenen Andreas Hyperius) der Erste, der in Hessen Calvin's Lehre von der Prädestination sowie die föderalistische Auffassung der Theologie vertrat.

Unter den theologischen Schriften Eglin's — fast durchweg nur kleinere Schriften unter der Bezeichnung Disputatio, Assertio, Delineatio, Theses ꝛc. — sind daher die weitaus bedeutendsten die auf die Prädestinationslehre bezüglichen, sowie die beiden trefflichen Abhandlungen: Dioxodus theolog. de magno illo insitionis nostrae in Christum mysterio — und Disput. theol. de foedere gratiae ex Rom. 8, 31. Der entschieden reformirte Geist, den die niederhessischen Theologen seit dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts (jetzt weit mehr an Calvin, Beza ꝛc. als an Melanchthon sich haltend) beurkundeten, ist daher zunächst vorzugsweise durch Eglin gepflegt und gekräftigt worden, und zwar nicht bloß durch seine schriftstellerische, sondern auch durch seine unmittelbare Lehrthätigkeit und durch den Einfluß, den er auf seine Zuhörer ausübte. Einer seiner Schüler war z. B. der aus Kassel gebürtige Philipp Cäsar, der von 1610 bis 1616 als Hofprediger des Herzogs Johann Adolph zu Gottorp das reformirte Bekenntniß in Holstein heimisch machen half.

Die wunderlichste seiner Schriften (welche theils dogmatisch-theologischen, theils philosophischen, theils apokalyptischen und alchymistischen Inhalts sind) ist unstreitig seine „Meerwunderische Prophezeihung über die 1598 in Norwegen gefangene und mit Characteribus gezeichnete Heringe, aus Daniel und der Offenbarung Johannis Zeitrechnung (Frankf. u. Hanau 1611. 4°). Eglin hat hier aus den Karakteren, die sich angeblich auf den beiden Seiten eines Herings vorfanden, die Jahre 1600 und 1636 herausgebracht und glaubt dadurch die wunderlichsten Geheimnisse zur Offenbarung gebracht zu haben.

Ein Verzeichniß der Schriften Eglin's theilt Strieder in seiner „Grundlage zu einer hess. Gelehrten- ꝛc. Geschichte Bd. III. S. 301 bis 318 mit. — Ueber Eglin's Leben vgl. außerdem Tilemann's Vitae professorum theol. p. 190 und Freheri Theatrum vir. erudit. p. 414.

Heppe.

Ehe. Da die kirchenrechtliche Seite dieſes Gegenſtandes in Bd. III. S. 666 ff. dieſer R.-Enc. bereits ihre vollſtändige Erörterung erhalten hat, ſo iſt uns hier nur noch übrig, denſelben nach ſeiner ethiſchen Beziehung zu beleuchten. Denn die Ehe iſt ein ſittliches Verhältniß; ob ich, als ſittlicher Menſch, als Chriſt, eine Ehe eingehen ſoll oder nicht ſoll, und wiederum, in welcher Weiſe ſich dieſes Verhältniß geſtalten muß, um wirklich ein ſittliches zu ſeyn, das ſind Fragen, die durchaus unter den Pflichtbegriff fallen, die aber aus der ethiſchen Auffaſſung des Weſens der Ehe ihre Beantwortung erhalten müſſen. Von dieſer ethiſchen Betrachtung könnten wir noch die paſtorale unterſcheiden, inſofern das chriſtliche Gemeindeleben gar ſehr dabei intereſſirt iſt, ob die Ehen richtig geſchloſſen und geführt werden und darum die Schließung und Führung derſelben nicht dem Privatgewiſſen überlaſſen, ſondern der paſtoralen Aufſicht und Leitung unterſtellt wird. Allein da die Kirche durch Seelſorge und Disciplin doch nur dafür zu ſorgen hat, daß in der Gemeinde die Ehen ihrer chriſtlichen Bedeutung gemäß eingegangen und heilig gehalten werden, und da die paſtoralen Mittel hiezu keine anderen ſind, als die allgemeinen, nämlich das Wort als Zuſpruch, als Warnung, als Strafwort, wie als Lehre und Tröſtung, neben welchen die Handhabung des Geſetzes als direkte und zwingende Einwirkung hergeht, ſo brauchen wir dieſe Seite nicht als eine beſondere in's Auge zu faſſen; was der Paſtor den chriſtlichen Eheleuten zu ſagen hat, iſt ganz daſſelbe, was ihnen ihr eigenes Gewiſſen, ihre ſittliche Erkenntniß ſelber ſagen muß. (Uebrigens verweiſen wir in der bezeichneten Hinſicht auf die Schriften von Liebetrut „Die Ehe nach ihrer Idee und nach ihrer geſchichtlichen Entwicklung“ ꝛc., Berlin 1834 und „Ueber geordnete Entwicklung der Ehe, beſonders über die kirchliche Leitung ihres Anfanges“, Berlin 1856; auch hat der Unterzeichnete in ſeiner Paſtoraltheologie, 2. Aufl. 1863, S. 255—280 die paſtorale Aufgabe in Betreff der Ehen in der Gemeinde erörtert.)

Vorausgeſchickt mag die Bemerkung werden, daß ſelbſt unſer deutſches Wort „Ehe“ an die Unterſcheidung einer höheren, ſittlichen, kirchlichen Bedeutung dieſes Verhältniſſes von der natürlichen, profanen Seite deſſelben erinnert. Nach Grimm (ſ. das Wörterbuch unter dem Wort „Ehe“) bezeichnet Heirath das Weltliche an der ehelichen Gemeinſchaft, Ehe dagegen das Geiſtliche; Ehe iſt von Haus aus ein Wort von weit umfaſſenderen Sinne, es heißt lex, testamentum (daher z. B. bei den Predigern des dreizehnten Jahrhunderts die alte Ehe eine häufige Bezeichnung des Alten Bundes iſt); die Kirche aber begünſtigte dieſe Benennung der Heirath, um eben damit die von ihr geltend gemachte höhere Bedeutung der Sache durch dieſen Namen zu fixiren.

Die Ehe beruht zuvörderſt auf einem Naturverhältniß; ſie iſt die Vollziehung einer Naturbeſtimmung. Wenn irgend ein Theil des leiblichen Organismus des Menſchen ſeinen Zweck unzweifelhaft in ſich trägt, ſo iſt es die geſchlechtliche Seite deſſelben, welchem der mächtige Trieb entſpricht, deſſen Befriedigung zugleich das ſchöpferiſch geordnete Mittel iſt, die Gattung durch Zeugung zu erhalten. Wenn eine Art gnoſtiſcher und theoſophiſcher Theorien dieſe Organiſation des Menſchen erſt als eine Folge des Sündenfalles anſieht, den Urmenſchen ſomit zu einem geſchlechtsloſen Geſchöpfe macht, ſo iſt das eine pure Fiktion, eine völlig undenkbare Vorſtellung, die weder pſychologiſch zuläſſig iſt, noch irgend einen Halt in den Urkunden der Offenbarung findet. Iſt aber der Menſch ſchon von Anfang als geſchlechtlich beſtimmtes Weſen, als Mann geſchaffen, ſo fallen damit auch die weiteren, noch heute da und dort (z. B. in Culmann's Ethik Bd. I. S. 42) laut werdenden Hypotheſen zu Boden, wornach ſchon die Schöpfung des Weibes nur ein dem urſprünglichen Schöpfungsplane zuwiderlaufendes Nachgeben Gottes gegen eine ſchon eingetretene verkehrte Richtung in dem Urmenſchen geweſen ſeyn ſoll, der damit, daß ihm Gott als Gegenſtand ſeiner Liebe nicht mehr genügte, ſchon gefallen ſey.

Wenn aber inſoweit die eheliche Gemeinſchaft nur erſt als eine animaliſche Naturbeſtimmung zu begründen wäre, ſo wird dies Animaliſche bereits dadurch vergeiſtigt und

verſittlicht, daß (wovon allerdings ſchon in höheren Regionen der Thierwelt ein Analogon vorliegt, aber beſchränkt durch die Gränzen des Thierlebens) die menſchliche Geſchlechts-Gemeinſchaft eine Gemeinſchaft des ganzen Lebens wird, das Individuum alſo ſeine geſchlechtliche Befriedigung und damit die Erfüllung ſeines eigenen Lebenszweckes, die Ergänzung der perſönlichen Beſonderheit, nicht im momentanen Ausüben der Geſchlechtsfunktion mit irgend einem zufällig vorgefundenen Individuum ſucht und findet, ſondern in einer dauernden, das ganze perſönliche Leben zweier Individuen zur Einheit verſchmelzenden, eben darum aber auch auf dieſe beiden ſich beſchränkenden Gemeinſchaft. Da iſt's nicht mehr Brunſt, ſondern Liebe, was Beide zuſammenführt und zuſammenhält, was im Geſchlechtsverkehr wohl ſeinen beſtimmteſten Ausdruck gewinnt, als völlige perſönliche Hingebung und Hinnahme, aber ſo, daß ſich daran der Wille knüpft, in Allem und mit Allem für einander zu leben. Da iſt's alſo nicht die bloße Geſchlechtseigenſchaft, die das Eine an's Andere feſſelt, überhaupt nicht bloß eine einzelne Qualität, ſondern es iſt die ganze Perſon, die nach allen ihren Seiten, nach den höchſten geiſtigen Attributen und Fähigkeiten ſo gut wie nach äußeren Momenten (z. B. Schönheit) für den Gatten einen unendlichen Werth hat, ſo daß eben in dieſem Füreinanderſeyn jedes ſein höchſtes Lebensglück erkennt. Sobald ſich die geſchlechtliche Gemeinſchaft in dieſer Weiſe conſtituirt, tritt die Ehe mit ihrer ganzen Fülle von Segen in die Geſchichte der Menſchheit ein. Daß nach der bibliſchen Urkunde dieß gleich zum Anfang der Menſchengeſchichte durch unmittelbare göttliche Anordnung geſchehen iſt, hebt die Naturgemäßheit, die innere Nothwendigkeit dieſes Hergangs nicht auf; nur in dieſer Form iſt die Geſchlechtsgemeinſchaft des Menſchen würdig, daher auch nicht erſt mit dem Chriſtenthum, überhaupt nicht bloß auf dem Boden der Offenbarung, ein reiner Begriff der Ehe in die Erſcheinung tritt.

Gleichwohl hat die Heilsoffenbarung im Zuſammenhange mit ihrer ganzen ethiſchen Wirkſamkeit auch an dieſem Punkte eine große Aufgabe zu löſen übernommen. Jene rein-menſchliche, naturgemäß-ſittliche Geſtaltung der Ehe konnte von der Sünde nicht unberührt bleiben; die Selbſtſucht löſte das gottgeordnete Band zwiſchen demjenigen, was an der Ehe der Sinnlichkeit angehört, und zwiſchen dem Geiſtigen, was dieſelbe beſchränkt; auf den Wegen der Hurerei und des Ehebruchs, und weil die Gluth der fleiſchlichen Begierde durch jede Befriedigung nur noch angefacht wird, ſtatt gelöſcht zu werden, mithin die Befriedigung nie wirklich befriedigend iſt, wenn die Luſt nur immer ſich ſelbſt ſucht, auf den Wegen der unnatürlichen Laſter ward Gottes heilige Ordnung in's Schändliche verkehrt; und auch wo eine gewiſſe Form der Ehe noch ſtehen blieb, ward das Weib nur die Sklavin, die Conkubine des Mannes. Das altteſtamentliche Geſetz machte die göttliche Eheordnung geltend; daß es dieß nicht mit voller Conſequenz that, erklärt Chriſtus aus der zeitweiligen Unmöglichkeit, die Menſchen bei ihrer σκληροκαρδία (Matth. 19, 8.) ſchon auf einen höheren Standpunkt zu erheben; und daß ſelbſt Solche, die als Männer Gottes anerkannt werden, mit mehreren Frauen leben (worüber das Neue Teſtament nirgends weder eine tadelnde, noch eine entſchuldigende Bemerkung macht), das werden wir zwar nicht mit Auguſtin (de bono conjugali, cap. 18.), damit rechtfertigen, daß plures uxores antiquorum patrum significaverunt futuras nostras ex omnibus gentibus ecclesias uni viro subditas Christo, aber wir werden erkennen, daß dieß mit der altteſtamentlichen Werthſchätzung zahlreicher Nachkommenſchaft zuſammenhängt, in welcher das Individuum in Ermangelung einer anderen Unſterblichkeit, fortzuleben hofft*). Indeſſen hat das Chriſtenthum wenigſtens in

*) Würde die Ehe bloß vom animaliſchen Geſichtspunkte aus beſtimmt, wäre ſie etwa bloß der Brutoſen, aus dem der Staat ſeine Bürger, ſeine Soldaten gewänne, ſo wäre zwar die Vielmännerei immer etwas abſolut Widernatürliches, nicht aber die Vielweiberei; aber ſobald das Weib in rein menſchlicher Weiſe als Weib, noch mehr als Mutter geachtet wird, ſo iſt die Ehe nur noch als Monogamie möglich. Eine Colliſion zwiſchen dieſer ethiſchen Wahrheit und dem Naturtrieb würde eintreten, wenn das numeriſche Verhältniß beider Geſchlechter kein adäquates

Israel die Polygamie nicht erst zu bekämpfen gehabt; es setzt die Monogamie als bestehend voraus, und Tit. 1, 6., 1 Tim. 3, 2. kann die Forderung, ein Bischof müsse *μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ* seyn, selbstverständlich nicht die Erlaubniß der Vielweiberei für die Laien enthalten, um so weniger, als die Erklärung von einer ersten Ehe mit Ausschluß einer zweiten wohl unzweifelhaft die richtige ist. Was das Christenthum für die Ehe zu thun hatte, das war 1) die Zurückführung derselben auf die ursprüngliche Ordnung Gottes; daß der Mann Vater und Mutter verläßt und seinem Weibe anhängt, also die alles Andere, selbst das Kindesverhältniß überwiegende Macht der geschlechtlichen Liebe, eben so, daß beide Ein Fleisch werden, d. h. die copula carnalis erkennt Jesus Matth. 19, 5. 6. als das von Gott gewollte, natürliche Verhalten an, und indem er sagt: was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden, — erkennt er unumwunden an, daß der auf diese Weise zu Stande gekommene Bund eines Mannes und eines Weibes ein von Gott geschlossener sey. Die Corruption der Ehe dagegen sieht er a) in jeder Art von Ehebruch (gegen welchen daher die Moral des Neuen Testaments constant als gegen ein mit dem Christenthum schlechthin unverträgliches Verbrechen sich erklärt, Hebr. 13, 4. 1 Kor. 6, 9. und sonst) — welchen Begriff aber Christus, ihn verinnerlichend und verschärfend, schon auf das mit geschlechtlicher Regung verbundene, sich zum Wunsche, zur Begierde steigernde Wohlgefallen am fremden Weibe ausdehnt, Matth. 5, 28; und b) in der Scheidung der Ehegatten, die zwar unter einer gewissen äußeren Form vom Gesetze gestattet, aber eben nur wegen jener *σκληροκαρδία* gestattet, also an sich doch nur ein Ausfluß der Sünde sey, außer in dem Falle, daß die Scheidung durch Ehebruch des einen Gatten faktisch schon vollzogen, also das fernere Festhalten an einem bereits thatsächlich zerrissenen Bande gerade für den sittlichen, die Ehe heilig achtenden Menschen unmöglich ist. Mit alledem sagt das Neue Testament noch nichts Neues über die Ehe; jener schärfere Begriff des Ehebruchs, wornach er schon mit Blicken und Gedanken verübt werden kann, ist genau genommen im letzten Artikel des Dekalogs bereits enthalten; und wenn Jesus in Betreff der Scheidung auch das mosaische Gesetz ergänzen oder corrigiren will, so fügt er doch ausdrücklich hinzu: *ἀπ' ἀρχῆς οὐ γέγονεν οὕτω*, Matth. 19, 8., also will er auch darin nur das von Anfang gültige Gesetz zur Geltung bringen. 2) Neu für die Moral der Ehe beigebracht hat das Christenthum theils specielle Verhaltungsregeln, diese freilich sehr sparsam, theils allgemeine Motive, wie sie eben nur in der christlichen Grundrichtung der ganzen Gesinnung eingeschlossen liegen. In erster Beziehung genügt es, an 1 Kor. 7, 3—5. 12—15. 1 Petr. 3, 1—7. Eph. 5, 22. 33. Kol. 3, 18. 1 Tim. 2, 12. zu erinnern; an anderen Vorschriften, die nicht für eheliches, sondern für brüderliches Verhalten gegeben sind, die aber eine ganz besondere Anwendung auf die Ehe finden, wie Phil. 2, 1—4. Gal. 6, 1. 2. Kol. 3, 12—15., ist kein Mangel. In zweiter Beziehung sind zunächst die Motive zum Heirathen selbst zu beachten. Außer der citirten Matthäusstelle, die nicht ein eigentliches Motiv angibt, sondern nur die Natürlichkeit des Begehrens der Ehe zugibt, enthält eigentlich bloß 1 Kor. 7, 9. ein solches, daß es nämlich besser sey, nubere quam uri. Davon, daß, wie wir dies in Traureden wohl zu hören bekommen, Eines das Andere heirathe, um einander gegenseitig zum Himmel zu fördern (was wohl in der Ehe selbst jeder Christ sich dem Gatten gegenüber zur Pflicht macht, wie es 1 Petr. 3, 1. 2. in specieller Weise den Frauen empfohlen wird, wenn auch 1 Kor. 7, 16. der Erfolg immerhin als ungewiß erscheint, — was auch bei der Wahl des Gatten ein entscheidendes Moment bilden muß), sagt das Neue Testament nichts; aber auch solche Aussprüche fehlen gänzlich, in welchen, wie es die alttestamentliche Weisheit und Poesie gern thut (z. B. Spr. 18, 22. 31, 10 ff. Sir. 7, 21. 26, 1 ff. 19—24.

mehr wäre; ein durchschnittliches Gleichgewicht in dieser Beziehung ist also im Interesse der Ehe und damit der gesammten christlichen Bildung als providentielle, schöpferische Gottesordnung vorauszusetzen, wenn auch an einzelnen temporären oder lokalen Punkten immerhin Schwankungen eintreten.

Pſ. 128, 3) das Glück der Ehe, der Werth eines geliebten Weibes geprieſen wird (1 Kor. 11, 7., wo das Weib die δόξα des Mannes genannt wird, kann nicht hiemit verglichen werden, da dort der Sinn vielmehr iſt, das Weib ſey der Abglanz von des Mannes Würde, alſo nicht ein Gewinn gemeint iſt, den ihr Beſitz ihm brächte, ſondern ihre Unterordnung unter den Mann paralleliſirt wird mit der Unterordnung des Mannes unter Gott), wie auch von einer Heirathsgeſchichte, dergleichen das Alte Teſtament ſo manche mit Wohlgefallen erzählt, die Biographie der neuteſtamentlichen Perſonen nichts enthält. Wenn nun aber als das einzige Motiv jenes negative übrig bleibt, es ſey beſſer heirathen als brennen, aus welchem Grunde — alſo zur Vermeidung von ſchweren Aergerniſſen — auch 1 Tim. 5, 14. die jungen Wittwen angewieſen werden, ſich wieder zu verehelichen: ſo iſt dieß eine Motivirung, die nicht verfehlen kann, Bedenken zu erregen; wir werden aber darauf unten näher einzugehen haben. Eigenthümlich iſt der Ausſpruch 1 Tim. 2, 15., daß das Weib, auf deſſen Geſchlecht die Schuld der allererſten Verführung zum Sündenfalle laſte, ſelig werde (alſo gleichſam dieſe Schuld ſühne) durch Kinderzeugung, vorausgeſetzt, daß ſie in Glauben, Liebe und Heiligung verharre. Daß dieß nicht im Sinne des Mormonenthums geſagt iſt, welches die Weiber nur durch Geſchlechtsverbindung mit einem Manne in's Reich Gottes zu kommen fähig ſeyn läßt, geht aus den anderweitigen Erklärungen des Neuen Teſtaments über die Jungfräulichkeit hervor; ein Motiv zum Heirathen iſt hier überhaupt nicht ausgeſprochen, da die Verheirathung ſchon vorausgeſetzt wird; iſt ſie einmal Gattin, ſo wird ſie ſelig durch Kinderzeugen, d. h. durch treue Erfüllung des weiblichen Berufes; das Kindergebären iſt für ſie nicht nur kein Hinderniß des Seligwerdens, ſondern gerade durch die Willigkeit, durch den Gehorſam, durch die Aufopferung, womit ſie ſich in dieſen Beruf ſchickt, erfüllt ſie ihre gottgegebene Lebensaufgabe. Reichlicher iſt überhaupt der Befund, wo es ſich um Motive nicht zur Schließung einer Ehe, ſondern zur chriſtlichen Führung derſelben, zur Keuſchheit, zur ehelichen Liebe und Treue handelt. Hier begegnet uns nicht bloß die Bedrohung aller Unreinigkeit mit dem Gerichte Gottes (Hebr. 12, 4. 1 Kor. 6, 9. Gal. 5, 19—21. Jak. 4, 4. Offenb. 21, 8), ſondern es wird das höhere Bewußtſeyn der eigenen, perſönlichen Würde, die dem Chriſten einwohnt, die ſelbſt ſeinen Leib zu einem Tempel des heiligen Geiſtes, zu einem Gliede Chriſti macht, wach gerufen (1 Kor. 6, 15—20., allgemeiner 1 Theſſ. 4, 3—6). Ebenſo ſtellt Paulus Eph. 5, 22—33. für das rechte Verhalten von Mann und Weib den durchaus neuen Geſichtspunkt auf, daß die chriſtliche Ehe ein Abbild der Verbindung zwiſchen Chriſtus und der Gemeinde ſey. Er nennt das ein großes Myſterium, nämlich nicht die Beziehung der Ehe auf das Verhältniß Chriſti zur Gemeinde, ſondern die Art dieſer letzteren, geiſtlichen Verbindung wie die Art der ehelichen Verbindung iſt eine geheimnißvolle; wie Niemand weiß und begreift, welch innige Gemeinſchaft, welch perſönlicher, beſeligender Verkehr ſtattfindet zwiſchen den Gläubigen und ihrem Herrn, als nur diejenigen, die bereits in dieſem Umgange ſtehen, ſo kennt auch Niemand die Macht der ehelichen Liebe, das geheime, unzerreißliche Band der Seelen, noch das Beglückende der Ehe, dieſes ſich Aufgeben in der Hingabe an das Andere, welches doch zugleich der höchſte Genuß, die höchſte Selbſtbefriedigung iſt — als nur derjenige, der bereits in der Ehe lebt; eine Paralleliſirung, die im wunderbaren, göttlichen Weſen der Liebe ihren realen Grund hat und ſofort zum Beweggrunde für die treue Liebe des Mannes zum Weibe und für die liebevolle Unterordnung des Weibes unter den Mann wird. Noch ein anderweitiges, ſpecifiſch chriſtliches Motiv hiefür liegt darin, daß dem Weibe — im Gegenſatze zu ſeiner Entwürdigung in der außerchriſtlichen Welt — eine ebenbürtige Stellung neben dem Manne zuerkannt wird, ohne darum ihre naturgemäße Unterordnung aufzuheben. Wenn Paulus Gal. 3, 28. ſagt: hier iſt nicht Mann noch Weib, alſo die Matth. 22, 30. erſt für die jenſeitige Welt in Ausſicht geſtellte Aufhebung des geſchlechtlichen Gegenſatzes jetzt ſchon als eine durch's Evangelium geſetzte Gleichheit Aller vor Gott principiell ausſpricht, ſo macht die Stelle 1 Petr. 3, 7. davon

die poſitive Anwendung, daß der Mann im Weibe, obwohl es ein ἀσθενέστερον σκεῦος ſey, doch die Miterbin der Gnade ehren und demgemäß auch in der Ausübung ſeines Rechtes als Gatte ihrer Chriſtenwürde eingedenk ſeyn ſoll. — 3) Wenn wir oben wahrnehmen mußten, daß das Neue Teſtament beſtimmte Motive zur Eingehung der Ehe eigentlich nicht darbiete, außer dem einen, daß es beſſer ſey, heirathen als Brunſt leiden, ſo führt dieß nun auf das Weitere, daß unläugbar an beſtimmten Stellen der Eheloſigkeit ein Vorzug gegeben wird. Dieſer liegt ja ſchon in jener Motivirung ſelbſt; denn wenn die Ehe nur dazu dient, nur darum zuläſſig iſt, damit derjenige, der die fleiſchliche Luſt nun einmal nicht unbefriedigt laſſen, nicht unterdrücken kann, wenigſtens nicht in die Hände der Venus vulgivaga gerathe, ſondern ſich auf eine einzige Perſon beſchränke, ſo beſtünde alles Gute, was die Ehe an ſich hätte, nur in dieſem Maßhalten; man kann dann auch nicht, wie es namentlich auch zu Gunſten der katholiſchen Einreihung der Ehe unter die Sakramente geſchehen iſt, die Ehe ein remedium gegen Fleiſchesluſt nennen; denn von einer Luſt, deren Befriedigung an ſich ſelbſt ſündig oder unrein iſt, iſt derjenige nicht geheilt, dem ich geſtatte, ſie innerhalb einer beſtimmten Schranke zu befriedigen. Es läßt ſich nicht läugnen, daß, wenn die ganze Ehemoral in jenem Satze ſteckte, der die Ehe nur als das geringere von zwei Uebeln erſcheinen läßt, alsdann Tertullian vollkommen Recht hätte mit der Theſis (ad uxorem I, 3): Melius est nubere, quam uri; atenim quanto melius est neque nubere neque uri. Nun wird zwar 1 Tim. 4, 3. das κωλύειν γαμεῖν entſchieden verworfen, und wir dürfen dieß nicht bloß auf äußeren Zwang zum Cölibat beziehen, der ja als eine gefährliche Maßregel verworfen werden könnte, ohne daß darum der freiwillige Cölibat aufhörte, die wahre, höhere Moral darzuſtellen; vielmehr begreift ſich unter die Gottesgaben, die nach Vers 4. 5. dem Chriſten zum Genuſſe frei ſtehen, die mit Dankſagung empfangen und dadurch geheiligt werden, auch Ehe und geſchlechtlicher Genuß. Aber die Ausführung und Motivirung in 1 Kor. 7., namentlich Vers 32—40., läßt deutlich erkennen, daß Paulus in der Ehe doch immer Etwas ſieht, was den Menſchen zur Erde niederzieht, was ihm namentlich in Verfolgungszeit die Treue ſchwer macht, was aber auch ſonſt Intereſſen in ihm erregt und wach erhält, die nicht dem Himmelreich zugehören. Vers 37. läßt es ſogar als Sache väterlicher Gewalt erſcheinen, die Tochter nicht zu verheirathen; es iſt dort nur von der freien Ueberzeugung und Entſchließung des Vaters, mit keinem Wort aber von dem Wunſche und der Neigung der Tochter die Rede. Noch weiter geht die Apokalypſe in der Stelle 14, 4., wo die Auserwählten als παρθένοι gerühmt werden, die ſich mit Weibern nicht verunreinigt haben. Es heißt nicht πόρναι, ſondern γυναῖκες; alſo iſt ſchon die geſchlechtliche, auch eheliche Vermiſchung eine Beſudelung; daß γυναῖκες nicht Weiber, ſondern das Weib als Symbol der Sünde bezeichnen ſoll, iſt einer der miſerabeln Nothbehelfe, deren ſich die Exegeſe ehrenhalber einmal entledigen ſollte. — Hier iſt denn einer der Punkte, wo die Ethik des Neuen Teſtaments zwar, wie ſich von ſelbſt verſteht, die Principien, die lebendigen Impulſe und fruchtbaren Grundideen gibt, aus denen ſich das chriſtliche Leben nach allen Seiten vollſtändig entwickeln muß, aber ohne daß auf dieſen Fundamenten auch der Bau ſelber ſchon ausgeführt wäre. Wir haben uns dieß, ſo weit es die Ehe betrifft, aus Folgendem zu erklären. Erſtlich ſind die Apoſtel zwar völlig frei von dem falſchen Spiritualismus, der die Materie unrein achtet und darum auch in der Ehe nur einen legitimirten Conkubinat ſieht; für ſie als Juden ſtand ohnehin Ehe und Kinderzeugung in dem Lichte, in welchem die ganze Patriarchen- und Volksgeſchichte des Alten Teſtaments dieſe Dinge erſcheinen läßt. Es iſt nicht der Gegenſatz von Geiſt und Fleiſch, der ihnen die Ehe, als dem Fleiſche dienend, bedenklich macht; wohl aber iſt es der Gegenſatz von Himmelreich und Welt (vgl. 1 Kor. 7, 34. ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου); daß die Ehe in Weltſorgen verwickle, daß ſie Nöthen mit ſich bringe (daſ. Vs. 26. 28), die der Eheloſe ſich erſpare (Vs. 32.), Sorgen und Nöthen, die das Leben für's Himmelreich erſchweren: das lag vor Augen, wie der Herr Luk. 23, 29.

Aehnliches vorausgesetzt hatte. Diese Erwägung war aber um so gewichtiger, als von den Aposteln die Parusie bekanntlich in Bälde erwartet wurde; gerade im Zusammenhange mit Erörterungen über die Ehe wird 1 Kor. 7, 29. 31. daran kurz, aber nachdrücklich erinnert. So ist der ganze Zustand nur ein provisorischer, eine kurze Zwischenperiode, innerhalb deren gerade solche Lebensverhältnisse, wie die Ehe, wie der Staat, noch gar nicht vom christlichen Lebensprincip vollständig umgewandelt und neu constituirt werden können, daher die Anweisungen der Apostel in diesen speciellen Dingen nur eben das Nächste, augenblicklich Nothwendige neben das Höchste und Allgemeinste stellen. Daher ist auch über die so hohe Bedeutung, die der Ehe für die sittliche Durchbildung der Ehegatten, als Uebungsschule in aller Selbstverläugnung, in dienender Liebe, in Geduld und allen Tugenden zukommt, eben so wenig irgend Etwas gesagt, als über die Wichtigkeit der Ehe für Gemeinde, Kirche und Staat, welche alle nur dann eine sichere Basis haben, wenn der Gemeinschaftssinn und der Heimathssinn in der Ehe gepflegt werden. Das sind Punkte, an welchen die Ethik der Kirche und kirchlichen Wissenschaft nicht beim Buchstaben der Schrift stehen bleiben darf; dem Satze 1 Kor. 7, 38: wer verheirathet, thut wohl, wer aber nicht verheirathet (nämlich sein Kind), der thut besser, hat die christliche Ethik das Recht, die Antithese gegenüberzustellen: wer ledig bleibt, thut — unter bestimmten Verhältnissen — wohl, wer aber in die Ehe tritt, thut besser. Unterscheidet doch der Apostel selber in diesen Dingen seine Privatmeinung (1 Kor. 7, 25. 40) von dem, was des Herrn Gebot sey, und gesteht, daß er über jene Punkte ein solches Gebot nicht habe. — Gleichwohl geht aus Obigem hervor, daß das Christenthum auch die Ehe geistig regenerirt hat. Es bedarf zum Beweise hiefür nicht noch solcher sublimen Demonstrationen, wie sie z. B. der katholische Theolog Jocham in seiner Moraltheologie (Sulzbach 1853. II. S. 100) gibt, wenn er sagt: „Wie dieser grobkörperliche Leib der Heiligung durch den Erlöser fähig ist, so ist auch die in der Sünde begründete, die Erzeuger mit Beschämung erfüllende Art der Zeugung einer Heiligung fähig. Der Erlöser wollte in göttlicher Selbsterniedrigung unseres Fleisches theilhaftig und vom Weibe geboren werden, damit er die ersten Wege des Fleisches heiligte und selbst dem verweslichen Leibe Unverweslichkeit erwürbe . . . . . Das ist der Anfang der Wege des Gottmenschen, der Anfang der hohenpriesterlichen Thätigkeit des Erlösers, daß er die verderbten Wege des Fleisches heiligt und dadurch es dem Menschen möglich macht, sogleich im ersten Momente seines Seyns ihm verbunden zu seyn und dann fortwährend ihm verbunden zu bleiben.“ Abgesehen von allerlei Unklarem und Verschwommenem in solcher Theorie, die den Sakraments-Karakter der Ehe stützen soll, müßte, wenn die Deduktion richtig wäre, Christus auch wirklich die „ersten Wege des Fleisches“ betreten haben, d. h. er müßte von Mann und Weib erzeugt worden seyn, wie wir.

Was wir oben als eine in den apostolischen Anschauungen selbst noch vorhandene ungelöste Differenz bezeichnet haben, das zieht sich sofort durch die ganze Geschichte der Lehren von der Ehe in der Kirche hindurch. (In Bezug auf das Einzelne dieser Geschichte, auf welches uns einzulassen hier der Raum nicht gestattet, verweisen wir auf die Monographie von Stäudlin, „Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe“, Göttingen 1826, sowie auf die betreffenden Abschnitte in der oben erwähnten Schrift von Liebetrut; auch allgemeinere ethisch-historische Werke, wie de Wette's Geschichte der Sittenlehre [im 2. Theile seiner christl. Sittenlehre, Berlin 1819] berücksichtigen die Ehe näher.) Immer kehrt das Schwanken zwischen einer gesund-natürlichen Ansicht von der Ehe und zwischen der Furcht wieder, durch diese Legitimirung des Geschlechtsgenusses die Reinheit des Christenlebens zu verletzen. Eine schwache Auskunft war es, wenn die Väter z. B. sagten, der eheliche Geschlechtsverkehr sey ein peccatum veniale, womit denn eben das Unvereinbare vereinigt werden sollte, das Naturrecht, die Naturnothwendigkeit einerseits und jener das Natürliche wegen der daran haftenden concupiscentia scheuende Spiritualismus. Oder wenn man nur durch die

Abſicht der Kinderzeugung den Beiſchlaf gerechtfertigt ſeyn ließ, was zu der Forderung führte, ihn ohne geſchlechtliche Begierde und Luſt zu vollziehen. Allem ſolchen Spintiſiren gegenüber war es immerhin die relativ beſte Auskunft, welche die katholiſche Kirche traf, wenn ſie die Eheloſigkeit dem Prieſter und Mönche, die Ehe dem Laien zuſchied; der Zwieſpalt war inſoweit damit gelöſt, daß einerſeits die Kirche ſich ihrer Heiligkeit, nämlich der faktiſchen Losſagung von der Geſchlechtsluſt rühmen konnte, andererſeits aber durch die Ehe der Laien dafür geſorgt war, daß die Menſchheit und damit auch die Kirche ſelber nicht ausſterbe. Dem Laien, der für ſeine Perſon zu der Vollkommenheit der Heiligen nicht hinanreicht, kommt der Ueberſchuß ihrer Verdienſte zu Statten, und ſo ordnen ſich jene widerſtrebenden Elemente zum friedlichſten Einvernehmen, ſo ſehr, daß die Kirche die Ehe ſogar zum Sakrament erhebt, ohne doch daſſelbe für die in höherer Vollkommenheit ſtehenden Seelen nöthig zu haben. Ueber die bei den Scholaſtikern ſo ſehr divergirenden Erklärungen darüber, was denn die Ehe zum Sakrament mache, worin die Materie, worin die Form dieſes Sakraments beſtehe, ſ. den Artikel „Sakramente“ in Bd. XIII. S. 257. Das Tridentiner Concil hat ſich weislich gehütet, irgend eine Erklärung zu geben; es begnügt ſich mit der einfachen, durch Verdammung der Antitheſe bekräftigten Behauptung. Die neuere katholiſche Theologie verbreitete nur ein neues Helldunkel über die Sache. Probſt (kathol. Moraltheologie, II. S. 190) ſagt darüber: „Sofern die Ehe ein Abbild des großen Sakraments der Incarnation wurde, erhielt ſie ſelbſt auch einen ſakramentalen Karakter; die übernatürliche Verbindung von Gott und Menſch macht auch die Verbindung von Mann und Weib, ſo weit ſie in jene erſte Verbindung aufgenommen, d. h. getauft ſind, zu einer übernatürlichen. Die Ehe iſt zur gottgeheiligten Trägerin der aus dem Sakrament der Sakramente, d. h. der Incarnation des Sohnes Gottes, ſtrömenden Gnade und darum ſelbſt Sakrament geworden.“ Und bei Jocham a. a. O. S. 104 f. leſen wir: „Das Sakrament der Ehe iſt eine der mehreren Weiſen, in welchen das Heil der Erlöſung an die Menſchheit vermittelt wird, iſt einer der Kanäle, durch welche der Strom des Lebens nach unſerer ſchwachen Faſſungskraft uns zufließt. In der Vermittelung des Heils durch das Sakrament der Ehe iſt ein doppeltes Objekt der Heilung und Heiligung zu unterſcheiden: erſtens die im heiligen Bunde ſich einigenden Perſonen und zweitens die aus dem Bunde zu gewinnenden neuen Glieder der Kirche Gottes .... Die Kirche heiligt die Wurzel, um geheiligte Zweige zu gewinnen. Sie heiligt das Werk der Empfänglichkeit und Geburt, um für die Wiedergeburt prädeſtinirte und vorbereitete Glieder zu haben.“ So gut ſich derlei Sätze hören laſſen, ſo ſtimmen ſie nur damit nicht ganz überein, daß nach katholiſcher Lehre nicht der Akt der Trauung, ſondern die Ehe ſelbſt, oder der Akt der Schließung, das Ausſprechen des beiderſeitigen Conſenſes, das Sakramentliche iſt; mithin würde jene Heiligung gar nicht durch einen kirchlichen Akt, ſondern nur durch's Dogma, d. h. durch die Theſis vollzogen, daß Chriſtus das Inſtitut der Ehe auf die Reinheit der göttlichen Ordnung zurückgeführt habe. Wie anders und wie viel wahrer ſagt Harleß (Ethik, 6. Aufl. S. 512): „Es iſt die Ehe die gottgeſetzte Form, innerhalb welcher der Geiſt göttlicher Liebe auf Erden naturgemäß das ungehemmteſte Walten finden und in ſolcher Wirkſamkeit die Fülle göttlicher Liebe ermeſſen lehren kann; aber die Ehe ſelbſt bringt und vermittelt nicht dieſen Geiſt reiner, göttlicher Liebe .... Dieſe Gnaden vermitteln ſich dem Chriſten nicht durch die Ehe, ſondern durch das Wort, die Taufe, das Abendmahl, die Buße und den Glauben des Neuen Bundes, weßhalb es ihm unmöglich iſt, die göttliche Ordnung der Ehe ein Sakrament zu nennen in dem Sinne, in welchem Taufe und Abendmahl ſo heißt.“

Die oben hervorgehobene Differenz zwiſchen Anerkennung und zwiſchen aſcetiſcher Geringſchätzung der Ehe hat ſich in der evangeliſchen Kirche anders gelöſt als in der katholiſchen, da jene keinen Unterſchied zwiſchen höherer und gemeiner Moral, keine Mönchsheiligkeit ſtatuirt, ſondern in der Ehe eine göttliche Ordnung für alle Menſchen, eben darum auch im ehelichen Beiſchlaf ein in ſeiner Natur liegendes, durch die gött-

liche Eheſtiftung ſanktionirtes Recht des Chriſten, im ganzen Eheglück eines der dem Chriſten von Gott gewährten Güter, zugleich aber auch eine Schule für die Tugenden der Selbſtverläugnung, der das Eigene vergeſſenden Liebe erkennt. Doch iſt nicht zu überſehen, daß auch Luther ſich eigentlich ſcheute, in der Befriedigung des Triebes und der damit verbundenen Luſt etwas göttlich Gewolltes anzuerkennen (vgl. Köſtlin, Luther's Theologie Bd. II. S. 483). Immer zieht er ſich einerſeits auf den Zweck der Kinderzeugung zurück, andererſeits auf die Gewalt des Naturtriebes, der im ſündigen Menſchen eben nur durch die Ehe in Maß und Ordnung gehalten werde. Alle ſeine Erklärungen gegen die Bevorzugung des Cölibats laſſen immer wieder als eine Art Reſiduum den Gedanken im Hintergrunde, daß die abſolute Keuſchheit eine höchſt ſeltene Gottesgabe ſey, auf deren Beſitz und Bewahrung man nur freilich keinerlei Verdienſt gründen dürfe. Bei aller Geſundheit ſeiner Auffaſſung des Natürlichen kommt er doch davon nicht los, daß der Geſchlechtsakt eigentlich ein turpe ſey; er verwechſelt die Schamhaftigkeit, mit der das rein menſchliche Gefühl auch nicht-ſündige Dinge verhüllt, die eben nur dem perſönlichen Daſeyn angehören ſollen, mit der Scham, die das Sündige hervorruft. Was Wunder, daß dieſe Unterſcheidung hernach ſo manchen weniger klaren, weniger kräftigen und geſunden Chriſten noch weniger gelungen iſt? Die myſtiſche und theoſophiſche Richtung hat häufig auf den Cölibat geführt; Gottfried Arnold z. B. erklärte den Eheſtand für unvereinbar mit dem Beſitze der wahren Weisheit; um ſo mehr Aergerniß erregte er bei Anhängern und Geſinnungsgenoſſen, als er dennoch heirathete. Eben ſo, auch im Zuſammmenhang mit der Behauptung der Doppelgeſchlechtlichkeit des Urmenſchen und daß die Schöpfung des Weibes ſchon Wirkung des Falles geweſen, hat Michael Hahn die Eheloſigkeit als Zeichen der wahren Weisheit und Heiligung angeſehen; er und ſeine treueſten Anhänger waren und ſind ehelos. Eine ähnliche Conſequenz mußte ſich aus dem ergeben, was in Culmann's Ethik a. a. O. über die Schöpfung des Weibes geſagt iſt; da dieſer moderne Theoſoph den zweiten, praktiſchen Theil ſeines Werkes nicht mehr hinterlaſſen hat, ſo wiſſen wir nicht, wie er ſich die chriſtliche Ehe zurechtgelegt hat. Zinzendorf dagegen (der ja ſelbſt aus der Dreieinigkeit eine Ehe und Familie machte, indem er den heil. Geiſt als Mama, Mamachen behandelte) wollte ſelbſt den Geſchlechtsakt in der Ehe unter gewiſſe ideale Geſichtspunkte ſtellen, was ihm von jenen entgegengeſetzten Seiten ſcharfe Rüge zuzog. Es muß anerkannt werden, daß die neue wiſſenſchaftliche Ethik (wir nennen hier vorzugsweiſe die Ethik von Harleß), weil ſie den falſchen Dualismus zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem, Geiſtlichem und Fleiſchlichem, Heiligem und Profanem, Ethiſchem und Phyſiſchem überwunden hat, auch in Betreff der Ehe zu klareren und reineren Reſultaten gelangt iſt, die im Bewußtſeyn des Chriſten nicht mehr jenen mehr oder weweniger gefühlten Widerſpruch zurücklaſſen, daß die Ehe zwar mit allen möglichen erbaulichen Ideen gefeiert, zugleich aber doch ihre Naturſeite als etwas mit dem Leben im Geiſt im Gegenſatze Stehendes, daſſelbe wenigſtens momentan Unterbrechendes angeſehen wird. Stammt doch aus dieſer Quelle, dieſem ungelöſten Widerſpruch, die namentlich dem Pietismus zugehörige Neigung, die eheliche Verbindung ſo ſehr wie möglich von aller Romantik eines vorangehenden Liebesverhältniſſes abzulöſen und rein als ein Werk theils unmittelbarer göttlicher Führung, theils nüchterner Reflexion und beſonnener Wahl zu behandeln, damit für das ſinnliche Element der geſchlechtlichen Neigung kein Raum bleibe und ſofort auch die copula carnalis in der Ehe nur noch unter den Geſichtspunkt der Pflicht falle, dem Himmelreich einen Nachwuchs zu erzeugen.

Für die Ethik knüpfen ſich an die Feſtſtellung des chriſtlichen Begriffs der Ehe eine Menge ſpecieller Fragen, die wir nur noch kurz zu nennen haben. Es handelt ſich 1) um Schließung der Ehe; ob und unter welchen Vorausſetzungen Recht und Pflicht dazu für Jeden vorhanden iſt; in wie weit die Wahl des Gatten ebenfalls Sache der freien Neigung und Entſchließung iſt, wobei alſo namentlich das Ehehinderniß, das in der Verwandtſchaft liegt, nach ſeinem ſittlichen Grunde erörtert werden muß (daß näm-

lich ein natürliches und in dieſer Weiſe gottgeordnetes Pietätsverhältniß nie durch ein neues, durch freie Wahl eingegangenes Liebesverhältniß aufgehoben werden darf); ferner die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer zweiten Ehe, die bekanntlich manche Theologen (wie Tertullian, ad uxorem), die die Ehe ſelbſt nicht verwerfen, als eine Art von Treubruch für unziemlich halten (hierin alſo weiter gehend als Paulus Röm. 7, 2. 3., aber allerdings einem tieferen und zarteren Gefühle entſprechend, das als ſolches anerkannt und geehrt werden muß, auch wenn daraus nicht ein Geſetz gemacht werden darf); ferner auch um die abſolute oder nur relative Gültigkeit elterlicher Einſprache gegen des Kindes Neigung; und endlich um die Form der Eheſchließung, alſo namentlich die prieſterliche Einſegnung, deren Keiner wird entbehren wollen, wer noch Glied der Kirche ſeyn will, die die Kirche auch als Zeichen der Zugehörigkeit zu ihr fordern muß, die eben ſo der Staat, ſo lange er noch ein chriſtlicher ſeyn will, zur Bedingung der Legitimität der Ehe machen und nur denen, die ſich zu keiner anerkannten Kirche halten, erlaſſen wird. (S. übrigens die vortrefflichen Artikel von Friedberg, „Zur Geſchichte der Eheſchließung", in Dove's Zeitſchrift für Kirchenrecht Bd. II. S. 167 ff.; daß Luther die prieſterliche Einſegnung nicht als ſchlechthin nothwendig, auch nicht als ein Recht der Kirche und eine Pflicht der Nupturienten, ſondern umgekehrt als ein Recht der Nupturienten betrachtet hat, deren Wunſch die Kirche zu erfüllen die Pflicht habe, iſt bekannt; ebenſo, daß ſchon bei Erasmus, de matrimonio, S. 77, die Idee der Civilehe ſich ausgeſprochen findet). — 2) Die Moral hat ferner die chriſtliche Führung der geſchloſſenen Ehe darzuſtellen; nicht freilich im Style jeſuitiſcher Moral, die mit raffinirter Caſuiſtik alle erſinnlichen mysteria tori zum Gegenſtande der Diskuſſion machte, ſondern ſo, daß die bibliſchen Grundzüge des rechtſchaffenen Verhaltens von Mann und Weib zur Entwickelung und praktiſch-detailirten Verwerthung kommen. — 3) Endlich iſt der ethiſchen Unterſuchung und Beurtheilung ein eben ſo ſchwieriger als wichtiger Gegenſtand gegeben in der Frage der Eheſcheidung. Es iſt dabei eben ſo ſehr der Grundgedanke, daß die Ehe ein unauflösliches Band iſt und daß eine Löſung deſſelben immer nur durch Sünde geſchehen kann, feſtzuhalten, als andererſeits davon ausgegangen werden muß, daß dieſe Sünde faktiſch begangen wird, es ſich alſo nur noch darum handelt, ob derjenige Gatte, der dieſe Sünde an der Ehe nicht verſchuldet hat, dem anderen und den Wirkungen der Sünde dieſes anderen unbedingt ſoll preisgegeben oder aus ſolchem Unglück errettet, d. h. obrigkeitlich geſchieden werden. Im eigentlichen Sinne kann eine chriſtliche Obrigkeit eine Ehe nicht trennen (von Annullirung iſt hier abgeſehen), d. h. ſie wird niemals ſagen, weil ihr nicht beiſammen gutthut, ſo erlaubt man euch, auseinanderzulaufen; ſondern, was wir Scheidung nennen, das ſetzt die eigentliche, wirkliche Scheidung, die innere und unheilbare Löſung des Bandes als eine durch Sünde geſchehene, thatſächliche ſchon voraus; die obrigkeitliche Scheidung iſt nur die Hülfe, welche dem Unſchuldigen gegen die Wirkungen der Sünde des ſchuldigen Gatten — ganz dem Berufe der Obrigkeit gemäß, Röm. 13, 4. 6. — geleiſtet wird, daher allem richtigen Scheidungsverfahren die Unterſcheidung eines ſchuldigen und eines unſchuldigen Gatten zu Grunde liegt. Die Scheidung iſt ſonach keineswegs eine durch menſchliche Gewalt oder Willkür verübte Trennung deſſen, was Gott zuſammengefügt hat, ſondern eine im Namen der Gerechtigkeit, alſo im Namen Gottes durch die Obrigkeit bewerkſtelligte Befreiung eines Unſchuldigen von einem durch ſeinen ſchuldigen Gatten bereits faktiſch zerriſſenen Bande, das nur formell noch fortbeſtehend und zwangsweiſe dennoch feſtgehalten, zum ſchweren Unglück und Unrecht gegen jenen würde. Was die Moral in dieſem Punkte, wie in Punkt 1., aufſtellt, das gibt immer die Principien ab, nach welchen das poſitive Eherecht beurtheilt, reſp. verbeſſert werden muß; ein ſolches Recht ſelber aufzuſtellen, iſt nicht Sache der Moral, ſondern Sache der Geſetzgebung, der Auktorität, die das Allgemeine der ethiſchen Grundſätze präciſiren, in beſtimmte Formen und Maße bringen und den vorhandenen wirklichen Zuſtänden praktiſch anpaſſen muß. Aber es gibt auch Dinge, über die das Eherecht kein Geſetz aufſtellen darf, weil ſie dem Gewiſſen anheimgegeben

werden müſſen; hierüber wird zwar auch die Moral nicht Geſetze aufſtellen, aber ſie wird das chriſtliche Gewiſſen aufrufen, und ſo namentlich in Betreff der Scheidung und Wiederverheirathung Geſchiedener ſtrengere Forderungen erheben, als ſie das poſitive Recht erhebt. Selbſt wo es auf dem Wege des poſitiven Rechtes einem Gatten möglich gemacht iſt, als der unſchuldige Theil jene Befreiung von den Folgen der Schuld und Sünde des Gatten anzuſprechen und zu erlangen, kann ſein Gewiſſen dem Chriſten zumuthen, was ihm das Landesgeſetz nicht zumuthen darf, nämlich auch ſolches ſchwere Leiden in Geduld zu tragen, ſeiner eigenen Sünde, die vielleicht auch zum Unheil das Ihrige beigetragen hat, eingedenk zu ſeyn und ſich einzig ſeines Gottes zu tröſten; ſein Gewiſſen kann ihm ſagen, daß, wenn es zur Scheidung auch hat kommen müſſen, wie etwa ex capito adulterii, und das Gericht ihm eine neue Ehe unbedingt erlaubt, er dennoch von dieſer Erlaubniß keinen Gebrauch zu machen, beſſer thue. Palmer.

Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich, geboren den 2. März 1779 zu Wertheim am Main, gehört als preußiſcher Cultusminiſter von 1840— 1848 in den Kreis der hier zu vertretenden Intereſſen. Er ſtudirte die Rechte in Göttingen 1795 bis 1798, trat 1801 als Auditeur in preußiſche Dienſte und wurde 1806 Aſſeſſor am Kammergericht zu Berlin. Die Kämpfe von 1813 ergriffen ihn lebhaft und er kämpfte als Officier mit bei Katzbach, Möckern, Wartenberg und Leipzig. Dann arbeitete er amtlich mit unter Stein u. A. an der inneren und äußeren Hebung des Vaterlandes, in freiem Sinne, den er auch literariſch kundgab („Die Centralverwaltung unter Freiherrn v. Stein, 1814“ u. A.). Bald wurde er in ehrenvolle Aemter geſetzt, auch (im Jahre 1817) in die Commiſſion des Staatsraths zur Berathung der ſtändiſchen Verfaſſung berufen. Die Abſolutiſten verdächtigten ihn ſchon. Vorzüglich ſchätzte ihn aber der damalige Kronprinz, der ihn aus längerer Beobachtung hochachten gelernt hatte und ihn, den Nicht-Adeligen, im Oktober 1840 in ſchweren Zeiten zum Miniſter der Geiſtlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten ernannte. Eichhorn übernahm das Amt voll von tiefer Verehrung, ja Bewunderung für ſeinen Monarchen, mit deſſen reinen Abſichten er vollkommen übereinſtimmte, obwohl er wiſſen konnte, welche Schwierigkeiten der Ausführung jener Abſichten in der Lage der Verhältniſſe, wie in den Perſonen der Beamten entgegenſtanden. Eichhorn hatte an Schleiermacher's theologiſcher Reform ſeine große Freude gehabt und deſſen Predigten längere Zeit fleißig beſucht. In Bezug auf die Natur von Inſtitutionen wie Staat und Kirche war er indeß weſentlich realiſtiſcher geſinnt, wenn er auch die orthodoxe Begründung dieſer Weltanſchauung keineswegs theilte. Im Allgemeinen befriedigte ihn Neander's Auffaſſung der chriſtlichen Dinge am meiſten, wie er denn auch mit Neander die Abneigung gegen die Hegel'ſche Philoſophie theilte, die ſich in der That allmählich mehr und mehr als Corroſiv des Beſtehenden und eine nur ſcheinbare Löſung der Probleme erwies, welche ſie zu löſen verſprochen hatte. In dieſem Punkte kam er alſo ganz mit den Abſichten des Königs Friedrich Wilhelm IV. überein.

Es verſteht ſich nichtsdeſtoweniger von ſelbſt in einem formell abſoluten, durch bureaukratiſche Gewöhnung der Maſchinerie und höfiſche Ueberlieferung gefeſſelten Staate, daß aus den Akten der Geſetzgebung in dem Cultusminiſterium keineswegs die Geſinnungen des betreffenden Cultusminiſters erkannt werden können. Man hat ſich daher auch an die Abſichten, ſo weit ſie in Worten vorliegen, mehr zu halten, als an die Weiſe der Ausführung derſelben. In dieſer Beziehung erinnern wir an das Wort aus der erſten Zeit des Amtes: „Wenn die Abſichten und Ideen des Königs richtig verſtanden, wenn ſie einheitlich behandelt und ausgeführt würden, könnten wir mit mehr Grund als je vorher auf eine Regeneration Preußens und Deutſchlands hoffen, die allen freiſinnigen und vernünftigen Wünſchen, allen gerechten und billigen Forderungen genügen würden“ (Eilers S. 57).

Als Plan für die Leitung des Miniſteriums Eichhorn gibt Eilers folgende Andeutungen: „Löſung der polizeilichen Bande, womit das bisherige Syſtem der kirchlichen Ver-

waltung die Union und Agende zuſammmengehalten hatte, und Beſeitigung des zu dieſem Behufe angewandten Verfahrens; Zurückführung der durch gewaltſame Maßregeln von der Kirche getrennten Lutheraner; Pflege und Förderung der wahren Elemente des kirchlichen Lebens durch Anregung und Leitung der in der Kirche ſelbſt vorhandenen Kräfte; endlich allmähliche Auflöſung der bisher von dem Miniſter der geiſtlichen Angelegenheiten ausgeübten inneren Kirchenregierung, ſo wie Aufhebung der kirchlichen Verwaltung durch die Regierungen und Herſtellung einer der Freiheit und eigenthümlichen Lebensordnung der Kirche entſprechenden Kirchenverfaſſung — Alles unter Berückſichtigung des gegenwärtigen Bildungszuſtandes. Feſte, aber wirklich kirchliche und zwar rein kirchliche Behörden ſollten in ein zuſammenwirkendes, ſich gegenſeitig ergänzendes Verhältniß mit den Synoden, als den wechſelnden Repräſentanten des kirchlichen Gemeindelebens geſetzt werden." Dieſe Geſichtspunkte, welche Eilers, ein nun auch ſchon verewigtes Mitglied des Eichhorn'ſchen Miniſteriums ſchon im Jahre 1848 ſo zuſammengeſtellt hat, und zwar aus genauer Kenntniß der Sachen und Perſonen heraus, ſind auch ſeitdem nicht zurückgenommen, und das Wenige, was davon bis 1848 hat verwirklicht werden können, iſt ergänzt und fortgeführt worden von der Zeit, auf die Eilers in jenem Buche mit ſo großer Niedergeſchlagenheit hinblickt. Doch bleiben wir bei unſerer Reihenfolge. Es iſt bekannt, wie Friedrich Wilhelm IV. ſchon bald dem, ohnehin ſeit 1838 gemilderten, Verfahren gegen katholiſche Würdenträger und gegen lutheriſche, wider die Union aufgetretene Paſtoren eine andere Wendung gab. Schon 1841 wurden den Altlutheriſchen Verſammlungen geſtattet und im Juli 1845 erhielten ſie die General-Conceſſion behufs ihrer ſelbſtſtändigen Conſtituirung. Für die katholiſchen Kirchenſachen wurde endlich eine eigene Abtheilung gebildet, den Biſchöfen eine freie Correſpondenz mit Rom geſtattet, kurz ein Vertrauen bewieſen, welches Vielen Bangigkeit erweckte, weil ſie ſich von der Omnipotenz des Staates nicht losmachen konnten. Aber es iſt vielmehr zu ſagen, daß die meiſten Schwierigkeiten, welche man in der weiteren Ausbildung des Kirchen- und Schulweſens fand, darin lagen, daß dieſe Unfähigkeit der Bureaukratie, die Einwirkung des Staats auf die regierbaren Angelegenheiten zu beſchränken, den neuen, in gutem Sinne liberalen Anſichten des Miniſters die ausführenden Werkzeuge nicht zu Theil werden ließ. Und wenn dann einmal wichtige Sachen ſtatt den alten Räthen einem friſch herangezogenen jungen übertragen wurden, von dem der Miniſter gewiß war, nicht mißverſtanden oder compromittirt zu werden, ſo grollten die alten, in ihrer Art verdienten Staatsbeamten. Die ſo Verletzten fanden williges Gehör bei Leuten anderen Schlages, die die Preſſe beherrſchten und beſtändig von Muckerthum, Pietismus, Romantik und Verdummung redeten, als welche man jetzt herbeiführen wolle. Von den Gelehrten ging hie und da wieder eine andere begreifliche Unzufriedenheit aus. Es gehörte mit zu der Ueberlieferung des Staates, daß er die Univerſitäten leitete und die Anſtellungen der Profeſſoren regelte. Damit war eine Einwirkung der jedesmaligen Politik auf die Schickſale der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen unvermeidlich, und ſie zeigte ſich beſonders in der Philoſophie und Theologie. Es werden traurige Beiſpiele erzählt, wie man im Jahre 1840 u. f. ſich beeiferte, von der Hegel'ſchen Philoſophie, die ja früher officielle Begünſtigung erfahren hatte, zu einer nunmehr beſſer im Cours ſtehenden Philoſophie überzugehen; noch betrübender mußte dieſes Verfahren bei den Kandidaten und Geiſtlichen ſeyn. Die aber dieſe Wandlungen nicht mitmachen konnten und wollten, fanden ſich nun gedrückt und zurückgeſetzt. Es iſt lehrreich, zu ſehen, wie wenige Menſchen damals das eigentliche Heilmittel gegen ſolche Uebel erkannten, nämlich die allmähliche Verwandlung der ſtaatlichen Leitung der Wiſſenſchaft, der Kirche, der Schule in eine bloße wohlwollende Pflege derſelben. Die meiſten der Unzufriedenen wollten die Staatsomnipotenz auch noch ferner, aber mit „gewandelten" Verwaltungsgrundſätzen. Auch die Regierung ſelbſt dachte nicht daran, die liberalen Conſequenzen ihres guten Grundgedankens zu ziehen. Es war vielleicht eine damals noch nicht zu löſende Frage, ob der „chriſtliche Staat" die bisherigen Regierungsmittel ferner zu ge-

brauchen habe. Die Halbheit trug noch dazu bei, daß „des Grolls Tiefe unermeßlich“ wurde. Aus Varnhagen's und Alex. v. Humboldt's später herausgekommenen Briefen können wir einige Züge jenes bis in die höchsten Kreise verbreiteten Grolles kennen lernen. Wo der Minister Eichhorn selbst auftrat, gelang es ihm öfters, seine Gegner umzustimmen, so 1842 im August, wo er zu Breslau sich gegen die Universität über „Lehrfreiheit“ aussprach, natürlich so, daß er sich nur Zustände dachte, „wo die Lehrer christlich theologischer Wissenschaft auch wirklich Christenthum lehrten, in ihren Vorträgen am Positiven festhielten und sich nicht in grundlose, vom schriftmäßigen Christenthum abführende Theorieen verlieren.“ Im Ganzen aber wuchs die Opposition gegen ihn, wie denn im Jahre 1842 nicht weniger als zwei Vereinigungen, „Berliner Freie“ und „Protestantische Freunde“ (Lichtfreunde) entstanden, die hauptsächlich von dieser Opposition lebten. An die Stiftung des Bisthums Jerusalem (1841) und die Legung des Grundsteins zum Kölner Dom-Weiterbau (1842) erinnere ich nur chronologisch. Im Jahre 1843 ging Eichhorn ernstlich mit der Synodenbildung in den östlichen Provinzen vor; im Juli d. J. nämlich erging ein Erlaß an die Generalsuperintendenten, in dessen Context es heißt, daß die evangelische Kirche, wenn ihr wahrhaft und dauernd geholfen werden soll, nicht nur von Seiten des Kirchenregiments geleitet, sondern vornehmlich aus eigenem inneren Leben und Antrieb erbaut seyn wolle, und daß von den Gemeinden aus eine wichtige Vereinigung der Kräfte zu Hülfe kommen müsse. Die Synoden, welche nun angeordnet werden, sind nur Synoden von Geistlichen, worin man euphemistisch eine weise Anknüpfung an das Bestehende fand. Im August 1843 traten nun diese Kreissynoden zusammen und „aus ihren Berathungen ging ein reichhaltiges Material hervor.“ Im September 1844 wurde auch ein Zusammentreten von den sechs östlichen Provinzial-Synoden angeordnet. Es nahmen an solchen Theil: Generalsuperintendent, Superintendenten mit je einem freigewählten Pfarrer und ein theologischer Professor, Militär-Oberprediger und Abgeordnete von französisch-reformirten Geistlichen. Als Hauptbestrebungen traten hervor Wiederherstellung der Consistorien in ihrer kirchlichen Qualität und Gründung weiterer synodaler Einrichtungen. Für die Ausbildung der kirchlichen Gemeindeverfassung richtete man auf das Helferamt (Diakonie) sein Augenmerk. Diese Bestrebungen sollten in einer Generalsynode ihren Abschluß finden, welche 1846 zu Berlin zusammentrat und von verschiedenen Seiten so verschiedene Beurtheilungen erfahren hat. Die Absichten des Ministers traten in Uebereinstimmung mit dem schon Angeführten überall deutlich hervor, die Ausführung entsprach wohl den Erwartungen keiner der betheiligten Parteien. Mittlerweile war 1845 die kirchliche Verwaltung der Consistorien wieder gesetzlich mehr gesichert und selbstständiger gemacht worden. Im Januar 1848 erfolgte die Einsetzung eines Ober-Consistoriums, das, bald nach der Märzrevolte vom Minister Schwerin aufgehoben, später als Evangelischer Oberkirchenrath wieder hergestellt und entwickelt wurde.

In Bezug auf die Universitäten vermied Eichhorn in der Niederhaltung der pantheistisch-spekulativen und der deistisch-naturalistischen Richtungen doch die Begünstigung einer einzigen ausgesprochenen Doktrin. Es sollten mehrere gemäßigte Denkrichtungen freie Bewegung erhalten. Die Einrichtung von Repetitorien und Examinatorien mißlang fast vollständig, auch die der conversatorischen Lehrform meist. Als einzelne Namen, die viel in den Zeitungen genannt wurden, mögen angeführt werden: de Witt in Königsberg, dessen Redaktionsthätigkeit neben der Schularbeit als ungeeignet erschien; Hinrichs in Halle; Hoffmann aus Fallersleben (in Breslau); Dinter, Burdach; in anderer Art: Ronge, Blum, Wislicenus (abgesetzt 1845). Die sogenannten Protest-Männer von 1845, unter welchen Eylert Sydow, Lachmann u. A. Wie viel von Berufungen bedeutender, zum Theil früher wegen Freisinnigkeit verdächtigter Männer, wie Schelling, Dahlmann, Brüder Grimm, Stahl, Dorner, auf Eichhorn's Absicht kommt, ist nicht festzustellen. In Bezug auf die Gymnasien war keine Gelegenheit zu hervorragenden neuen Schöpfungen, doch fehlte es nicht an Sorgfalt im Fort-

bilden einiger Details, Verhütung von Ausschreitungen vom Boden der guten Tradition, Anstellung guter Kräfte in der Verwaltung und in den Direktorenstellen. Die Entwickelung des Real- und Fachschulwesens wurde mehr beobachtend verfolgt, als voreilig normirt. Die Elementarschule blieb in der schon längst vorgezeichneten Bahn, mit der Aufbesserung der kläglichen Gehälter vieler Lehrer wurde fortgefahren, doch ließen sich die Gemeinden oft nur schwer zu größerer Anstrengung bringen. Durch die Auflösung des Breslauer Seminars und die Beseitigung des Seminardirektors Diesterweg zog sich Eichhorn vielen Haß zu. Die Seminarien zu einer größeren didaktischen Einfachheit zurückzubringen, gelang zwar einigermaßen, doch vernachlässigte man zum Theil auch solche Stücke des Wissens, die dem Landschullehrer seinen Einfluß allein conserviren. Ein großer Unwille erhob sich unter den Lehrern, als einem ausgedienten Unteroffi-cier Krohn auf Antrag eines Seminardirektors in Cöslin gestattet wurde (1845), während seiner Vorbereitung zur Lehrerprüfung noch seinen Gehalt weiter zu beziehen. Die sittliche Seite der Sache vergaß man in der Ueberschätzung der Kenntnisse, die den Lehrer vor dem Unteroffizier auszuzeichnen schienen. Während alle Bestrebungen Eichhorn's noch in der Ausführung begriffen waren, während man in Berlin und außerhalb Anstrengungen machte, durch eine Regierungspresse das Publikum mit den Absichten der Behörden zu befreunden — diese Anstrengungen gelangen freilich sehr wenig, und die gewählten, zum Theil trefflichen Vertheidiger der Regierung waren daran nicht allein Schuld — brach die Märzrevolution aus und der Minister Eichhorn wurde Privatmann, nur kurze Zeit war er im Staatenhaus der Erfurter Parlamentssitzung öffentlich thätig. Sonst beschäftigten ihn Studien aus alter Zeit; Plato's Staat las er mit dem ganzen Interesse seiner Erfahrung; auch Aristoteles, Spinoza, Schelling zogen ihn dauernd an. Ideale Hoffnungen, im Glauben wurzelnd, verließen ihn nicht in der schwersten Zeit. Die Göttinger Theologen-Fakultät machte ihn im September 1855 zum Doktor der Theologie. Eichhorn starb am 16. Januar 1856 ohne Kampf, betrauert auch von Solchen, die ihn acht Jahre früher arg verkannt hatten.

Eilers, zur Beurtheilung des Ministeriums Eichhorn, von einem Mitgliede desselben. Berlin 1849. — Berliner Allgem. Kirchenzeitg. — Gesetzsammlung. — Rheinischer Beobachter, von Berchi redigirt, und andere gleichzeitige publicistische Organe, Janus von Huber u. s. w.

W. Hollenberg.

Eichhorn, Karl Friedrich, dem unter seinen vielen Verdiensten diejenigen, welche er sich um das Kirchenrecht erworben hat, Anspruch auf einen Ehrenplatz in dieser Encyklopädie geben, ward geboren am 20. November 1781 zu Jena, wo sein Vater Johann Gottfried Eichhorn (s. Bd. III. S. 701 ff.) damals Professor der Theologie war, mit dem er aber schon 1788 nach Göttingen übersiedelte. Auf dieser Universität begann K. F. Eichhorn schon in seinem 16. Lebensjahre das Studium der Rechtswissenschaft, das er 1801 unter Erlangung des Doktorgrades vollendete, worauf er zur praktischen Vorbereitung auf das akademische Lehramt sich nach Wetzlar und Wien begab, um dort den Geschäftsgang der beiden obersten Reichsgerichte kennen zu lernen. Von dieser Reise 1803 zurückgekehrt, habilitirte er sich zu Göttingen, las dort über Reichsproceß und deutsche Rechtsgeschichte und nahm auch an den Arbeiten des Spruchcollegiums Theil. Im Jahre 1805 wurde er ordentlicher Professor der Rechte zu Frankfurt a. d. O., wo er 1808 in den Tugendbund eintrat und Direktor der dortigen Hauptkammer desselben wurde. Im J. 1811 wurde er an die neugegründete Berliner Universität berufen, an welcher er in glücklichster Uebereinstimmung mit dem ihm innig befreundeten Savigny als dessen ebenbürtiger Gefährte eine für die deutsche Rechtswissenschaft Epoche machende Thätigkeit übte, welche nur dadurch unterbrochen wurde, daß er im Jahre 1813, bereits Gatte und Vater, als Freiwilliger in das vierte kurmärkische Landwehr-Kuirassierregiment eintrat und als Rittmeister und Eskadronchef in den Schlachten bei Großbeeren, Dennewitz, Leipzig und anderen zahlreichen Gefechten jenes Jahres durch Tapferkeit sich auszeichnete. Im Jahre 1817 folgte er auf den

Wunsch seines Vaters einem Rufe an die Göttinger Hochschule, welche den außerordentlichen Aufschwung, den sie in den folgenden Jahren nahm, ihm vorzüglich verdankte. Es mußte für ihn eigens ein über 300 Zuhörer fassendes Auditorium eingerichtet werden. Im Jahre 1829 nöthigte ihn aber Kränklichkeit, sein Universitätslehramt aufzugeben und sich auf das bei Tübingen angekaufte Landgut Ammern zurückzuziehen. Im Frühjahre 1831 ließ er sich — neu gekräftigt — bewegen, als Professor und geheimer Legationsrath nach Berlin zurückzukehren, hielt dort aber nur noch bis zum Herbste 1832 Vorlesungen, obwohl er auch als geheimer Obertribunalrath, Mitglied des Staatsraths und der Gesetzgebungscommission fortfuhr, mit gelehrten Forschungen und schriftstellerischen Arbeiten sich zu beschäftigen. Indessen legte er, seit 1840 mehr und mehr kränkelnd, im Jahre 1847 auch jene Aemter nieder, zog wieder nach Ammern und beschloß, seit 1851 wiederholt von Schlaganfällen heimgesucht, am 5. Juli 1854 sein ruhmreiches Leben zu Köln bei seinem einzigen Sohne, dem Appellationsgerichtsrath Otto Eichhorn.

Die forschende, lehrende und schriftstellerische Thätigkeit K. F. Eichhorn's hatte die Geschichte des deutschen Rechts- und Staatslebens im vollsten Umfange zum Gegenstande, wie denn auch sein Hauptwerk die „deutsche Staats- und Rechts-Geschichte" in 4 Bänden ist, an deren fünf Ausgaben er von der frühesten Zeit seiner Lehrwirksamkeit an (der erste Band erschien 1808) bis zum J. 1844 arbeitete, — und sein Hauptruhm besteht in seiner bahnbrechenden Thätigkeit für wahrhaft wissenschaftliche Behandlung des deutschen Privatrechts. Aber obgleich er demnach nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil seiner Kräfte der besonderen Bearbeitung des Kirchenrechts widmen konnte, so hatte er doch für dieses, wie uns sein Schüler D. Karl Freiherr v. Richthofen in dem trefflichen Berichte über sein Leben und Wirken bezeugt, den er in dem deutschen Staats-Wörterbuch von Bluntschli u. Brater Bd. II. S. 237—267 (1858) gegeben hat*), eine besondere Vorliebe, und hielt die „Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland", wovon der erste Band 1831, der zweite 1833 erschien, für sein reifstes Werk. Er hatte es mit mehr Muße und Behagen, als seine übrigen, ausgearbeitet, in der Ruhezeit, welche er nach der Niederlegung seiner Göttinger Professur bis zu seiner Rückkehr nach Berlin in Ammern zubrachte. Außer diesem Werk sind hier von seinen Schriften nur noch sein „Gutachten für die Domgemeinde zu Bremen" (Hannover 1831) und seine in der Berliner Akademie der Wissenschaften gelesenen Abhandlungen „über die spanische Sammlung der Quellen des Kirchenrechts" (in den Abhandlungen der Akademie aus den Jahren 1833 und 1834, und in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd. XI. S. 119 bis 209) und „über den Kurverein" (in den Abhandl. der Akademie aus dem J. 1844 S. 323 ff.) zu erwähnen. Eichhorn hat die ächt geschichtliche (von der bloß antiquarischen der früheren Zeit, wie sie selbst bei J. H. Böhmer noch vorherrscht, wesentlich verschiedene) Methode der Behandlung, welche der von ihm mitbegründeten historischen Rechtsschule eigen ist, zuerst auch auf das Kirchenrecht angewendet und dadurch die Wissenschaft desselben, bei seiner kolossalen Gelehrsamkeit, seiner genauen Bekanntschaft mit den Quellen und seiner außerordentlichen Begabung für eine wahrhaft lebendige und zugleich durch ächt juristische Schärfe und Feinheit ausgezeichnete Auffassung der Rechtsverhältnisse, ungemein gefördert. Wünschen möchte man nur, daß damit bei Eichhorn ein tieferes Verständniß für das innerste Wesen des Christenthums und der Kirche und eine größere Freiheit von rationalistischer Befangenheit verbunden gewesen wäre, die jedoch Eichhorn nicht hinderte, die Flachheit des gangbaren Collegialsystems zu durchschauen, das er daher nur mit wesentlichen Verbesserungen seiner Kirchenverfassungslehre

*) Es ist derselbe eine Erweiterung des von R. gleich nach E's Tode in der „kritischen Ueberschau der deutschen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" Bd. II. S. 321 ff. veröffentlichten Nekrologs. — Vgl. dazu den Nekrolog von Reyscher im 15. Bd. der „Zeitschrift für deutsches Recht" S. 436 ff.

zu Grunde legte. Sehr richtig hat Eichhorn selbst die wesentliche Eigenthümlichkeit seiner Behandlung des protestantischen Kirchenrechts (in der Vorrede der „Grundsätze“ S. IV) mit folgenden Worten bezeichnet: „Bei dem Kirchenrecht der Protestanten habe ich mich bemüht, die wahre Grundlage desselben, die öffentlich aufgestellte Lehre der Religionspartei vollständiger zu entwickeln, als bisher geschehen ist, und ich glaube auf diesem Wege, durch Erklärung des Bestehenden aus dieser, die Principien des protestantischen Kirchenrechts fester begründet zu haben, als meine Vorgänger. — — Ich habe es für angemessen gehalten, wenigstens anzudeuten, wie die bestehenden Einrichtungen im Sinne der evangelischen Lehre verbessert werden könnten, das Bestehende aber von dem erst zu Begründenden stets gesondert gehalten.“ — Für einen größeren äußerlichen Erfolg des Werks war, abgesehen von der zu spärlichen ausdrücklichen Rücksichtnahme auf die Literatur in demselben, hauptsächlich wohl theils der Umstand hinderlich, daß erst nach seinem Erscheinen die große und tiefe Bewegung im kirchlichen Leben Deutschlands begann, die inzwischen auch so viele kirchenrechtliche Fragen neu angeregt oder erst erzeugt hat, für die nun Eichhorn's Darstellung nicht mehr als ausreichend erscheint, theils daß derselbe so bald schon in Richter einen Nachfolger fand, der seine ganze Kraft auf die Bearbeitung des Kirchenrechts concentrirte und dadurch im Stande war, durch sein Lehrbuch des Kirchenrechts das Eichhorn'sche — bei allen bleibenden Vorzügen desselben, namentlich in Beziehung auf Schärfe und Bestimmtheit des Begriffs und des Ausdrucks — einigermaßen in den Schatten zu stellen. Die Nachwelt wird in K. F. Eichhorn stets einen der größten und verdienstvollsten Kirchenrechtslehrer anerkennen. Scheurl.

Eiferopfer (מִנְחַת קְנָאוֹת). Auf dieses Opfer bezieht sich das Gesetz 4 Mos. 5, 11—31. Eine Erklärung desselben, so wie die spätere Praxis gibt der talmudische Traktat Sota, den Wagenseil mit ausführlichem Commentar 1674 herausgegeben hat; vergl. ferner Seldon, uxor hebraica L. III. cap. 13—15; Lund, jüdische Heiligthümer S. 701 ff. — Das Eiferopfer mit dem dazu gehörigen Trinken des Fluchwassers tritt ein, wenn ein Mann auf seine Gattin den Verdacht des Ehebruchs geworfen hat, ohne daß sie doch von ihm auf der That ergriffen worden oder ein Zeugenbeweis dafür beizubringen wäre. Da unter diesen Umständen eine gerichtliche Klage nicht anhängig gemacht werden kann, so soll mittelst eines feierlichen Beschwörungsaktes am Heiligthum über die Schuld oder Unschuld des Weibes entschieden werden. Der Mann soll nämlich das Weib, das seine Eifersucht erregt hat, sammt einer Mincha von einem Zehntheil Epha Gerstenmehl, doch ohne die sonst zum Speisopfer gehörige Zuthat von Oel und Weihrauch vor den Priester bringen. Dieser stellt die Angeschuldigte vor Jehova (indem er sie vor den Brandopferaltar im Vorhofe führt); er nimmt sodann in ein irdenes Gefäß heiliges Wasser (d. h. von dem zu Cultuszwecken bestimmten Wasser des Beckens im Vorhof; so Onkelos und Sota II, 2., wogegen LXX ὕδωρ καθαρὸν ζῶν übersetzt, also einfach reines Quellwasser versteht), und thut darein Staub vom Fußboden der Stiftshütte. Nun entblößt er das Haupt des Weibes, legt das Speisopfer auf ihre Hände und spricht, während er selbst das Gefäß mit dem „fluchbringenden Wasser des Weh's“ in der Hand hält, über sie eine Beschwörung aus des Inhalts, daß sie, falls sie unschuldig sey, frei bleiben werde von den Wirkungen des Fluchwassers, im entgegengesetzten Fall aber dieses Wasser in ihren Leib eingehen solle, „schwellen zu machen den Bauch und die Hüfte verfallen zu machen.“ (Während der Handlung war wohl dem Weibe noch Zeit zu einem Geständniß gegeben; es ist wahrscheinlich nach Vs. 20. eine Pause anzunehmen.) Nachdem das Weib durch ein zweimaliges Amen die Beschwörung auf sich genommen hat, schreibt der Priester die Flüche (nach Jos. Ant. III, 11, 6. bloß den Namen Gottes) auf einen Zettel, nach der Tradition auf eine Pergamentrolle (διφθέρα Josephus, vgl. Sota II, 4), und wischt die Schrift mit dem Fluchwasser ab. Hierauf nimmt er das Eiferopfer aus der Hand des Weibes, webt es vor Jehova und zündet eine Handvoll davon als Askara

(ſ. Bd. X. S. 633) auf dem Altare an, worauf er dem Weibe das Waſſer zu trinken gibt. Daß nämlich das Trinken erſt nach der Darbringung des Opfers erfolgte, nicht umgekehrt (wie Sota III, 2, doch unter Anführung auch der entgegenſtehenden Anſicht angibt), fordert die unten zu erörternde Bedeutung des Opfers, und erhellt auch aus Vs. 26; Vs. 24. iſt demnach als anticipirende Bemerkung zu betrachten. „Hat er ihr", fährt das Geſetz Vs. 27 f. fort, „das Waſſer zu trinken gegeben, und iſt ſie verunreinigt und hat Untreue an ihrem Manne begangen, ſo wird das fluchbringende Waſſer in ſie eingehen zum Weh, daß ihr Bauch ſchwillt und ihre Hüfte verfällt, und das Weib wird zum Fluche werden inmitten ihres Volkes. Und wenn das Weib nicht verunreinigt, ſondern rein iſt, ſo wird ſie als ſchuldlos dargeſtellt und mit Samen beſamet werden." Der Mann aber, der ſein Weib wegen des von ihm gehegten Verdachtes dieſem Verfahren unterwirft, iſt unter allen Umſtänden, auch wenn das Weib unſchuldig erfunden worden iſt, von Schuld frei.

Dieſes Geſetz gehört in die Reihe der Ordnungen, durch welches die Reinheit des Familienlebens gewahrt werden ſoll. Es hat aber ſeine beſondere Abzweckung nicht bloß darin, daß leichtfertige Weiber von Ausſchweifungen abgeſchreckt werden ſollen, ſondern, wie ſchon Theodoret zu dieſer Stelle richtig hervorgehoben hat, es will zugleich den Grimm des eiferſüchtigen Mannes, der (vgl. Spr. 6, 34) zum Aeußerſten fähig wäre, in ſeine Schranken weiſen, indem es ihm in einer Sache, in der ſo leicht eine blinde Leidenſchaft ſich entzündet, das Recht eigenmächtiger Selbſthülfe entzieht und ihn nöthigt, ſeinen Verdacht dem Gericht des allwiſſenden Gottes zu unterſtellen. Inſofern bezweckt das Geſetz auch den Schutz der Gattin gegen eine grundloſe Eiferſucht des Mannes; nur daß es darüber nichts enthält, daß die Frau ſelbſt zum Behuf ihrer Rechtfertigung das Trinken des Fluchwaſſers für ſich in Anſpruch nehmen durfte.

Zur Erläuterung der einzelnen Punkte iſt Folgendes zu bemerken. Die dargebrachte Mincha iſt nicht, wie Bähr (Symbolik des moſ. Cultus II, 446) angenommen hat, als ein Opfer des Mannes, ſondern, wie Vs. 15. („ihre Opfergabe über ſie") deutlich geſagt iſt, als ein Opfer des Weibes zu betrachten. Wird es doch nach Vs. 25. aus ihrer Hand genommen. Daß der Mann das Material dazu liefert, iſt nothwendig ſchon darum, weil die Ehegattin als ſolche gar kein Eigenthum hat, beſonders aber deßwegen, weil die ganze Handlung von ihm veranlaßt iſt und ohne Rückſicht auf die Einwilligung des Weibes vollzogen wird. Das Opfer wird in Vs. 15. bezeichnet als „Speisopfer der Erinnerung, Verſchuldung in Erinnerung bringend", weil es den Zweck hat, die Verſchuldung des Weibes vor Gott in Erinnerung zu bringen, damit er die Enthüllung derſelben bewirke. Es war ein Speisopfer, kein blutiges, da es hier (vgl. Bähr a. a. O. und Kurtz, der altteſtamentl. Opfercultus S. 394) in keinem Falle ſich um Sühne handelte, ſondern im Fall der Schuld das Weib durch den Fluchtrank zugleich ihre Strafe empfing, im anderen Falle gar nichts zu ſühnen war. Alle Sühne iſt Deckung (כִּפֻּר), hier aber ſoll ja etwas aufgedeckt werden. Ein Opfer aber war überhaupt nöthig, da, wie Bähr (S. 445) ganz richtig hervorgehoben hat, nach moſaiſcher Ordnung Jeder, der Jehova für irgend einen Zweck am Heiligthum nahen will, nicht leer (2 Moſ. 23, 15. 34, 20), d. h. nicht ohne Opfer erſcheinen darf. Daher muß die Darbringung des Opfers, als Einleitung des ganzen Aktes, dem Trinken des Fluchwaſſers vorangehen. Das Opfer ſelbſt hat, wenn es gleich dem Weibe aufgenöthigt iſt, doch die Bedeutung eines Bittopfers. Seine Beſchaffenheit muß dem vorliegenden Falle entſprechen; es muß ſich darin ausprägen, in welcher Eigenſchaft die Darbringerin vor Gottes Angeſicht erſcheint. Es verhält ſich aber mit demſelben nicht ganz ſo, wie Kurtz a. a. O. ausführt, daß das Opfer einerſeits der Zweideutigkeit des Rufes und Lebens der Frau entſprechen und doch andererſeits (S. 395) wieder Symbol ihrer Unſchuld ſeyn ſoll; man hat auch genau genommen, das Opfer überhaupt nicht (wie Keil, Archäologie Bd. I, 199 es deutet) als Symbol des bisherigen Lebenswandels der Frau zu faſſen. Darüber, wie es hiemit ſich verhält, ſoll ja erſt entſchieden werden. Vielmehr

ſoll das Opfer, ohne bereits ein Urtheil über das Vergangene zu involviren, ganz objektiv den Karakter, in welchem die Darbringerin hingeſtellt iſt, an ſich tragen. Wie die Beſchaffenheit der Opfer in vielen Fällen nach der Stellung des Darbringers, dem Rang in der Theokratie oder dem Stand des Vermögens, ſich richtet, ſo entſpricht es in dieſem Falle der äußeren Dignität einer Frau, an der die Makel der ſchwerſten Anklage haftet. So wenig, wenn der Angeklagte vor Gericht in Trauerkoſtüm erſcheint, hiemit hinſichtlich ſeiner Schuld oder Unſchuld etwas präjudicirt wird, iſt dieß hier der Fall. Daß ſie als Ehebrecherin gilt, nicht, daß ſie es iſt, will das Opfer ſagen. Wenn nun das Opfermaterial zu nehmen iſt von der ordentlichen, dem Lebensberuf des Darbringers entſprechenden Nahrung (ſ. Bd. X, 625), ſo kann im vorliegenden Falle nicht das edle Weizenmehl verwendet werden, ſondern nur das gering geachtete Gerſtenmehl, das auch Hoſ. 3, 2. als die einer Hure zukommende Nahrung erſcheint. (Noch ſtärker ſagt Sota II, 1., weil das Thun der Ehebrecherin dieſe dem Vieh ähnlich mache, müſſe auch ihr Opfer von der Nahrung des Viehes ſeyn). Daß die ſonſt der Mincha zukommende Ausſtattung mit Oel und Weihrauch wegfällt, wie dieß nach 3 Moſ. 5, 11. auch beim Sündopfer der Fall war, ſoll nach Keil und Kurtz ausdrücken, daß die Werke des Weibes nicht vom Geiſte Gottes beſeelt und nicht in der Stimmung des Gebets verrichtet waren. (Die rabbiniſchen Deutungen ſ. bei Wagenſeil S. 351 f.). Nach meiner Anſicht hat dieſe Weglaſſung lediglich den Zweck, den düſtern Karakter des Opfers weiter auszuprägen; es ſoll nicht ſchmackhaft, es ſoll auch kein Opfer lieblichen Geruches ſeyn.

Die übrigen Beſtandtheile der Ceremonie ſind leicht zu deuten. Die Entblößung des Hauptes durch Wegnahme des Schleiers und Auflöſung der Haare will nicht ſagen, wie Theodoret es deutet, daß vor Gott Alles bloß und aufgedeckt daliege, ſondern bezeichnet, da die Verhüllung Abzeichen der weiblichen Sittſamkeit iſt, eben die Makel, die vermöge der erhobenen Anſchuldigung an dem Weibe haftet. Ein irdenes Gefäß wird verwendet wegen ſeiner Werthloſigkeit. Daß dem Waſſer Staub beigemiſcht wird, findet, wie zuerſt Bähr (S. 443) erinnert hat, ſeine Erläuterung in 1 Moſ. 3, 14., vergl. mit Pſ. 72, 9. Mich. 7, 17. Jeſ. 49, 23., nach welchen Stellen Staubeſſen überhaupt Zeichen der Fluchwürdigkeit, der tiefſten Schmach und Erniedrigung iſt. Daß heiliges Waſſer und Staub von dem Boden des Heiligthums genommen wird, ſoll die Wirkſamkeit des Trankes verſtärken, indem er dadurch um ſo mehr als Vehikel der wider alles Sündige tilgend ſich kehrenden göttlichen Heiligkeit erſcheint. Vermöge ſeiner Wirkſamkeit, die in das Waſſer durch das Wort der Beſchwörung und das Abwaſchen des geſchriebenen Fluches gelegt wird, heißt der Trank das fluchbringende Waſſer des Weh's. Der Ausdruck מְרִרִים iſt nämlich, wie beſonders Vs. 27. zeigt, nicht auf die Bitterkeit des Geſchmacks, ſondern auf die verderbliche Wirkung zu beziehen. Die Rabbinen dagegen nahmen das Wort eigentlich und ſtritten darüber, ob dem Waſſer etwas Bitteres ſey beigemiſcht worden oder daſſelbe erſt im Munde der trinkenden Ehebrecherin bittern Geſchmack angenommen habe. Durch das Trinken ſoll das Eindringen des Fluchs in das Innerſte des Leibes vermittelt werden (vgl. den Ausdruck in Pſ. 109, 18). Wir ſagen vermittelt, nicht bloß ſymboliſirt. Denn nach dem einfachen Wortſinn von Vs. 27. iſt das Waſſer nicht bloß als Symbol und Unterpfand, ſondern als wirkliches Vehikel des göttlichen Fluches zu betrachten. Ganz richtig ſagt Keil (S. 301), daß dieſes Waſſer „durch Gottes Wort und Kraft eine übernatürliche Kraft erhalten ſoll, die freilich nicht als magiſch zu denken iſt, wohl aber geiſtig wunderbarer Art iſt, ſo daß ſie auf den ſchuldigen Leib Verderben bringend einwirkt, dem unſchuldigen aber keinen Schaden zufügt." Das Magiſche wird nämlich durch das hinzukommende ethiſche Moment ausgeſchloſſen, ſofern die Wirkung des Trankes bei der ſchuldigen Frau durch die Angſt des böſen Gewiſſens befördert, bei der unſchuldigen durch die Freudigkeit des guten Gewiſſens gehemmt wird. Die Wirkung bei der ſchuldigen Frau, Anſchwellung des Unterleibes und Verfallen der Hüfte (woraus Joſephus eine Ausrenkung des rechten

Schenkels macht), entſpricht dem moſaiſchen Strafrechtsprincip, dem jus talionis. An den Organen, mit denen ſie geſündigt, ſoll ſie ihre Strafe empfangen. Daß צָבָה, wie Ewald (Alterth. des Volkes Iſrael S. 187) behauptet, nicht bloß das Schwellen, ſondern auch die Folge davon, das Zerſpringen bedeute, iſt nicht zu erweiſen. Uebrigens läßt ſich nach dem Texte nicht ausmachen, wie die Anſchwellung des Leibes mediciniſch näher zu beſtimmen ſey. Joſephus bezeichnet ſie im Allgemeinen als Waſſerſucht mit tödtlicher Wirkung; J. D. Michaelis wollte ſpeciell den hydrops ovarii verſtanden wiſſen. Jedenfalls iſt, wie aus dem Gegenſatz in Vs. 29. erhellt, ein Leiden gemeint, welches Unfruchtbarkeit involvirte; aber ganz unzuläſſig iſt es, die Worte der Strafdrohung bloß auf Unfruchtbarkeit zu beziehen. Daß das Gottesurtheil auf der Stelle ſich kundgeben werde, wie dieß bei den germaniſchen Ordalien angenommen wurde, iſt in Vs. 27. nicht enthalten. Aber an eine Wirkung, die ſich nur auf das Trinken des Fluchwaſſers zurückführen ließ und in naher zeitlicher Verknüpfung mit ihm ſtand, muß gedacht werden, indem es ja außerdem auch an einem ſicheren Kennzeichen der Losſprechung unſchuldiger Frauen gefehlt hätte. Das Geſetz iſt eben in dem feſten Glauben gegeben, daß der inmitten ſeines Volkes wohnende lebendige Gott ſich zu der auf ſein Geheiß erfolgenden feierlichen Anrufung ſeines Namens thatſächlich bekennen werde. In der Wirkung des Fluchtrankes lag eben die Beſtrafung der Ehebrecherin; nicht iſt der Zweck der göttlichen Entſcheidung der, daß die Ueberwieſene erſt nach dem menſchlichen Gericht zur Verhängung der 3 Moſ. 20, 10. 5 Moſ. 22, 20. auf den Ehebruch geſetzten Strafe übergeben werden ſolle. Sota VI, 1. lehrt, daß die verderbliche Wirkung des Trankes ſich gleichzeitig auch auf den Mitſchuldigen der Ehebrecherin erſtrecke (ſ. Wagenſeil S. 595). Bei derjenigen Frau, auf welche der Trank keine nachtheilige Wirkung ausübt, wird das eheliche Verhältniß wieder hergeſtellt. Die eheliche Beiwohnung, die dem Manne natürlich von dem Zeitpunkte an, da er die Anſchuldigung erhoben hatte, unterſagt, nach Sota I, 3. durch Bewachung deſſelben verhindert war, darf wieder ſtattfinden. Es galt dieß nach Sota IV, 4. ſogar in Bezug auf die Frau eines Prieſters. Eine ſolche Frau ſoll ſchwanger werden und ihre Leibesfrucht zur Reife bringen (Joſephus a. angef. O.). Die Gemara (ſ. Wagenſeil S. 591; vgl. auch Raſchi z. d. St.) fügt bei: wenn ſie vorher ſchwer geboren hat, gebiert ſie von nun an leicht; hat ſie zuvor Töchter gehabt, bekommt ſie von nun an Söhne u. ſ. w.

Ueber die ſpätere Ordnung, wie ſie im Traktat Sota geſchildert wird, möge hier noch Folgendes mitgetheilt werden. Ehe der Mann die Forderung des Eiferopfers geltend machen durfte, mußte von ſeiner Seite eine Verwarnung an das Weib ergangen, von dieſer aber mißachtet worden ſeyn. Hierauf folgte eine Vernehmung des Weibes vor der Ortsobrigkeit und ſodann vor dem großen Synedrium in Jeruſalem. Vor dem letzteren wurde ſie noch durch drohendes, wie durch freundliches Zureden zu offenem Geſtändniß aufgefordert (Sota I, 4). Ließ ſie ſich zu einem Geſtändniß herbei, ſo wurde ihr Heirathsbrief (Kethubha) vernichtet, wodurch ſie des ihr von ihrem Manne bei der Verheirathung Zugeſagten verluſtig wurde; im Uebrigen aber ging ſie ſtraflos aus. Beharrte ſie jedoch auf der Behauptung ihrer Unſchuld, ſo wurde ſie nach dem Nikanorsthore (zwiſchen dem Vorhof Iſraels und dem Vorhof der Weiber) geführt, wo nun die im Geſetz angeordnete Ceremonie mit ihr vorgenommen wurde. Nach Sota I, 5 f. wurden ihr Schleier und Geſchmeide abgeriſſen, ſchwarze Kleider angezogen, ein Strick als Gurt um die Bruſt gelegt u. ſ. w. Die unmittelbare Wirkung wird Sota III, 4. ſo geſchildert: „kaum hatte ſie das bittere Waſſer getrunken, ſo fing ihr, wenn ſie unrein war, das Geſicht an gelb zu werden; die Augen traten ihr aus dem Kopf und die Adern liefen ihr auf. Da rief man ſodann, man ſolle ſie hinausführen, damit ſie den Vorhof nicht verunreinige.“ Uebrigens ſind die rabbiniſchen Satzungen darauf berechnet, die Zahl der Fälle, in denen es wirklich zum Trinken des Fluchwaſſers kommen ſollte, möglichſt zu beſchränken. Nicht ſollen z. B. zugelaſſen werden unfruchtbare Weiber

oder solche, die vermöge Alters nicht mehr gebären können u. s. w.; s. Sota IV, 1 ff. Ferner bezeichnen die Rabbinen mehrere Fälle, in denen der Fluchtrank unwirksam sey oder doch seine Wirkung suspendirt werde. Unwirksam sollte er nach der Gemara namentlich dann seyn, wenn der klagende Mann selbst auch die eheliche Treue verletzt hatte (s. Wagenseil S. 594 ff.). Suspendirt aber könne die Wirkung werden, wenn die Frau ein Verdienst guter Werke an sich habe, besonders das Lob fleißigen Studiums des Gesetzes (s. Sota III, 4. und Maimonides dazu; Wagenseil S. 434). Einige gute Werke sollen den Aufschub eines Jahres, andere sogar einen zwei- oder dreijährigen bewirken. Diese Ansicht wurde jedoch nach Sota III, 5. von anderer Seite bekämpft, indem sehr richtig bemerkt wurde, daß hiedurch dem Trank seine Bedeutung für unschuldige Frauen entzogen werde. Sota IX, 9. bemerkt: nachdem der Ehebrecher zu viele geworden, habe der Gebrauch des Eiferopfers aufgehört, und zwar habe Rabbi Jochanan, der Sohn Sackai, denselben abgeschafft, wornach also der Gebrauch noch vor der Zerstörung Jerusalems in Abgang gekommen wäre. Oehler.

Elohim, אֱלֹהִים, ist im Alten Testament die gewöhnlichste Bezeichnung des göttlichen Wesens. Der Singular, אֱלוֹהַּ, den das Hebräische mit den übrigen semitischen Sprachen gemein hat, gehört im Alten Testament, mit Ausnahme der spätesten, unter aramäischem Einflusse stehenden Schriften, nur der Dichtersprache an. Auch אֵל das, wie das Vorkommen in mehreren zusammengesetzten Personennamen der Genesis (von 4, 18. an) zeigt, ein uralter Gottesname, bei den Phöniciern Bezeichnung des höchsten Gottes, des Saturn, war, ist doch in der alttestamentlichen Prosa als Bezeichnung des wahren Gottes nicht mehr häufig, und erscheint so fast nur determinirt durch den Artikel oder einen folgenden Genitiv oder ein auf andere Weise beigefügtes Attribut. — In Betreff der sprachlichen Erklärung des Wortes אֱלוֹהַּ bestehen zwei Ansichten. Nach der einen sind אֵל und אֱלוֹהַּ als verwandte primitive Substantive zu betrachten, an denen, wie der jedenfalls auch verwandte Verbalstamm אול zeigt, als Grundbedeutung die der Macht haftet (s. Gesenius, thesaur. I, 49). Auch Ewald (Jahrb. der bibl. Wissensch. X, 11) sieht in אֵל eine Abkürzung von אֱלוֹהַּ; das letztere sey, wie auch die gleiche Bildung beider Wörter zeige, der Gegensatz von אֱנוֹשׁ, indem Gott als dem schlechthin Mächtigen gegenüber der Mensch als der schlechthin Schwache bezeichnet werde. (Vgl. auch Ewald's Gesch. des Volkes Isr. Bd. I. 3te Aufl. S. 378). Das Verbum אָלַהּ (אָלָה) wäre hiernach als Denominativum zu betrachten. Nach anderer Ansicht dagegen sind אֵל und אֱלוֹהַּ etymologisch getrennt und ist der Verbalstamm אָלַהּ, der stupuit, pavore perculsus fuit bedeutet (wie auch in dem verwandten וָלַהּ die unruhige fassungslose Bewegung liegt) als primitiv anzusehen, im Unterschied von יָרֵא, verehren, dessen denominativer Karakter nicht zu bezweifeln ist. (S. die näheren Nachweisungen von Fleischer in Delitzsch's Comment. zur Genesis, 3te Auflage. S. 66 f).. אֱלוֹהַּ als abstraktes Verbalnomen würde ursprünglich das Grauen, dann weiter den Gegenstand des Grauens bezeichnen, und so dem Gottesnamen פַּחַד 1 Mos. 31, 42. 53, und dem griechischen σέβας entsprechen. Die letztere Ansicht dürfte insoweit im Rechte seyn, als wenigstens das Nomen אֱלוֹהַּ nicht die Gestalt eines Primitivums hat. Dagegen ist die Wahrscheinlichkeit einer ursprünglichen Wurzelverwandtschaft der Stämme אול und אָלַהּ durch das von Fleischer Bemerkte nicht entkräftet; die an dem ersteren haftende Bedeutung der Macht, Stärke ist in dem zweiten, der den Eindruck, den die Stärke macht, bezeichnet, subjektiv gewendet. Eloah ist demnach die Grauen erweckende Macht. Daß der natürliche Mensch der Gottheit gegenüber sich zunächst durch das Gefühl der Furcht bestimmt findet, ist in dieser Bezeichnung Gottes ausgeprägt.

Eigenthümlich ist nun dem Alten Testamente der Plural אֱלֹהִים, der als Bezeichnung des Einen Gottes eben nur im Althebräischen, sonst in keiner der semitischen Sprachen sich findet; selbst im biblischen Aramaismus bedeutet אֱלָהִין nur Götter. Dieser Plural ist nicht als numerischer zu betrachten. So faßten ihn für's Erste diejenigen, die in ihm eine Andeutung des Geheimnisses der Trinität suchten. Bei den Kirchenvätern findet sich diese Ansicht noch nicht; die Behauptung von Wagenseil (tela ignea Satanae, Anmerk. zu Lipmann S. 129 f.), daß dieselbe schon in älterer Zeit aufgestellt worden seyn müsse, beruht auf einem Mißverständniß. (S. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. in das Alte Testam. Bd. 2. S. 254). Sie ist vielmehr erst von dem Lombarden ausgegangen (s. hierüber besonders Drusius, de voce Elohim, in den Critici sacri, Bd. VIII. S. 2119). Auch Luther theilt sie; s. z. B. seine enarrationes zur Genesis Tom. I. p. 17 (Erl. Ausg.) und eine Stelle in der Predigt vom Ehestande, deutsche W. (Erl. Ausg.) Bd. 16. S. 166. Doch schon Calvin (Comm. zu Gen. 1, 1.) lehnt diese Deutung ab; ihm folgen Drusius (a. a. O.), Joh. Buxtorf Sohn (in den dissertat. philol. theol. 1662. S. 270), Georg Calixt (in der Disseration de quaestionibus, num mysterium sanctissimae trinitatis e solius N. Testam. libris possit demonstrari etc. 1649) und Andere: wogegen Deyling (observat. sacr. II. p. 15 sqq.) zwar auf die Benützung des Plurals Elohim für die dogmatische Beweisführung verzichtet, aber doch eine mysteriöse Hindeutung des heil. Geistes auf die Trinität in demselben anerkannt wissen will. Eine eingehende Rechtfertigung der trinitarischen Deutung versucht noch Gusset im hebr. Lexikon unter dem Wort אֱלֹהִים. Gegenwärtig bedarf dieselbe keiner Widerlegung mehr; doch kann man mit Hengstenberg (S. 255) sagen, daß auch dieser irrigen Ansicht insofern etwas Wahres zu Grunde liege, als die Pluralform, indem sie auf die unerschöpfliche Fülle der Gottheit hinweist, zur Bekämpfung des gefährlichsten Feindes der Trinitätslehre, des abstrakten Monotheismus diene. — Eine zweite, noch in neuerer Zeit stark vertretene Ansicht meint, daß Elohim wenigstens ursprünglich ein pluralis multitudinis gewesen sey und erst später die Singularbedeutung bekommen habe; mit anderen Worten: sie sieht in Elohim einen Rest des ältesten Polytheismus. Als analoges Beispiel wird das Wort תְּרָפִים angeführt (vgl. z. B. Nägelsbach, hebr. Gramm. 2te Aufl. S. 134), das bekanntlich im Alten Testament auch von einem eingeborenen Hausgötzen vorkommt. Allein sachlich ist die Annahme, daß der alttestamentliche Monotheismus sich erst allmählich aus der Vielgötterei entwickelt habe, durchaus unhaltbar, und dieß schon vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus. Denn es ist Thatsache, daß das in den polytheistischen Religionen sich geltend machende monotheistische Streben theils nur in die Hervorhebung eines höchsten Gottes über die anderen Götter, auf den dann mehr und mehr monotheistisch geartete Prädikate übergetragen werden, theils in die Anschauung einer über der Götterwelt stehenden abstrakten Macht ausläuft. Niemals aber verdichten sich die vielen Götter allmählich zu einem absoluten Subjekt, wie es der Gott des Alten Testaments ist. (Vgl. was in dieser Beziehung von Vatke, Religion des A. Testam. S. 705 ff. bemerkt worden ist). — Mehr scheint die dritte Meinung für sich zu haben, daß in dem Plural Elohim Jehova mit den seine Umgebung bildenden höheren Geistern zusammengefaßt sey. Aber die dieser Ansicht scheinbar günstigen Stellen sind doch anders zu erklären So namentlich 1 Mos. 1, 16; denn um davon abgesehen, daß in der Schöpfungsurkunde keine Spur von der Mitwirkung der Engel sich findet, würde von der bezeichneten Hypothese aus sich a. a. O. der völlig nichtssagende Gedanke ergeben, daß Gott die Engel zuerst zur Theilnahme an der Schöpfung des Menschen auffordert, dann aber nach Vs. 27. das Werk allein ausführt (s. Keil z. d. St.). Ueber 1 Mos. 35, 7. s. unten.

Auf die richtige Fassung des Plurals Elohim hingeleitet zu haben, ist besonders das Verdienst von Dietrich (Abhandlungen zur hebräischen Grammatik, 1846. S. 44 ff. vergl. mit S. 16 ff.). Er hat gut gezeigt, wie neben dem numerischen Plural der

quantitative besteht, der hauptsächlich dazu dient, höhere Begriffe aus niederen zu bilden. So treten zunächst Naturdinge gewaltigen Eindrucks, wie der unermeßliche Himmel, שָׁמַיִם u. s. w. in den Plural; daran schließen sich weiter Ausdrücke, die einen Machthaber bezeichnen. Der Plural dient hier dazu, die Fülle der Macht und Kraft, die in dem Träger liegt, zu veranschaulichen. Der quantitative Plural geht so über in den intensiven, wie ihn Delitzsch a. a. O. genannt hat. (Vgl. auch Hengstenberg a. a. O. S. 257 ff.). Hiernach lag in der alten Annahme eines pluralis majestatis oder excellentiae etwas Wahres; nur daß man ganz fehlgriff, wenn man diesen Plural aus der consuetudo honoris ableitete. Verwandt mit der zuletzt bezeichneten Bedeutung des Plurals ist die des Plurals der Abstraktion, indem auch hier die Zusammenfassung einer Mehrheit zu höherer Einheit stattfindet. Schwerlich aber ist mit Hofmann (der Schriftbeweis, I. Bd. 2te Aufl. S. 77) der Plural Elohim geradezu als abstraktiver zu fassen. Die abstrakte Ausdrucksweise für Würdenamen, wie sie namentlich im Aramäischen vorkommt (s. Ewald, ausführl. Lehrbuch der hebräischen Sprache, §. 177 f.), scheint doch mehr ein Erzeugniß des jüngeren Sprachgeistes zu seyn, die mit dem oben besprochenen archaistischen Gebrauche des Plurals nicht zusammengeworfen werden darf. — Wie in צֲלֹהִים ist auch der Plural in אֲדוֹנִי zu erklären, ja es schlossen sich hieran noch weitere plurale Bezeichnungen Gottes, namentlich קְדוֹשִׁים Hos. 12, 1. Spr. 9, 10., wozu der Ausdruck אֱלֹהִים קְדוֹשִׁים Jos. 24, 19. den Uebergang bildet; vergl. ferner das עֲשִׂים in Jes. 54, 5. Hiob 35, 10. und das בֹּרְאִים in Pred. 12, 1.

Indem nun in אֱלֹהִים ganz allgemein die im göttlichen Wesen liegende Machtfülle ausgeprägt ist, haftet an dem Worte, verglichen mit den auf das geschichtliche Offenbarungsverhältniß Gottes zur Welt sich beziehenden Gottesnamen, eine gewisse Unbestimmtheit; woraus sich erklärt, daß das Wort zur Bezeichnung nicht bloß des wahren Gottes, sondern auch der heidnischen Götter verwendet wird, ja einmal (1 Sam. 28, 13) von einer Grauen erregenden Geistererscheinung steht. Doch kann man, streng genommen, nicht mit Hengstenberg (S. 261 f.) sagen, der Plural Elohim sey auch wieder erniedrigend und das Wort analog unserem Gottheit. Richtiger sagt Steudel (Theol. des A. T. S. 143), es liege in dem Namen etwas Entwickelbares. Denn derselbe schließt in seiner Allgemeinheit und Weite die concreteren Bestimmungen der Gottesidee nicht aus, sondern ein; darum bleibt er auch auf den höheren Stufen der alttestamentlichen Offenbarung die gewöhnliche Bezeichnung Gottes, ja er wird in den elohistischen Psalmen mit besonderer Emphase gebraucht. — Ueber das Verhältniß des Elohim zum Jehovabegriff s. die Erörterung in dem Art. „Jehova" Bd. VI, 459.

Bemerkenswerth ist endlich noch der Unterschied der Construktion, der bei אֱלֹהִים je nach seiner Bedeutung stattfindet. Als Bezeichnung des wahren Gottes wird es regelmäßig mit dem Singular verbunden. Die Ausnahmen sind so selten, daß sie eben für die Regel beweisen. Hierher gehört besonders die Stelle 1 Mos. 35, 7. Schultz (in Hävernick's Theol. des A. Testam. 2te Aufl. S. 44) sieht dort, wie in 3, 22. 20, 13., einen Rest der ältesten naiven Darstellungsform. Doch läßt sich in 35, 7. der Plural auch dadurch erklären, daß indem bei Bethel Jehova an der Spitze der Engel erscheint (28, 12 f.), die Theophanie gleichsam eine vielgetheilte ist. Denn nicht bloß der Engel des Herrn κ. ἐξ., sondern auch die untergeordneten Engel sind als Träger göttlicher Kräfte und Vollmachten Repräsentanten Gottes. Aehnlich ist die plurale Construktion in 2 Mos. 22, 8., wo sich dieselbe aus der Mehrheit der den richtenden Gott repräsentirenden Richter erklärt. Dagegen in 1 Mos. 3, 22. dürfte der Plural als communikativer zu fassen seyn (s. Delitzsch z. d. St.). In 20, 13. wird mit einem Heiden geredet. Merkwürdig ist nämlich, daß, sobald sich mit אֱלֹהִים die heidnische Vorstellung verknüpft, sofort die plurale Verbindung eintritt; vergl. 2 Mos. 32, 4. 8. 1 Sam. 4, 8. 1 Kön. 12, 28. Auch in 1 Mos. 31, 53. redet Laban aus polytheistischer Anschauung heraus. Ebenso ist in 2 Sam. 7, 23. אֱלֹהִים nicht direkt

der Gott Israel's, sondern der Sinn ist: „wo ist ein Volk auf Erden, welches zu erlösen ein Gott (auch von den heidnischen Göttern einer) hingegangen ist?“

Nach dem oben Bemerkten könnte es nicht auffallen, wenn für die Engel, die als θεῖας φύσεως κοινωνοί öfters Söhne Gottes heißen, geradezu die Benennung אֱלֹהִים vorkäme. Doch ist dieser Gebrauch des Wortes nirgends nachzuweisen; anerkanntermaßen nicht Ps. 8, 6. 97, 7. 138, 1., wo es die LXX durch ἄγγελοι übersetzt hat; aber auch Ps. 82. nicht, wo trotz der entgegenstehenden Versicherung Hupfelds אֱלֹהִים nicht Engel, sondern die Träger der richterlichen Gewalt in der Theokratie bezeichnet. Oehler.

Engelhardt, Johann Georg Veit, wurde am 12. November 1791 zu Neustadt an der Aich geboren. Sein Vater war der gewesene Bürgermeister des Orts und Seilermeister, seine Mutter eine geborne Kandel. In den Schulen seiner Vaterstadt, darauf in Bayreuth herangebildet, bezog er bereits im 16ten Lebensjahre die Universität Erlangen. Nach dreijährigen Studien daselbst wurde er Hauslehrer in der Familie der Freifrau von Schertel und Burtembach und darauf des Barons Eichthal zu Augsburg. Im J. 1817 wurde er in Erlangen Diakonus an der Altstädter Kirche, zugleich Professor am Gymnasium. Im J. 1820 habilitirte er sich als Docent an der Universität, während er sich zugleich die theologische Doktorwürde erwarb; im J. 1821 wurde er außerordentlicher, im J. 1822 ordentlicher Professor der Theologie und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode. In den Jahren 1826 und 1827 machte er wissenschaftliche Reisen nach England, Frankreich, Schweden und schloß Freundschaft mit bedeutenden Männern jener Länder. Mehrere Jahre hindurch bekleidete er die Stelle eines Universitätspredigers und fünfmal wurde er durch das Vertrauen seiner Amtsgenossen zum Rektor gewählt. In den Jahren 1845 bis 1848 vertrat er auf eine ehrenhafte Weise unter schweren Verhältnissen die Universität als ihr Abgeordneter in der Ständekammer. Schon früher hatte die königliche Huld durch Verleihung des Titels eines Kirchenrathes und des Ordens vom heiligen Michael seinen Verdiensten die vollste Anerkennung gewährt, und die Stadt Erlangen ehrte sie später durch Verleihung des Ehrenbürgerrechts. Er war seit 1835 verheirathet und wurde Vater von drei Kindern. Er war ein freundlicher und friedliebender Mann; sein Umgang war nicht nur sehr angenehm, sondern auch durch seine mannichfaltige Bildung und durch sein mittheilendes Wesen anregend. Am 13. September 1855 wurde er schnell durch ein Schleimfieber hinweggerafft. Sein College Thomasius hielt ihm die Leichenrede mit gebührender Hervorhebung seiner reichen Begabung, seiner Verdienste um die Universität und theologische Wissenschaft und der Vorzüge seines Karakters.

Ueber seine akademische Wirksamkeit äußert sich Thomasius auf folgende Weise: „der Glanzpunkt derselben fällt in ihre Anfänge. Es gab wenige akademische Lehrer, denen die akademische Jugend mit so großer Liebe und Anhänglichkeit zuströmte. Seine Vorlesungen über Kirchen- und Dogmengeschichte gehörten weitaus zu den besuchtesten, seine Vorträge über Reformationsgeschichte, ausgezeichnet durch reiche Mittheilungen aus den Schriften Luther's, die damals der Gegenwart fast unbekannt waren, zu den anregendsten und lebendigsten. In dem homiletischen Seminare, welches er eine Zeit lang leitete, sah man neben Theologen selbst Juristen und Mediciner, um an den feinen Urtheilen und Bemerkungen des geistreichen Mannes sich zu erfreuen. Zwar theilte sich diese Anhänglichkeit der akademischen Jugend allmählich zwischen ihm und anderen jüngeren Docenten, immer aber blieb sein Name eine Zierde der Universität und seine Wirksamkeit galt neben den öffentlichen Vorlesungen insbesondere dem von ihm gestifteten kirchenhistorischen Seminare, wo er sich mit der treuesten und liebevollsten Hingabe denen widmete, die durch den erfahrenen und grundgelehrten Leiter in das Studium der Patristik sich tiefer einführen lassen wollten. Ich weiß, wie Viele sich gerade ihm deshalb zu innigstem und bleibendem Danke verpflichtet fühlen.“

Was seine schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so hatte Engelhardt anfangs die Ab-

ſicht, vorzugsweiſe die Geſchichte der myſtiſchen Theologie zu erforſchen und darzuſtellen. Deshalb beſchäftigte er ſich auf das Sorgfältigſte einerſeits mit Plotin, von dem er auch eine neue Ausgabe mit Hülfe von Münchener Codices herzuſtellen gedachte, andererſeits mit den Schriften des Dionyſius Areopagita. Die Früchte dieſer Studien, welche theils in den weiter unten angeführten Schriften niedergelegt, theils im Manuſkript auf der Erlanger Bibliothek aufbewahrt werden, ſollten die Vorarbeiten für eine künftige Geſchichte der Myſtik bilden. Auch ſpäterhin iſt Engelhardt immer wieder zu dieſem Vorhaben zurückgekehrt (wie ſeine Bearbeitung des Richard von St. Victor es beweiſt), iſt jedoch nie zu deſſen Verwirklichung gekommen. Nach ſeinen Lieblingsverſuchen warf er ſich ganz auf das Studium der Kirchenväter, insbeſondere des Irenäus und Tertullian. Erſteren hat er vollſtändig überſetzt, das Manuſkript davon iſt noch vorhanden. Er hat auch eine Abhandlung über die dabei benutzten Quellen in der Niedner'ſchen Zeitſchrift geliefert. Den Tertullian behandelte er vorzugsweiſe im kirchenhiſtoriſchen Seminar, und zwar auf ſehr anregende und fruchtbare Weiſe. Auch hat er einige Programme über Tertullian's Chriſtologie verfaßt. Er arbeitete aber auch die geſammte Patriſtik und allmählich eine große Maſſe von Quellen für die Kirchengeſchichte durch. Außerdem beſchäftigte er ſich mit manchen anderen Zweigen des theologiſchen Wiſſens, ſowie mit Weltgeſchichte, die er früh im Gymnaſium gelehrt hatte, mit fremden Sprachen, deren er 16 ſich angeeignet hatte, mit der ſchönen Litteratur, mit Poeſie und Kunſt; denn möglichſt umfaſſende Gelehrſamkeit, möglichſt univerſelle Bildung war ſein Ziel und Ideal; dieſes Streben that der Gründlichkeit ſeiner hiſtoriſchen Forſchungen keinen Eintrag. Unter den gelehrten Kennern der Kirchen- und Dogmengeſchichte wird ſein Name in der erſten Reihe genannt. Wenige ſeiner Vorgänger haben ihn darin übertroffen, nach Neander's und Gieſeler's Tode kaum einer. So anregend Engelhardt im perſönlichen Verkehre war und ſo treffend er ſchreiben konnte, ſo fehlte ihm doch die Gabe einer lebendigen und durchſichtigen Behandlung des gelehrten Stoffes, es fehlte die Durchdringung des Stoffes durch das Denken, und das hing wohl zuſammen mit der zu objektiven Stellung, die er ſelbſt zu dem Gegenſtande einnahm und mit dem Beſtreben möglichſt unparteiiſcher Darſtellung.

„Sein chriſtlicher Standpunkt" — ſagt Thomaſius — „war der einer aufrichtigen, perſönlichen Frömmigkeit, ſein theologiſcher Standpunkt der einer einfachen, aber feſten Ueberzeugung von den Grundthatſachen der göttlichen Offenbarung. Obwohl ſein Auftreten in jene Zeit fiel, die in der Negation ſich bewegte, ſo hat er doch niemals den deſtruktiven Tendenzen gehuldigt. — Mit einer gewiſſen heiteren Ruhe ſah er auf die Stürme der Zeit, auf die Bewegungen des großen theologiſchen Kampfes. An dem Siege der Wahrheit zweifelte er nie; dieß nannte er ſeinen Hoffnungsglauben." — Darum ließ er ſich auch durch die confeſſionelle Spannung in Bayern und anderwärts nicht beunruhigen.

Schließlich fügen wir das Verzeichniß ſeiner Schriften bei: Dissertatio de Dionysio plotinizante. Erl. 1820. — Plotin's Enneaden, überſetzt und mit Anmerkungen. I. Abth. Erl. 1820. — De origine scriptorum Areopagiticorum. Erl. 1823. — Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionyſius, überſetzt und mit Abhandlungen begleitet. 2 Thle. Erl. 1823. — Leitfaden zu Vorleſungen über Patriſtik. Erl. 1823. — Kirchengeſchichtliche Abhandlungen. Erl. 1832. — Geijer's Urgeſchichte von Schweden, überſetzt. Sulzbach 1826. — Handbuch der Kirchengeſchichte. 4 Bde. Erl. 1833. 34. — Dogmengeſchichte. 2 Bde. Neuſtadt a. d. Aich 1839. — Richard von St. Victor und Joh Ruysbroek. Erl. 1838. — Auslegungen des ſpekulativen Theils des Evangeliums Johannis durch einen deutſchen myſtiſchen Theologen des 14. Jahrhunderts. Aus einer deutſchen Handſchrift der königl. Centralbibliothek in München. Herausgegeben von J. G. B. Engelhardt. Neuſtadt a. A. 1839. — Die Univerſität Erlangen vom J. 1743 bis 1843. — Eine zahlreiche Reihe von Programmen ſowohl homiletiſchen als kirchen- und dogmen-hiſtoriſchen Inhalts, insbeſondere observationum ad historiam ecclesia-

sticam pertinentium trias, 1835; Tertulliani de carne Christi doctrina, 3 particulae, 1844, und Tertulliani de vitio originis doctrina, 2 particulae. — Außerdem viele ſehr werthvolle Abhandlungen in Niedner's Zeitſchrift für die kirchenhiſtoriſche Theologie.

Als Quellen haben wir benützt die bereits angeführte Rede am Grabe des Herrn J. G. V. Engelhardt u. ſ. w., gehalten am 16. Sept. 1855 von D. Thomaſius, zu Erlangen gleich darauf im Druck erſchienen, und ungedruckte Mittheilungen von demſelben verehrten Collegen, dem wir hiermit unſern Dank dafür abſtatten. Herzog.

Epheſerbrief. Den fünften in der Reihe der pauliniſchen Briefe bezeichnet die kirchliche Ueberlieferung als einen Brief an die Gemeinde zu Epheſus. Es iſt aber mehr als zweifelhaft, ob ſich unſer Brief wirklich urſprünglich als einen ſolchen eingeführt hat. Wie die Adreſſe in unſeren beiden älteſten Codices (Sinait. und Vatic.) lautet, iſt er ganz allgemein „an die Heiligen, die auch an Chriſtum gläubig ſind," gerichtet, womit lediglich die Chriſten als die Neuteſtamentlichen Glieder der wahren Theokratie im Unterſchiede von den Heiligen des Alten Bundes bezeichnet ſind. Das den Leſerkreis näher beſchränkende ἐν Ἐφέσῳ fand Baſilius der Große in den alten Handſchriften nicht, und es hat gar keine Wahrſcheinlichkeit, daß man zu Gunſten der äußerſt gekünſtelten dogmatiſirenden Erklärung, welche er dem auf den erſten Blick auffallenden τοῖς οὖσιν der Adreſſe gibt, jene Worte ausgelaſſen habe, da man ja bei Röm. 1, 7. Phil. 1, 1., wo der Text ganz denſelben Anlaß bot, nie etwas Aehnliches verſucht hat. Auch Hieronymus kennt noch dieſe wunderliche Erklärung, welche die Lesart ohne ἐν Ἐφέσῳ vorausſetzt, und zwar, wie man nicht ohne Schein vermuthet hat, aus Origenes.

Allein noch höher hinauf laſſen ſich die Spuren von jener älteſten Geſtalt der Adreſſe verfolgen. Marcion hatte in ſeinem Apoſtolikon unſeren Brief unter dem Titel eines Briefs an die Laodicener. Iſt es auch überwiegend wahrſcheinlich, daß er dieſe Annahme nur aus einer falſchen Auffaſſung der Stelle Kol. 4, 16. ſchöpfte, ſo bleibt es doch ſchlechterdings unbegreiflich, wie er auf dieſe Combination gekommen ſeyn ſoll, wenn unſer Brief in der Geſtalt, in welcher er ihn las, ſich ausdrücklich als einen Brief an die Epheſer einführte. Und ſelbſt ſein ſtrenger Kritiker Tertullian kann die fraglichen Worte in der Adreſſe nicht geleſen haben. Denn ſtatt ſich ihm gegenüber einfach auf den Text zu berufen, beruft er ſich auf die veritas ecclesiae, d. h. auf die Tradition, und wirft ihm nur eine Verfälſchung des titulus vor, welcher alſo zu ſeiner Zeit bereits den Brief herkömmlich als Brief an die Epheſer bezeichnete. Und doch muß, da ein Motiv zu ſolcher Verfälſchung für Marcion durchaus nicht erſichtlich iſt, dieſes Herkommen zu ſeiner Zeit noch keineswegs ſo ſtehend geweſen ſeyn, daß nicht noch abweichende Conjekturen daneben Raum fanden.

In der That ſcheint aber auch die Beſchaffenheit unſeres Briefes gegen die herkömmliche Anſicht zu ſprechen. Allerdings läßt ſich nicht behaupten, daß der Verfaſſer mit den Leſern perſönlich ganz unbekannt erſcheint. Aus 1, 15. folgt nicht, daß er überhaupt nur von ihnen gehört, aus 3, 1—4. nicht, daß ſie nur durch Andere von ihm gehört und ihn erſt aus dieſem Schreiben kennen gelernt, aus 4, 21. nicht, daß Paulus mit der Art, wie ihnen das Evangelium gepredigt, nicht genau bekannt war; doch haben immerhin die beiden letzten Stellen etwas Auffallendes, wenn der Brief an Eine, von ihm ſelbſt geſtiftete Gemeinde gerichtet iſt. Dazu kommt, daß der ganze Brief auffallend allgemein gehalten iſt, daß kein Wort auf ſein ſpecielles Verhältniß zu der ihm ſo nahe befreundeten Gemeinde, in der er Jahre lang gewirkt hatte, hindeutet, daß er keinen Einzelnen in der Gemeinde und von keinem ſeiner Gefährten grüßt, obwohl z. B. Timotheus und Ariſtarch, die, wie wir aus den gleichzeitig geſchriebenen Briefen (Kol. 1, 1. 4, 10. Philem. V. 24.) erſehen, zur Zeit der Abfaſſung bei ihm waren, mit ihm in Epheſus gewirkt hatten. Endlich werden die Leſer wiederholt als Heidenchriſten angeredet (2, 11. 12. 19. 3, 1. 4, 17.), während die epheſiniſche Gemeinde eine gemiſchte Gemeinde war, da Paulus nach Apgeſch. 19, 10. 20, 21. dort

auch unter den Juden erfolgreich gewirkt hatte. Daß aber nicht etwa die Erwägung dieser Schwierigkeiten zu einer Aenderung der Adresse bewog, beweist wohl am besten die unkritische Art, mit welcher die Synopsis script. sacr. sich über dieselben durch die Annahme forthilft, Paulus habe den Brief geschrieben, ehe er in Ephesus gewesen.

Unter diesen Umständen haben nur wenige unter den Neueren gewagt, an der ursprünglichen Bestimmung unseres Briefes für Ephesus festzuhalten. (Vgl. Rinck in den Stud. u. Kritiken von 1849; Meyer in s. Handbuch. 3te Aufl. 1859). Dagegen ist seit Jakob Usher (Annales Vet. et Nov. Testamenti. Gen. 1712) die Ansicht die herrschende geworden, welche unseren Brief für einen encyklischen hält, der ursprünglich für einen größeren Kreis von Gemeinden bestimmt war. Unter den sehr verschiedenen Gestaltungen, in welchen diese Ansicht aufgetreten, genügen freilich diejenigen am wenigsten, welche den Brief ursprünglich an die Epheser adressirt und nur zugleich (vgl. Harleß in seinem Commentar, 1834) oder gar nur in sekundärer Weise (vgl. Schott in seiner Einleitung) für einen weiteren Gemeindekreis bestimmt seyn lassen, weil dadurch die Hauptschwierigkeiten kaum gehoben und die eigenthümlichen Erscheinungen, welche die Textgeschichte seiner Adresse bietet, nicht erklärt werden. Vielmehr muß man, von letzteren ausgehend, dabei bleiben, daß Paulus die Worte ἐν Ἐφέσῳ nicht geschrieben hat. Aber auch hier darf man nicht bei der wunderlichen Vorstellung stehen bleiben, die der Urheber dieser Hypothese aussprach und die noch Bleek (in s. Einleitung, 1862) vertritt, daß der Apostel nach den Worten τοῖς οὖσιν einen Raum leer gelassen, weil er den Kreis von Gemeinden, denen der Brief zugestellt werden sollte, nicht genau bestimmen konnte oder wollte; denn so gekünstelt auch die Worte der Adresse in ihrer Urgestalt oft erklärt worden sind (vgl. noch Matthies in s. Erklärung des Briefs, 1834), so geben sie doch, wie gezeigt, auch ohne die Lokalbezeichnung einen ungezwungenen Sinn. Der Apostel hatte in der Adresse die Leser nur als Christen im Allgemeinen karakterisirt und dem Ueberbringer Tychikus (6, 21.) die nähere Anweisung gegeben, für welchen Kreis von Gemeinden der Brief bestimmt sey. Da wir nun aus Kol. 4, 7. wissen, daß der Asiate (Apgesch. 20, 4.) Tychikus damals nach Kleinasien ging, so werden wir die Leser des Briefs in dem dortigen Gemeindekreise suchen und uns nicht wundern, daß die spätere Ueberlieferung ihn speciell der Metropole Kleinasiens, der pauliniſchen Hauptgemeinde zu Ephesus vindicirte, und um die im Vergleich mit den übrigen pauliniſchen Briefen so auffallend unvollständige Form der Adresse zu completiren, ihren Namen in dieselbe einfügte.

Gegen diese Auffassung von der Bestimmung unseres Briefes spricht weder 1, 15., da Paulus sehr wohl aus den kleinasiatischen Gemeinden überhaupt Nachricht von dem erfreulichen Stande ihres Glaubens- und Liebeslebens empfangen haben konnte, noch 6, 21., da Tychikus sehr wohl beauftragt seyn konnte, allen seinen Landsleuten Nachricht von dem Apostel zu bringen, indem er mit dem Briefe eine Rundreise durch Kleinasien machte. Gerade in der Gesammtheit der kleinasiatischen Gemeinden bildeten die Judenchristen damals unstreitig eine so verschwindende Minorität, daß der Verfasser seine Leser sehr wohl als Heidenchristen im Großen und Ganzen anreden konnte; daß aber dem Briefe jede Andeutung seines encyklischen Karakters fehle, kann man nicht sagen, da der ganz eigenthümlichen Adresse der nicht weniger eigenthümliche allgemein gehaltene Schlußsegen (6, 23. 24.) entspricht und die ganze Haltung des Briefes denselben bestätigt. Es bedarf daher künstlicherer Hypothesen nicht, wie noch Lünemann (de epist. quam Paulus ad Ephes. dedisse perhibetur 1842) eine dergleichen vorgetragen hat, auch nicht der bereits von Marcion versuchten Combination, wonach unser Brief der Kol. 4, 16. erwähnte Brief Pauli an die Laodicener ist, in welchem Falle sich die Entstehung der traditionellen Ansicht nicht erklären ließe. Es läßt sich diese Hypothese zwar mit der richtigen Auffassung unseres Briefes combiniren, wenn man denselben als einen Cirkularbrief denkt, den die Kolosser aus Laodicea erhalten sollten (vgl. Anger, über den Laodicenerbrief, 1843); allein während es ihr an jedem positiven

Anhaltpunkte fehlt, verwickelt ſie unnöthiger Weiſe in die Schwierigkeit, daß Paulus die Laodicener in dem Koloſſerbriefe grüßen läßt (Kol. 4, 15.), während er gleichzeitig einen eigenen Brief an ſie oder einen Brief, den ſie früher, als die Koloſſer den ihrigen, empfingen, abſendet (vgl. Sartori, über den Laodicenſerbrief, 1853).

Da nämlich unſer Brief eben ſo wie der Koloſſerbrief durch Tychikus überbracht wurde, von deſſen Sendung Paulus Epheſ. 6, 21. 22. faſt mit denſelben Worten redet, wie Kol. 4, 7. 8., ſo müſſen beide Briefe ungefähr gleichzeitig geſchrieben und die 3, 1. 4, 1. 6, 20. erwähnte Gefangenſchaft dieſelbe ſeyn, in welcher der Koloſſerbrief entſtand (ſ. den Art. „Koloſſerbrief“). Hieraus allein erklärt ſich auch die höchſt auffallende, bis auf den Ausdruck im Einzelnen und bis auf ganze faſt wörtlich gleichlautende Verſe ſich erſtreckende Aehnlichkeit beider Briefe. (Vgl. van Bemmelen, de Epist. ad Ephes. et Col. inter se coll., 1803). Wäre unſer Brief der in Kol. 4, 16. erwähnte, dann müßte er der zuerſt geſchriebene ſeyn, da der Apoſtel unſtreitig a. a. O. von einem bereits geſchriebenen Briefe an die Laodicener redet. Aber auch auf dieſem Punkte bewährt ſich jene Hypotheſe nicht. Allerdings iſt im Streite über die Prioritätsfrage viel Unhaltbares pro et contra geltend gemacht worden, da z. B. die von Hug und Schott in gerade entgegengeſetztem Sinne benutzte Nichterwähnung des Timotheus im Epheſerbriefe nichts entſcheiden kann, weil alle Perſonalien in demſelben fehlen. Auch das beſonders urgirte καὶ ὑμεῖς (Eph. 6, 21.) kann nichts entſcheiden, da es zwar beſagt, daß Tychikus ſchon anderen als den Leſern unſeres Briefes Nachricht vom Apoſtel gebracht habe, keineswegs aber, daß dieß die Koloſſer (Kol. 4, 7.) ſeyn müſſen. Dennoch aber wird eine Vergleichung beider Briefe immer wieder mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit darauf führen, daß der Koloſſerbrief der zuerſt geſchriebene ſey. Denn nicht nur, daß unſer Brief wirklich durchweg in den parallelen Abſchnitten die Gedanken des Koloſſerbriefs weiter und freier ausführt, ſondern es ſtehen auch die betreffenden Ausführungen in dieſem vielfach in erſichtlichem Zuſammenhange mit ſeinem ſpeciellen Zwecke und laſſen ſo noch das Motiv erkennen, welches den Apoſtel auf ſie geführt hat, während ſie in unſerem Briefe mehr als Nachklänge aus einem Gedankenkreiſe erſcheinen, deſſen Mittelpunkt in ihm nicht mehr zu finden iſt.

Erſt bei der richtigen Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zum Koloſſerbriefe erſcheint aber auch Zweck und Veranlaſſung unſeres Briefes in dem rechten Lichte. Vergeblich ſuchen wir nämlich in unſerem Briefe an ſich eine genügende Andeutung hierüber. Vergeblich haben ältere Iſagogen, wie Hänlein und Schott, nach Spuren bekämpfter Irrlehrer geſucht oder aus jeder ſittlichen Ermahnung eine Anklage auf die entſprechenden ſittlichen Gebrechen geſchmiedet. Allein wenn die Neueren mit Recht dabei ſtehen bleiben, daß der Zweck des Briefes die Stärkung und Förderung der Gemeinden in ihrem chriſtlichen Glauben und Leben ſey, ſo muß man zugeben, daß damit das geſchichtliche Motiv, welches den Apoſtel zum Schreiben dieſes Briefes bewog, noch ſehr unzureichend beſtimmt und für eine Erklärung ſeiner Eigenthümlichkeiten noch ſehr wenig Anhalt gegeben iſt. Erſt in dem gleichzeitig geſchriebenen Koloſſerbriefe blicken wir klarer in eine geſchichtliche Situation, welche die Entſtehung unſeres Briefs zu erklären im Stande iſt. Denn zwar handelte es ſich dort zunächſt um eine geiſtige Bewegung, welche einen engeren Kreis phrygiſcher Gemeinden beunruhigte, allein es entging dem Apoſtel nicht, von wie principieller und weittragender Bedeutung die Richtung war, welche dort zum erſtenmale innerhalb der chriſtlichen Gemeinde auftauchte. Und es darf uns nicht wundern, wenn es ihn trieb, die einmal dadurch angeregten Gedanken, welche er zu Abwehr und Ermahnung der Koloſſergemeinde ausgeſprochen, nun in weiterer Ausführung den Gemeinden Kleinaſiens überhaupt an's Herz zu legen.

Es kann natürlich eine genauere Darſtellung dieſer Richtung erſt bei der Beſprechung des Koloſſerbriefes gegeben werden; hier genügt es, daran zu erinnern, wie es ſich dort darum handelte, dem gemeinen Chriſtenthum, das ſich auf den Glauben an die einfache apoſtoliſche Heilsverkündigung gründete, eine höhere Stufe chriſtlicher Voll-

kommenheit entgegenzustellen, die auf theoretischem Gebiete durch eine tiefere Weisheitserkenntniß, auf praktischem durch eine derselben entsprechende Ascese bestiegen wurde. Es handelte sich hier nicht um eine grundstürzende Irrlehre, wie sie Paulus in seinen schweren Kämpfen mit dem gesetzlichen Judaismus entgegengetreten war, aber die scheinbar gefahrlosere Verirrung bedrohte doch in Wahrheit nicht weniger die gesunde Entwickelung des christlichen Glaubens und Lebens. Sie drohte über luftigen Spekulationen den geschichtlichen Mittelpunkt der apostolischen Heilslehre aus den Augen zu rücken und die einzigartige Dignität des göttlichen Heilsmittlers zu gefährden; sie drohte die durch die Einheit des gottgestifteten Apostolats und seines ökumenischen Evangeliums gewährleistete Einheit der Kirche der Zerspaltung in Parteien und Schulen einerseits, wie der Gefährdung durch falsche Lehre preiszugeben; sie drohte über einer unfruchtbaren Ascese den Ernst der christlichen Heiligung überhaupt und die Lösung der einfachsten sittlichsten Aufgaben durch denselben in Vergessenheit zu bringen. Und über das Alles übersah Paulus nicht, daß auch diese Richtung im Judenchristenthum ihren Ausgangspunkt genommen hatte, und wenn auch auf anderen Wegen und aus anderen Motiven als jener gesetzliche Judaismus dem Ziele zustrebte, an welchem die schwer errungene Gleichstellung des Heidenchristenthums und seine Gesetzesfreiheit wieder einer Bevorzugung des leiblichen Israel und der Aufrichtung eines Satzungswesens weichen mußte, in dem er nur einen Rückfall auf eine überwundene Stufe religiöser Entwickelung erblicken konnte. Läßt schon der Kolosserbrief keinen Zweifel darüber, daß der Apostel die neu auftauchende Richtung aus diesen allgemeineren Gesichtspunkten betrachtete, so tritt dieß noch mehr in unserem Briefe hervor, wo dieselben ganz an Stelle der Detailpolemik das Motiv seines Schreibens bilden.

Der Brief beginnt nach dem üblichen Segenswunsch (1, 1. 2.), abweichend von der sonstigen Weise des Apostels, mit einer allgemeinen Lobpreisung Gottes für seine Heilsthaten, deren drei Abtheilungen sich deutlich markiren durch den immer wiederkehrenden Refrain, daß sie geschehen seyen zum Lobe seiner Herrlichkeit (1, 6. 12. 14.). In der ersten preist der Apostel die vorzeitliche Erwählung zu einer makellosen Gemeinde (1, 3.4.), die in das Recht der Kindschaft eingesetzt ist (1, 5.), in der zweiten die Verwirklichung derselben durch die Erlösung im Blute Christi einerseits (1, 7) und durch die Kundmachung des göttlichen Heilsrathschlusses andererseits (1, 8—10.). Hier kommt es sofort zur Aussage, daß die Fülle aller Weisheit in der Erkenntniß dieses Heilsgeheimnisses liegt, dessen Mittelpunkt die Person Christi in ihrer universalen Bedeutung ist. Ist aber auf diese Weise die doppelte Vorbedingung der Heilsverwirklichung gegeben, so vollzieht sich dieselbe an den Judenchristen (zu denen der Apostel gehört) als Empfangnahme des ihnen vorherbestimmten und in dem Messias erhofften Heilsbesitzes (1, 11. 12), bei den Heidenchristen auf Grund der gläubigen Annahme einer ihnen neuen Heilsbotschaft, die ihnen durch den Geist versiegelt ist bis auf den Tag der Empfangnahme (1, 13. 14.).

Hierauf erst folgt die Danksagung für den gesegneten Zustand der Leser (1, 15. 16), mit der der Apostel sonst seine Briefe eröffnet, wie sonst verbunden mit der Fürbitte, die sich hier auf die Mehrung ihrer Weisheit und Erkenntniß bezieht (1, 17). Aber auch hier hebt er sofort hervor, was der Gegenstand dieser Erkenntniß sey, nämlich die christliche Heilshoffnung und die Macht Gottes, welche allein im Stande ist, die Gläubigen zur Erlangung derselben zu führen (1, 18. 19.), und wie dieselbe sich gründe auf die bisherigen Heilsthaten Gottes, nämlich auf die Auferweckung und Erhöhung Christi zur göttlichen Herrlichkeit (1, 20. 21.), wie zum Haupt der Gemeinde (1, 22. 23), und auf die, Heiden (2, 1. 2.) wie Juden (2, 3.) in gleicher Weise zu Theil gewordene, erbarmungsvolle Errettung von dem Verderben und Auferweckung vom Sündentode zu neuem Leben (2, 4—10). Ganz insbesondere aber gibt er diese bereits erfahrenen Heilsthaten Gottes seinen heidenchristlichen Lesern zu bedenken, die nicht, wie die Juden, eine begründete Heilshoffnung hatten (2, 11. 12.) und nun doch zur vollen Theilnahme

an allen Heilsgütern der Theokratie gelangt sind (2, 13. 19), weil der Versöhnungstod Christi die trennende Gesetzesanstalt aufgehoben und die beiden feindselig sich gegenüberstehenden Theile der vorchristlichen Welt zu Einer neuen Gemeinschaft umgeschaffen hat (2, 14—18), die, auf dem Fundament der apostolischen Verkündigung von Christo ruhend, zu einer Behausung Gottes im Geiste ausgestaltet wird (2, 20—22). Diese ganze Ausführung unterbricht gewissermaßen die in 1, 17. begonnene Fürbitte für die Leser. Es kam dem Apostel darauf an, den falschen Zielen gegenüber, welche man sich zu stecken begann, seine auf das Eine nothwendige Ziel gerichtete Fürbitte zu motiviren und durch eine eingehende Vorhaltung des bereits empfangenen Heils den Lesern die rechten Wege zu dem noch zu erwartenden zu zeigen.

Deshalb kehrt er in Kap. 3. zu der begonnenen Fürbitte zurück (3, 1), unterbricht sich aber nochmals, um es den Lesern zu sagen, wie er dazu komme, daß gerade er also fürbittend für die Heidenchristen Kleinasiens, deren Viele ihm gewiß persönlich unbekannt waren, eintrete. Sie haben es ja (sey es von ihm, sey es durch Andere) gehört (3, 2) und wo nicht, so können sie es aus diesem Briefe sehen (3, 3), daß ihm gerade das jetzt kundgewordene Geheimniß von der Gleichberechtigung der Heiden zur Theilnahme am Heil (3, 4—6) ganz besonders offenbart, daß er mit der Verkündigung des Evangeliums (3, 7. 8) und darum mit der Kundmachung dieses Geheimnisses an sie beauftragt ist (3, 9), damit so in der Realisirung des ewigen Heilsrathes Gottes an der Gemeinde die ganze Fülle der göttlichen Weisheit offenbar werde (3, 10—12) und er hat für sich nur den einen Wunsch, daß er auch in den Trübsalen, die er zu Gunsten (3, 1) und zu Ehren der Heiden jetzt leidet, nicht muthlos werde (3, 13). Und nun erst folgt die feierliche Fürbitte selbst, die darauf ausgeht, daß sie, in Glauben und Liebe immer völliger werdend, die ganze Fülle der Liebe Christi erfahrungsmäßig erkennen (3, 14 — 19) und die in eine volltönende Doxologie ausläuft (3, 20. 21). Damit schließt der erste Theil des Briefes, der, ohne direkt lehrhaft zu seyn, doch alles, was der Apostel eigentlich Lehrhaftes seinen Lesern an's Herz zu legen hat, an die Lobpreisung, Danksage und Fürbitte, womit der Brief begann, anschließt.

Es folgt der praktische Theil, welchen, den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend, die Ermahnung zur christlichen und kirchlichen Einigkeit eröffnet, indem theils auf die subjektiven (4, 2. 3), theils auf die objektiven Bedingungen (4, 4—6) derselben hingewiesen und die gottgegebene Mannichfaltigkeit der Gaben (4, 7—11) in der Einheit ihres Zwecks, wonach dieselbe die Gemeinde zu einer einheitlichen Vollendung ihrer selbst als des Leibes Christi führen soll, aufgewiesen wird (4, 12—16). Sodann folgt der grundlegende Gesichtspunkt für die christlich-sittliche Ermahnung in der Forderung einer totalen Erneuerung (4, 17—24) und dann in der dem Apostel eigenen freien, durch keine logische Disposition gebundenen Weise eine Reihe von Einzelermahnungen (4, 25 — 5, 2), die sich in die Warnung vor den specifisch heidnischen Sünden der Unzucht, der Habgier und der Völlerei zuspitzt (5, 3 — 20). Weiter geht der Apostel auf die grundlegenden Verhältnisse des sittlichen Gemeinschaftslebens, das eheliche (5, 21—33), das elterliche (6, 1—4) und das hausherrliche (6, 5—9) näher ein, zeigend, wie auch hier das Evangelium die Pflichten der Ueber- und Untergeordneten regle, und schließt mit der Ermahnung zum rechten Christenkampf wider die Mächte der Finsterniß (6, 10—18). Zuletzt empfiehlt er sich ihrer Fürbitte (6, 19. 20), empfiehlt den Ueberbringer Tychikus (6, 21. 22) und schließt mit dem Segenswunsch (6, 23. 24).

Unser Brief ist durch das kirchliche Alterthum so gut bezeugt, wie die meisten der pauliniſchen, ja besser als der Kolosserbrief, da er bereits in dem ignatianischen Epheserbriefe nachgeahmt erscheint und Polykarp wenigstens eine Stelle aus ihm (vgl ad Phil. 1. mit Ephes. 2, 8. 9.) sich aneignet. Nach den Philosophumena soll bereits Valentin ihn als *γραφή* angeführt haben. Seit des Irenäus Zeit ist er mit den anderen allen als pauliniſcher gleichmäßig anerkannt. Dennoch haben ihn de Wette und Ewald einem Apostelschüler zugeschrieben. Allein die Bedenken gegen ihn erledigen sich aus dem bisher

Gesagten großentheils von selbst. Das Mißverhältniß zwischen der Adresse und dem Inhalte des Briefs hebt sich, wenn die erstere nicht ursprünglich ist, die Verwandtschaft mit dem Kolosserbrief erklärt sich aus den geschichtlichen Verhältnissen beider Briefe, da es noch nicht einmal versucht ist, den unserigen als eine unselbstständige Nachahmung jenes wirklich zu erweisen. Ein gewisser Unterschied der Lehrsprache und des Stils ist im Vergleich mit den großen vier Lehr- und Streitbriefen nicht zu verkennen, weil Paulus dort sich principiell mit der judaistischen Gesetzeslehre auseinandersetzt, während hier der Gegensatz gegen die theosophirende Richtung ihm eine neue Reihe von Schlagworten an die Hand gab, die zum Theil vielleicht ausdrücklich von den Gegnern entlehnt waren, und weil es sich hier nicht um eine dialektische Widerlegung handelte, sondern um eine freie Entfaltung der ganzen Fülle evangelischer Heilswahrheit. Jemehr aber diese in die Lobpreisung und Fürbitte verschlungen ist, umso natürlicher erklärt sich die überschwängliche, in immer weiter fortgesponnenen, immer reicher bis zur Ueberladung anschwellenden Sätzen sich entfaltende Form der Darstellung. In beiden Beziehungen bildet der Kolosserbrief deutlich ein Mittelglied zwischen der Ausdrucks- und Darstellungsweise unseres und der älteren Briefe. Den sehr subjektiven Ausstellungen aber, welche de Wette gegen einzelne Stellen des Briefes erhebt, steht die Thatsache gegenüber, daß sich in unserem Briefe, wenn auch in theilweise neuer Form, doch die uns bekannte Eigenthümlichkeit der paulinischen Heilslehre in einer Reinheit ausgeprägt findet, für die wir im nachapostolischen Zeitalter vergeblich ein Seitenstück suchen würden (vgl. Lünemann a. a. O.).

Tiefgreifender sind die Angriffe, welche die Tübinger Schule auf die Aechtheit unseres Briefes zugleich mit der des Kolosserbriefs gerichtet hat (vgl. Baur in s. Paulus, 1845; Schwegler in s. nachapostol. Zeitalter, 1846; Zeller, Plank, Köstlin in den Theolog. Jahrbb. von 1844. 47. 50). Der pseudonyme Verfasser soll auf eine Vereinigung der noch getrennten Parteien der Juden- und Heidenchristen hinarbeiten, indem er neben der paulinischen Rechtfertigungslehre zugleich die Werkthätigkeit, neben dem Glauben die Liebe empfiehlt und den Tod Christi eine äußere Coalition der Juden und Heiden bewirken läßt. Der Brief verräth sich aber als Produkt des zweiten Jahrhunderts, indem er uns mitten in den gnostischen Ideenkreis versetzt und, wie namentlich Schwegler nachzuweisen sucht, auch zahlreiche Anklänge an den Montanismus zeigt. Allein man muß die Ausdrücke unseres Briefes völlig aus ihrem Zusammenhange losreißen, wenn man in den *αἰῶνες* unseres Briefes die gnostischen Aeonen oder gar in der *πολυποίκιλος σοφία* den valentinianischen Aeon finden will. Wie wenig evident diese Beziehungen sind, erhellt am besten daraus, daß das in unserem Briefe urgirte Verhältniß Christi zur Kirche nach Baur auf die gnostischen Syzygien, nach Schwegler auf montanistische Vorstellungen deutet, daß jener 4, 7—11. gnostisch, dieser montanistisch erklärt. Es ist auch hier ein Verdienst dieser Kritiker, auf eine schärfere Beobachtung der Eigenthümlichkeiten unseres Briefs hingewiesen zu haben. Allein dieselben erklären sich hinlänglich aus der im Kolosserbriefe zu Tage liegenden geschichtlichen Situation und bedürfen zur Erklärung der Rücksichtnahme auf die Stichworte der nachapostolischen Parteikämpfe nicht (vgl. Kloepper, de origine opp. ad Ephes. et Col. 1852). Gegenüber den Gefahren, mit welchen eine vom Boden der geschichtlichen Heilsthatsache losgelöste Spekulation die Kirche bedrohte, indem sie die Lehre dem Wind- und Wellenspiel menschlicher Meinungen preisgab (4, 14), that es Noth, nicht nur immer wieder auf das von den Aposteln gelegte Fundament (2, 20), sondern auch auf das Organ für eine weitere und reichere Fortbildung der Lehre hinzuweisen, welche die Kirche in den Propheten (3, 5) und in den Trägern der anderen Gnadengaben (4, 11) besaß, so lange dieselben an dem Einen Grunde fest- und das Eine Ziel im Blicke behielten. In einer Zeit, wo eine unfruchtbare Ascese sich mit dem Namen christlicher Vollkommenheit schmückte, ergab sich auch von selbst die Hinweisung auf das Ziel christlich-sittlicher Vollendung, dem die Kirche entgegenzustreben habe. Und es ist eben nicht der

geſchichtliche Paulus, ſondern das einſeitige Bild eines Parteiführers, das die Kritik ſich gebildet hat, wenn die Syntheſe von Glauben und Liebe in demſelben nicht mehr Raum findet. (Vergl. noch Stier, die Gemeinde in Chriſto Jeſu. Auslegung des Briefs an die Epheſer. 1848. Auszug davon: Der Brief an die Epheſer, als Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde. 1859.) Prof. Dr. Weiß.

Erpenius (Thomas), eigentlich van Erpe, ausgezeichneter holländiſcher Orientaliſt, hochverdient um die arabiſche Grammatik und die bibliſche Ueberſetzungsliteratur Vorderaſiens, ward am 7. Sept. 1584 zu Gorkum in Südholland geboren und erhielt ſeine Bildung in Middelburg, beſonders aber in Leyden, wo während ſeiner Univerſitätsſtudien der treffliche Joſeph Scaliger einen tiefen Einfluß auf ihn übte und ihn beſonders veranlaßte, mit der Theologie ein gründliches Studium der orientaliſchen Sprachen zu verbinden. Seine hervorragende Begabung ließ ihn ſeinen akademiſchen Curſus früh abſchließen und er ſuchte bald auf ausgedehnten Reiſen in Frankreich, Deutſchland, Italien und England, theils durch den Unterricht des Abu-dakni (Joſephus Barbatus) in Paris, wo er auch mit Is. Caſaubonus ein in dem gedruckten Briefwechſel bezeugtes Freundſchaftsverhältniß einging, theils durch unmittelbaren Verkehr mit geborenen Orientalen beſonders in dem damals noch ſo belebten Venedig, ſich auf ein wirkungsreiches Lehramt vorzubereiten. Faſt unmittelbar nach ſeiner Rückkehr wurde er im Februar 1613 zum Profeſſor der orientaliſchen Sprachen in Leyden ernannt, bei welcher Gelegenheit er die in den „Orationes tres" (Leyden 1621) gedruckte Rede „De lingua arabica" hielt. Seine Thätigkeit war eine glänzende; das nachher ihm verliehene Amt eines Regierungsdollmetſchers hielt ihn im lebendigen Zuſammenhange mit dem Orient ſelbſt; ſeine Vortragsweiſe wird als friſch und höchſt anregend gerühmt; eine von ihm ſelbſt angelegte Druckerei war beſtimmt, die nöthigen literariſchen Hülfsmittel zu beſchaffen. Der Antritt ſeiner Profeſſur iſt durch die Veröffentlichung der „Grammatica arabica" (Leyden 1613. 4°) bezeichnet, welche, wie die aus ihr gekürzten „Rudimenta linguae arabicae" (1620. 8°) ſehr häufig aufgelegt und überarbeitet und eigentlich erſt nach etwa zwei Jahrhunderten durch de Sacy's große Arbeiten antiquirt wurden. Der Tod ſeines Gönners Joh. Scaliger (1609) gab ihm Veranlaſſung, deſſen Ausgabe der „Proverbiorum arabicorum centuriae duae" (1614. 4°, wiederholt 1623. 8° und einzelne Theile davon öfter) abzuſchließen. Aus dem Unterrichtsbedürfniß ging im folgenden Jahre die erſte Ausgabe der Lokman-Fabeln hervor: „Locmani sapientis fabulae" (1615. 8°), welche an Inhalt unbedeutenden, im Styl nachläſſigen Textſtücke von da ab höchſt ſonderbarer Weiſe die Arabiſten faſt ununterbrochen beſchäftigt haben. Um dieſelbe Zeit beginnt Erpenius für die arabiſchen Ueberſetzungen der heil. Schrift thätig zu werden. In demſelben Jahre mit Lokman's Fabeln veröffentlicht er „Pauli Apostoli ad Romanos epistola. Arabice" (1615. 4°), dem jedoch auch der Galaterbrief beigegeben war, und im folgenden das „Novum D. N. Jesu Christi Testamentum. Arabice" (1616. 4°). Obgleich dieſer letzteren Ausgabe eine Scaliger'ſche Handſchrift in Leyden, welche dem ſpäteren Mittelalter angehören muß, zu Grunde gelegt iſt, ſo hat doch Erpenius noch andere, jetzt wahrſcheinlich in Cambridge befindliche Texte herbeigezogen, und die Ueberſetzung erſcheint als eine durchaus ungleichmäßige ohne kritiſche Einheit. Im Allgemeinen gehen die Evangelien auf den griechiſchen Text, Apoſtelgeſchichte und Briefe auf die Peſchito, die Offenbarung auf eine koptiſche Quelle zurück; zu den Evangelien kann man jetzt mit Nutzen vergleichen: „Die vier Evv. arabiſch aus der Wiener Handſchr. herausgegeben von P. de Lagarde" (Leipz. 1864. 8°), wo die Abweichungen des Textes des Erpenius genau angegeben ſind. Hiermit war Erpenius unmittelbar in die bibliſche Wiſſenſchaft und in die Theologie überhaupt eingetreten, für die er auch durch ſeine glücklichen Unterhandlungen mit dem reformirten Theologen Andreas Rivet, welchen er endlich für Holland gewinnt, bedeutend wird. Um ihm nach dieſer Seite einen größeren Wirkungskreis zu eröffnen, wurde ihm 1619 eine beſondere Profeſſur des Hebräiſchen (für welches die Univerſität bereits ein Ordinariat beſaß) ver-

liehen; die Antrittsrede findet sich in den bereits erwähnten „Orationes tres" vom J. 1621. Er beabsichtigte nun, die arabische Uebersetzung der „Saadia" herauszugeben, wenn er sie vollständig fände; einstweilen gab er den „Pentateuchus Mosis. Arabice" (1622. 4°) heraus, in dessen Werthschätzung er sich durch die genaue Uebereinstimmung der Uebersetzung mit dem masoretischen Texte bestechen ließ, während diese Arbeit eines afrikanischen Juden kaum des 13ten, eher des 14ten Jahrhunderts höchstens einige Bedeutung für die Geschichte des Bulgär-Arabischen hat. Ziemlich vergessen ist seine „Grammatica obraea generalis" (1621. 8°, nach seinem Tode noch zweimal gedruckt). Großen Arbeiten und Entwürfen wurde er, der eben Vierzigjährige, durch seinen bei einer allgemeinen Seuche am 13. Nov. 1624 erfolgten Tod entrissen. Die Ausgabe des beachtenswerthen christlich-arabischen Historikers Ibn-al 'Amîd al-Makîn beendete sein großer Nachfolger Golius („Historia saracenica auctore Georgio Elmacino". Leyden 1625. Fol.); desgleichen erschienen noch „Psalmi Davidis. Syriace" (1625. 4°), an deren Erläuterung er durch den Tod verhindert wurde und welche Dathe in seiner neuen Hallischen Ausgabe 1768 zwar vokalisirte, aber sonst nicht verbesserte, und durch die Fürsorge C. l'Empereur's eine „Grammatica syrica et chaldaea" (Amsterd. 1628. 12°). Es ist hier nicht näher aufzuführen, daß er außer verschiedenen kleineren Abhandlungen auch Einiges von arabischen Nationalgrammatikern veröffentlicht hat („Grammatica dicta Giaramia et Libellus centum regentium", 1617. 4°); doch diente die nicht allein für ihre Zeit achtungswerthe Verbindung biblischer Wissenschaft und arabischer Philologie in Erpenius sehr wesentlich dazu, den Höhepunkt dieser ganzen Richtung in Alb. Schultens herbeizuführen. — Man vergleiche besonders noch: P. Scriverius „Manes Erpeniani", Leyden 1625. 4°, und Rödiger in Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop.. Sekt. I. Th. 37. S. 359 f. R. Gosche.

Eß, Karl und Leander van — zwei als Bibelübersetzer verdiente katholische Theologen der Neuzeit.

1. Karl, geboren den 25. September 1770 zu Warburg an der Diemel im Paderborn'schen, besuchte das Dominikaner-Gymnasium seiner Vaterstadt, trat 1788 in die Benediktinerabtei Huysburg im Halberstädtischen, deren Ringmauern er, mit Büchern und Studien unter der Leitung des Lektors Hagspiel beschäftigt, in den ersten sechs Jahren nach seinem Eintritt nicht wieder verließ, empfing 1794 die Priesterweihe und wurde 1796 der Nachfolger seines zum Abt ernannten Lehrers als Lektor. Im Jahre 1801 als Professor nach Frankfurt a/O. berufen, lehnte er ab, als er im September desselben Jahres zum Prior seines Klosters gewählt wurde. Nach Aufhebung desselben im J. 1804 wurde er erster Pfarrer der katholischen Gemeinde zu Huysburg, indem er zugleich die Verwaltung der Oekonomie für die dort bleibenden pensionirten Conventualen übernahm und seit 1810 den gemeinsamen Haushalt der in den alten Kloster-räumen ein Asyl suchenden Nonnen leitete und fungirte dazu seit 1811 als bischöflicher Commissär mit der Vollmacht eines Generalvikars für das Magdeburgische, Halberstädtische und Helmstädtische, starb den 22. Oktober 1824. Orthodoxer Katholik, aber von der milden Observanz, blieb er von dem nationalen Zuge, der während der Periode der französischen Fremdherrschaft, wo die Verbindung mit Rom gelockert war, durch die katholische Kirche Deutschlands ging, nicht unberührt, bemühte sich ernstlich, so weit sein Wirkungskreis reichte, die deutsche Sprache wenigstens in einzelne Theile der Liturgie einzuführen und war für Verbreitung und Hebung des deutschen Kirchengesangs thätig*). In diese Zeit fällt auch seine Betheiligung an der von seinem Vetter Leander unternommenen Bibelübersetzung (s. unten). Später, als nach dem Falle Napoleons und der neuen Erhebung des Pabstthums die ersten Schläge gegen Wessenberg (s. den Art.) fielen, ließ er sich einschüchtern und kehrte um zur alten Unterwürfigkeit gegen Rom. — Von seinen Schriften, worunter eine Beschreibung der Abtei Huys-

*) In eine von ihm 1813 besorgte neue Auflage des Osnabrücker Gesangbuchs von Deutgen hat er auch manche evangelische Lieder aufgenommen.

burg, ein Katechismus u. ſ. w., hat noch der bei Gelegenheit der Reformationsfeier im Jahre 1817 erſchienene „Entwurf einer kurzen Geſchichte der Religion von Anfang der Welt bis auf unſere Zeit“ durch die in ihm enthaltenen Ausfälle auf die evangeliſche Kirche ſeiner Zeit einiges Aufſehen gemacht; er wurde von den Domſchülern zu Halberſtadt zur Nachfeier des Reformationsjubiläums öffentlich verbrannt und rief ſelbſt, ſo ſeicht die bezüglichen Ausfälle auch waren, ein paar literariſche Erwiederungen proteſtantiſcherſeits hervor.

Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der katholiſchen Geiſtlichkeit. 1r Bd. S. 202 f.— Schmidt, neuer Nekrolog der Deutſchen. Jahrg. 1824. 2s Heft. S. 947 f. — Hall. Literaturztg. von 1824. Nr. 312. — Erſch und Gruber, XXXVIII. S. 172 f.— Biographie générale den Art. „Charles van Ess“. — Bedeutender iſt

2. Johann Heinrich, bekannt unter dem von ihm als Benediktiner angenommenen Namen Leander, den 15. Februar 1772 gleichfalls zu Warburg geboren und bei den Dominikanern daſelbſt unterrichtet. Im Jahre 1790 in die Benediktinerabtei Marienmünſter im Paderbornſchen als Novize eingetreten, leiſtete er im folgenden Jahre Profeß und erhielt, nachdem er 1796 zum Prieſter geweiht war, 1799 die Pfarrei zu Schwalenberg im Lippiſchen, eine Stunde von ſeinem Kloſter entfernt, die er von demſelben aus verſah. Als im J. 1802 die Abtei ſäkulariſirt wurde, legte er ſich auf das Studium der orientaliſchen Sprachen, wurde dann 1812 als Pfarrer der katholiſchen Gemeinde, außerordentlicher Profeſſor der Theologie und Mitdirektor des Schullehrerſeminars nach Marburg berufen, erhielt 1818 das Doktorat der Theologie und des kanoniſchen Rechts, legte 1822 ſeine Marburger Stellen nieder und lebte ſeitdem als privatiſirender Gelehrter, mit Studien und namentlich mit der Ueberſetzung und Verbreitung der Bibel, die ihm zur Lebensaufgabe geworden war, ſowie mit der Vervollſtändigung einer reichhaltigen Sammlung von Bibeln aus den verſchiedenſten Sprachen der Erde beſchäftigt, zu Darmſtadt, zu Alzey in Rheinheſſen und an anderen Orten, ſtarb zu Affolderbach im Odenwald den 13. Oktober 1847. Schon als Pfarrer von Schwalenberg hatte er angefangen, an einer neuen Ueberſetzung der Bibel aus dem Grundtext und der Verbreitung derſelben unter das katholiſche Volk zu arbeiten. Er verband ſich dazu mit ſeinem obengenannten Vetter, und 1807 erſchienen zuerſt „die heiligen Schriften des Neuen Teſtaments, überſetzt von K. und L. van Eß, Braunſchweig, auf Koſten der Herausgeber in 11000 Exemplaren gedruckt, wiederholt nachgedruckt, ſehr häufig neu aufgelegt und in weit über einer halben Million von Exemplaren verbreitet. Durch das Zurücktreten des Mitarbeiters von dem Werke verzögerte ſich der Fortgang deſſelben. Erſt 1822 folgte, von Leander allein bearbeitet, der erſte Theil der Ueberſetzung des Alten Teſtaments zu Sulzbach (Pſalmen, Hiob und Sprüche), dann der zweite Theil ebendaſelbſt, 1836. Endlich erſchien, von ihm in Verbindung mit ſeinem Freunde und früheren Zögling Wetzer (ſ. den Art.) beſorgt, eine Geſammtausgabe der Bibel in 3 Theilen zu Sulzbach, 1840. Ueber den beharrlichen Eifer, womit er, unbeirrt durch die Ungunſt der Römlinge, unter proteſtantiſchen Regierungen gegen die Umtriebe derſelben geſchützt, während z. B. ein Goßner (ſ. den Art.) in München ihnen weichen mußte, die Verbreitung der Bibel ſich angelegen ſeyn ließ, zuerſt in Verbindung mit der katholiſchen Bibelgeſellſchaft zu Regensburg, ſpäter nach Aufhebung derſelben mit der Unterſtützung der brittiſchen Geſellſchaft, deren Agent für das katholiſche Deutſchland er war bis 1830, wo ſein Verhältniß zu ihr ſich löſte in Folge des Beſchluſſes der Geſellſchaft, Perſonen und Vereine, die Bibeln mit Apokryphen verbreiten, nicht mehr zu unterſtützen, — ſ. den Art. „Bibelgeſellſchaft“ im 2. Bande unſerer Encykl. S. 210 f. 215. — In einer Reihe von Schriften ſuchte er dabei die in ſeiner Kirche herrſchenden Vorurtheile gegen die Bibelverbreitung unter den Laien zu bekämpfen. Auszüge aus den heiligen Vätern und anderen Lehrern der katholiſchen Kirche über das nothwendige und nützliche Bibelleſen, Bielefeld 1808 (Erklärungen der Kirchenlehrer von Clemens von Rom bis auf Sailer, die auf an die Spitze geſtellte

Sprüche des N. Teſtaments folgen), neu aufgelegt unter dem Titel: Gedanken über Bibel und Bibellehre und die laute Stimme der Kirche in ihren heiligen und ehrwürdigen Lehrern über die Pflicht und den Nutzen des allgemeinen Bibelleſens, Sulzbach 1816. Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksſchrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814. Was war die Bibel den erſten Chriſten? mit welcher Gemüthsſtimmung und in welcher Abſicht laſen ſie dieſelbe? und warum ſollten wir ſie jetzt mehr als jemals leſen? Sulzb. 1816. Ihr Prieſter, gebet und erkläret dem Volke die Bibel! das will und gebietet die katholiſche Kirche, Darmſt. 1824. Daran ſchließen ſich ein paar gelehrte Arbeiten mit der Tendenz, die Berechtigung der Ueberſetzung aus dem Grundtext nachzuweiſen: Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testantium historia, Sulzb., Erford. et Viennae 1810; und beſonders: Pragmatiſch-kritiſche Geſchichte der Vulgata im Allgemeinen und zunächſt in Beziehung auf das tridentiniſche Dekret, oder: iſt der Katholik geſetzlich an die Vulgata gebunden? Tübingen 1824, eine von der Freiburger theologiſchen Fakultät gekrönte Preisſchrift*), die, obwohl „im Grunde nur Materialienſammlung und einſeitig", in der Literatur über die Vulgata eine hervorragende Stellung einnimmt. Bekannt ſind endlich die von ihm beſorgten Ausgaben der Vulgata, 3 Theile, Tübing. 1822, der Septuaginta, Leipz. 1824, und des griechiſchen Neuen Teſtaments, Tübing. 1827.

Vergl. Felder, Gelehrten-Lexikon der kathol. Geiſtlichkeit. 1r Bd. S. 203 f. — Neuer Nekrolog der Deutſchen. Jahrg. 1847. S. 652 ff. — Darmſt. Allgem. Kirchen-Zeitung von 1847. Sp. 1376. — Im kathol. Kirchenlexikon von Wetzer und Welte wird er nur beiläufig erwähnt. H. Mallet.

Eucherius, der heilige, Biſchof von Lyon, aus vornehmer Familie in dieſer Stadt abſtammend, dachte zunächſt an nichts weniger, als an den geiſtlichen Stand; er wurde Senator, trat in die Ehe, die mit zwei Söhnen, Salonius und Veranius, geſegnet wurde. Beide wurden, nach der Sitte der Zeit, dem Kloſter Lerinum (ſ. den Art.) zur Erziehung übergeben. Im Jahre 422 trat er ſelbſt in dieſes Kloſter, ſpäter zog er ſich als Einſiedler auf die Inſel Lero (St. Marquerite) zurück. Im J. 434 wurde er Biſchof von Lyon und machte ſich durch Stiftung von Kirchen und frommen Anſtalten um ſein Bisthum verdient; er ſtarb nach der wahrſcheinlichſten Angabe im J. 450. Sein Sohn Veranius wurde ſein Nachfolger in Lyon, während Salonius Biſchof von Genf wurde. Eucherius war ein fruchtbarer Schriftſteller, obwohl mehrere ihm zugeſchriebene Schriften der Aechtheit ermangeln. Aecht ſind folgende: 1) die epistola paraenetica ad Valerianum cognatum (nicht Veranium) de contemtu mundi et saecularis philosophiae, um das Jahr 427 geſchrieben, worin viele treffliche Gedanken und Anweiſungen, oft in Form von körnigen Sentenzen, ſich finden und auch das Studium der heil. Schrift empfohlen wird; 2) epistola seu libellus de laude eremi, an Hilarius, Mönch in Lerinum, gerichtet, eine begeiſterte Lobpreiſung des mönchiſchen Lebens und des Kloſters Lerinum insbeſondere; 3) liber formularum spiritualium, gibt Erklärungen bibliſcher Begriffe und Sachen, z. B. Erklärung der anthropopathiſchen Ausdrücke des A. Teſtam.; 4) zwei Bücher institutiones an Salonius, geſchrieben auf Verlangen dieſes ſeines Sohnes; das erſte Buch iſt in Fragen und Antworten verfaßt und verräth, nach Maßgabe der Zeit und des Orts, viele Schriftkenntniß und Beachtung der ſchwierigen Stellen der Schrift; es erſtreckt ſich über das Alte und Neue Teſtament; 5) Acta Sanctorum Martyrum Agaunensium, worüber zu vergleichen iſt der Artikel „Mauritius und die thebäiſche Legion" Bd. IX. S. 197 ff.. Dieſe Werke ſind auch einzeln herausgegeben worden, ſie finden ſich beiſammen in der Biblioth. Maxima Patrum Tom. VI. p. 822 sqq. Gennadius (de illustribus ecclesiae scriptoribus c. 63.) führt noch Anderes an: Cassiani quaedam opuscula lato tensa ser-

*) Auf eine von ihm ſelbſt geſtellte Aufgabe, weßhalb er den Preis unter ſeine Mitbewerber vertheilte.

mone angusto verbi resolvens tramite in unum volumen coegit (woraus hervorzugehen ſcheint, daß er es mit den Semipelagianern hielt) aliaque tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria. Unächt ſind verſchiedene dem Eucherius zugeſchriebene Commentare zu den hiſtoriſchen Büchern des A. Teſtaments, die auch in der Bibl. Max. Patr. T. VI. geſammelt ſind. — Die ächten und die unächten Werke hatte ſchon lange vorher Braſſicanus in Baſel 1531 herausgegeben.

Vergl. über Eucherius: Tillemont, Mémoires T. XV. p. 120. — Dupin, nouvelle bibliothèque des auteurs écclésiastiques. Tit. IV. p. 173. Herzog.

F.

Fintan, der Stifter des Kloſters Rheinau. — Hauptquelle iſt die vita von einem Ungenannten, der ſich als einen Zeitgenoſſen, einen, der von ihm ſelbſt Mittheilungen erhalten hat (nobis ipse referens) bezeichnet und nach den beibehaltenen iriſchen Ausdrücken und der großen Genauigkeit ſeiner Angaben ſich auch als einen mit ihm ſelbſt im Verkehr ſtehenden Schriftſteller bezeugt. Das Leben Fintan's iſt zwar ein abenteuerliches, aber auch nur ein ſolches, das mit den erzählten Todesnöthen und Errettungen ſo recht das ſpätere gottgeweihte Leben dieſes Mannes einleitet. Eigentliche Wunder finden ſich in ihm nicht, nur ein paar wunderliche Geſichte, die aber der Art ſind, daß Jeder in der gleichen Lage, in der nächtlichen Stille am Altar des Herrn, noch viel mehr geſehen und gehört haben würde. Das Beſte der Neuzeit findet ſich bei Moritz Hohenbaum van der Meer, kurze Geſchichte der tauſendjährigen Stiftung des frei eximirten Gotteshauſes Rheinau auf Veranlaſſung der tauſendjährigen Jubelfeier 1778 — der ſich durch dieſe und noch eine andere Schrift: „Historia diplom. monast. Rhenaugiensis" — zum eigentlichen Hiſtoriographen des Kloſters erhoben hat. Die vita iſt ſchon ziemlich korrekt von Goldaſt: „rerum Alemannicarum scriptores, Francof. 1661" — abgedruckt worden.

Fintan, ein Schotte oder Irländer von vornehmer Herkunft, ſtammte aus derſelben Provinz Leinſter, aus welcher Columban ſtammte. Eigenthümliche Lebensſchickſale machten ihn frühzeitig mit der vorſehenden Hand Gottes bekannt. Die Nor-Normannen hatten ſeine Schweſter als Gefangene fortgeſchleppt; auf des Vaters Geheiß wollte er ſie loskaufen, in brüderlicher Liebe ſein eigenes Leben und ſeine Freiheit auf's Spiel ſetzend. Es geſchah, was vorauszuſehen war; er wurde von den rohen Barbaren ſelbſt gefangen und gefeſſelt, jedoch wunderbarlich wieder frei entlaſſen. Sie hatten ihn ſchon einen Tag ohne Speiſe und Trank gelaſſen, da berathſchlagten ſie über ihn unter einander und fanden in der beſſeren Mehrheit, daß man die nicht fangen und gefangen halten ſollte, die da kämen, Gefangene mit Geld und Gut loszukaufen. Späterhin hätten ihn aber die Normannen bald wieder bei einem anderen Streifzuge eingefangen; er flüchtete ſich vor den ihm auf der Ferſe Folgenden in das erſte beſte Haus. Sie ſtürmten in daſſelbe und bei ihm, dem hinter die Thüre Geſprungenen, vorbei; wie mit Blindheit geſchlagen, ſahen ſie ihn nicht. Er ſollte aber doch noch in ihre Hände kommen. Es entſtand ein Kampf zwiſchen zwei irländiſchen Häuptlingen; der Vater Fintan's, der dem einen anhing, hatte das Unglück, einen Mann der gegneriſchen Partei zu tödten. Der Führer derſelben fällt jetzt über ihn her. Sie ſteckt Nachts ſein Haus in Brand, haut den aus demſelben Fliehenden nieder, tödtet Fintan's Bruder in demſelben; ihn ſelbſt aber, der ſich vor der Thür ritterlich vertheidigte, vermochte ſie nicht zu greifen. Mitten durch die Flammen und die Feinde bahnte er ſich einen Weg. Hiermit war aber der Kampf nicht beendigt; die Zwietracht der Parteien wurde trotz einem momentanen Scheinfrieden nur noch eine größere und tiefer greifendere. Die Gegenpartei fürchtete bei einem böſen Gewiſſen, daß Fintan bei erſter Gelegenheit Blutrache nehmen würde. Sie ſuchte ihn deshalb hinterliſtig aus dem

Wege zu räumen, traf eine Uebereinkunft mit den Normannen, veranstaltete ein Gastmahl am Meeresufer, lud Fintan zu demselben ein und gab denselben den sich ungeladen bei der Mahlzeit einfindenden Normannen preis. Diese binden ihn und führen ihn mit sich fort; weil aber sein Herr Schottland nicht verlassen wollte, verkaufte ihn dieser einem Anderen und dieser wieder einem Dritten, bis er am gleichen Tage an den Vierten kam, der, im Begriff, nach Hause zurückzukehren, ihn mit sich nehmen konnte.

Auf der Heimreise begegnet diesem ein anderes normannisches Schiff. Einer von der Mannschaft des letzteren fragt die Mannschaft des ersteren über die Beschaffenheit Schottlands und ihre Schicksale daselbst aus. Unglücklicherweise war auf dem Schiffe Jemand, dessen Bruder der Fragende getödtet hatte. Dieser erkannte sogleich den Mörder wieder und tödtete ihn, Blutrache nehmend. So entstand ein wilder Kampf zwischen der Mannschaft der beiden Schiffe; der gefesselte Fintan erbot sich, seinem Herrn Hülfe zu leisten. Andere Schiffe brachten endlich die Wüthenden auseinander; der Herr Fintan's vergaß aber dessen hochherziges Anerbieten nicht und ließ ihm in Dankbarkeit seine Fesseln abnehmen. Man landete an den orkadischen Inseln. Die Schiffsmannschaft durfte frei herumgehen, sich pflegen und stärken; Fintan mit ihr. So sich selbst überlassen, dachte er daran, die günstige Gelegenheit zur Flucht zu benutzen. Herumspähend, fand er einen ungeheuern Stein oder Felsen am Meeresufer, unter den er sich, wie in eine Höhle, versteckte. Hier trat ihm im eigentlichen Sinne des Wortes das Wasser an die Kehle, denn in die Höhle drang bald die Meeresfluth ein. Er war in einer verzweiflungsvollen Lage; von unten her drang die Fluth immer gewaltiger heran, von oben her hörte er den Zornruf der über den Felsen wegstürmenden Normannen. Besser, dachte er aber, der Wuth des Meeres als diesen Unmenschen anheimfallen; er blieb einen ganzen Tag und eine ganze Nacht ohne Nahrung in dieser fürchterlichen Lage. Endlich wagte er sich am anderen Tage aus seinem Schlupfwinkel hervor und kroch auf allen Vieren aus Furcht vor seinen Feinden über Stein und Felsen umsichtig empor. Diese waren nun zwar verschwunden, aber, welcher Schrecken, als er die Insel ganz unbewohnt fand! Drei volle Tage blieb er daselbst, sein Leben mit Kräutern und Wasser fristend; da wandte er sich am dritten Tage, im Falle eines längeren Bleibens seinen sicheren Tod voraussehend, in einem inbrünstigen Gebete an den starken und barmherzigen Gott, dessen stetem Dienste er fortan Leib und Seele weihte, stürzte sich dann in gehobener Kraft mit allen seinen Kleidern in die Fluthen, und wunderbar, sie wurden, wie durch höhere Kraft, starr und fest, daß er in und auf ihnen wie auf einem Brette durch die Wellen hindurchschiffen konnte, die Wogen trugen ihn glücklich nach Schottland hinüber; hier erklomm der Gerettete mit letzter Kraft die Bergeshöhen, um sich nach Dörfern und rauchenden Häusern umzuschauen. Er spähte lange umsonst; endlich am dritten Morgen erblickte er Menschen in der Ferne und wendete sich an sie. Es waren Christen, die ihn freundlich aufnahmen und zu ihrem Bischof in der Nachbarschaft brachten, der in Irland seine Studien gemacht hatte und so auch seine Sprache kannte. Zwei Jahre blieb er bei ihm, dann aber zog er, seinem Gelübde getreu, durch Gallien, Allemannien und die Lombardei nach Rom. Auf der Rückreise kam er über die Alpen in das Gotteshaus Pfäffers. Er meinte anfangs, das sey der Ort der Ruhe, wo er Gott für immer dienen solle, wurde aber weiter auf eine Rheininsel als die ihm bestimmte Wohnungs- und Wirkungsstätte verwiesen.

So kam er nach Rheinau und vollendete mit Wolfen, einem Sprößlinge des Welfischen Hauses, der den schon vom Vater, ja Großvater angefangenen Bau des Klosters mit allem Eifer betrieb, eigentlich die Seele des schon äußerlich begründeten Baues, das schöne Werk. Fintan war ein in jeder Hinsicht dieser hohen Aufgabe gewachsener Mann. Wen solche Lebensschicksale betroffen, wie ihn, der muß wohl innerlich reifen, wenn ein tieferes Gemüth in ihm lebt. Er arbeitete zunächst als Geistlicher bei und mit Wolfen und trat bei einer strengeren Ascese bald ganz in das Kloster ein (anno

dominicae incarnationis DCCC, aetatis vero suae LI, d. h. nicht im 51ſten Jahre ſeines Alters, ſondern ſeines Jahrhunderts, alſo 851). Er blieb 5 Jahre in demſelben, weihte ſich aber, ſo recht ein ganzer Aſcet, noch nicht zufrieden mit der Kloſterſtrenge, als reclusus dem Eremitenleben unter den härteſten Entbehrungen. Hatte er ſchon als Mönch ſeine Brodportionen immer mehr zum Beſten der Armen beſchränkt, im erſten Jahre auf ein Viertel, im zweiten auf zwei Viertel, im dritten endlich auf drei Viertel Verzicht geleiſtet, ſo ging er jetzt noch weiter, enthielt ſich alles Brodes, ruhte nicht mehr in einem Bette; kleine Fiſche waren ſeine einzige Nahrung, ſein Bett der Boden oder ein Brett, ſein Kopfkiſſen ein harter Stein. Als Klausner ward er aber ſeinem Kloſter nicht ganz untreu. Seine Klauſe war nicht außerhalb deſſelben ſondern gegen Mitternacht an die Kloſterkirche gemauert, auf deren Altar er ſehen konnte. So ward aber ſeine Klauſe, — und es liegt wahrlich ein tiefer ſittlicher Ernſt in ſolcher Aſceſe — der fortdauernde Gegenſtand der allgemeinen Verehrung, eine ernſte Buß- und Mahnpredigt; er ſelbſt aber ſchon bei Lebzeiten der Heilige des Kloſters. Er lebte als Klausner noch 22 Jahre, alſo von 856 bis 878. Unter der Zeit war Wolfen ſelbſt der würdige Abt deſſelben geworden. Es hatte derſelbe übrigens ſchon bisher wie ein Vater für daſſelbe geſorgt und es wie der weltlichen Macht, ſo dem Pabſte Leo IV. empfohlen, der ihn auch beim Abſchiede mit Gebeinen des heil. Blaſius, Biſchofs von Sebaſto, beſchenkte, einem Geſchenke, das für das Kloſter ſehr bedeutungsvoll werden ſollte. Schon den Tag zuvor, ehe Wolfen mit ihnen im Kloſter ankam, ſoll deshalb der damals noch im Kloſter lebende Fintan, als er die Nacht betend in der Kirche zubrachte, das wichtige Ereigniß vorausgeſehen haben. Er ſah nämlich eine ſchöne weiße Taube (Symbol des heil. Geiſtes) auf den gleichen Altar niederſitzen und in die gleiche Gruft fliegen, wohin am anderen Tage die Gebeine des heil. Blaſius gebracht wurden. Als ein inniger Verehrer deſſelben trug er auch, wiewohl ſchon reclusus, einen Theil dieſer Reliquien nach der dem Kloſter übergebenen Zelle an der Alb auf dem Schwarzwalde, ſpäterhin St. Blaſien genannt, die mit Rheinau in engem Verbande blieb und mit ihm um den Ehrenkranz in wiſſenſchaftlichen Arbeiten gerungen hat.

Das Kloſter Rheinau hatte ſo eine gute Baſis gewonnen; der tief ſittliche Ernſt eines Fintan und der Feuereifer eines Wolfen wirkten hier in ſchönem Einklange. Mehr als 40 Brüder lebten ſchon unter ihnen im Kloſter, alle im gleichen Ruhme der Gottesfurcht und Heiligkeit. Der Ort erhielt in den Gnadenbriefen den Ehrentitel des Heiligen, und Große und Fürſten wetteiferten mit einander, demſelben in reichen Gaben ihre Ergebung und Dankbarkeit auszudrücken. Es hat dieſes Kloſter zu ſeiner Zeit ſeine Miſſion ruhmvoll erfüllt, was ohne eine falſche übertriebene Verehrung und ohne ein eitles Streben, die jetzt Todten lebendig zu erhalten, getreu anerkannt werden kann. Zürich hat es im vergangenen Jahre aufgehoben. Dr. E. F. Gelpke.

Flattich, M. Joh. Friedr., iſt am 3. Oktober 1713 geboren zu Beihingen am Neckar (unweit Marbach und Ludwigsburg) als Sohn eines dortigen gutsherrlichen Amtmannes und als Nachkomme eines im 16. Jahrhundert des Glaubens wegen von Mähren nach Würtemberg ausgewanderten Edelmannes Ferdinand Flattich von Flattach, der zugleich auch ſeinen Adel dahinten ließ. Johann Friedrich durchlief die Kloſterſchulen zu Denkendorf und Maulbronn und das Tübinger Stift, ward nach einigen Vikariatsjahren 1742 Garniſonspfarrer auf der Feſtung Asberg, 1747 Pfarrer zu Metterzimmern, 1760 Pfarrer zu Münchingen, wo er am 1. Juni 1797 ſtarb.

Der rechte Platz für ein dieſem Manne zu ſetzendes literariſches Denkmal iſt nicht eigentlich eine theologiſche Encyklopädie, da ſein Wirken vornehmlich ein pädagogiſches war; außerdem hat ihn auch in der Privatſeelſorge wie im ganzen Privatleben eine kerngeſunde Originalität ausgezeichnet, die ſich vielmehr zu ausführlicher biographiſcher Darſtellung empfiehlt, wofür insbeſondere auch ein reicher Schatz von — zum Theil heute noch mündlich im Volke fortlebenden — Anekdoten zu Gebote ſteht. In Hinſicht auf ſeine pädagogiſche Bedeutung verweiſen wir auf den Artikel von L. Völter in

Schmid's Encyklopädie für das Erziehungs- und Unterrichtswesen Bd. II. S. 382 f. und von demselben Verf. im süddeutschen Schulboten, 1861. Nr. 1. u. 2.; ausführlichere biographische Bearbeitungen liegen vor in Barth's süddeutschen Originalen (3s Heft 1832); in Schubert's Sammlung „Altes und Neues" ꝛc. (1. und 2. 1824); vollständiger in der Schrift von Ledderhose: „Leben u. Schriften des M. J. F. Flattich", wovon 1856 (Heidelberg bei Winter) schon eine 3. Auflage erschienen ist. — Für die theologische Encyklopädie achten wir es geeignet, nur folgende Punkte herauszuheben:

1. Der ganze Mann ist eines jener Originale, deren die frühere Zeit überhaupt, namentlich aber auch der Stand der Pfarrer weit mehrere aufzuweisen gehabt hat, als die Gegenwart. Aber nicht jedes Original hat so wenig das Seine gesucht, so wenig sein Eigenes geltend machen wollen, darum auch so wenig das Besondere eben als Sonderbares gehegt und gepflegt, wie er; für Alles, was er anders that, als andere Leute, war er sich eines bestimmten Grundes klar bewußt und konnte darüber Rechenschaft geben, und dieser Grund war immer ausnahmslos ein im christlichen Gewissen wurzelnder, also ein Moment allgemeiner sittlicher Wahrheit, wenn auch die Form, in der derselbe bei ihm wirkte, eine individuelle war. In sehr engen, oft bedrängten Verhältnissen lebend, nach hohen Dingen niemals trachtend, gegen äußeren Glanz und Comfort gänzlich gleichgültig, aber auch jeden Nimbus geistlicher Amtshoheit verschmähend, hat er einzig durch seine Persönlichkeit, durch die Macht des Wortes und seiner unmittelbaren, einschlagenden, treffenden Wahrheit, aber zugleich durch die Macht einer von Grund aus lauteren, selbstvergessenden Liebe gewirkt, für welche das Geben stets seliger war als das Nehmen. (Dieser Spruch steht als fac simile unter seinem Schattenriß). Ein Mann dieser Art, der Hohen und Niederen die Wahrheit ungeschminkt in's Gesicht sagt, der die Spötter und Witzlinge mit ächtem Witze zum Schweigen bringt, der um Weltsitte nicht das Mindeste sich kümmert und doch auch das feinste Gefühl kaum je verletzt, eben weil es die Liebe ist, die ihn zum Aussprechen der Wahrheit treibt, — der eben darum auch von Hohen und Niederen geachtet und geliebt wird, übt eine kirchliche, eine apostolische Wirksamkeit aus, auch wenn er nicht den aristokratischen Duft hohenpriesterlicher Salbung um sich verbreitet, sondern in schlichter Natürlichkeit einhergeht.

2. Flattich ist ein Glied in der Kette jener würtembergischen Theologen, deren Höhe- und Mittelpunkt Bengel war; in persönliche, sehr nahe Beziehung zu diesem kam jener als Klosterschüler in Denkendorf, wo Flattich eben so ein unbegränztes, ehrfurchtsvolles Zutrauen zu Bengel faßte, wie dieser an dem unverdorbenen, aufgeweckten Jüngling besonderes Gefallen fand. Mit Oetinger stand er gleichfalls in Berührung, da dieser ihn wegen seiner pädagogischen Weisheit hochhielt (s. Oetinger's Brief an Flattich bei Ledderhose, Leben und Schriften ꝛc. S. 54); und Philipp Matthäus Hahn war Flattich's Schwiegersohn. Der Geist dieser schwäbischen Theologenschule, wenn man sie so nennen will, der geläuterte, vertiefte, selbstständig fortgebildete Pietismus, die bibelfeste Frömmigkeit, das ist's, was auch Flattich erfüllt, das Element, in dem er lebt. Aber er nimmt doch auch wieder seinen eigenen Standpunkt ein. Einerseits ist er für Bengel's Apokalyptik so wenig als für Oetinger's Theosophie organisirt; es fällt ihm nicht ein, sich ein Weltsystem — überhaupt ein System — zu construiren; seine Weisheit besteht in lauter praktischen Erkenntnissen, die er sammt und sonders durch Erfahrung, durch Beobachtung dessen, was wirklich ist, durch Schlüsse, die er daraus zieht, und durch beständiges Zusammenhalten dieser Erfahrungsresultate mit der Schrift gewonnen hat. Immer weiß er zu sagen, er habe das und das bemerkt und nun daraus etwas gelernt. Aber eben, daß er immer und überall, auf jedem Schritte lernte, daß er wahrnahm, was Andere nicht bemerkten, daß er nachdenklich jede Wahrnehmung in sich bewegte und richtige, oft rasche Schlüsse daraus zog: das setzte schon eine Klarheit des Geistes, eine Lernbegierde und eine Concentrirung alles Denkens auf den einen Hauptpunkt, der für ihn Erziehung und Seelsorge war, voraus, wie solches nicht Allen

eigen iſt, die auch nach Weisheit ſtreben. Es iſt keine Spur von Spekulation, ſondern durchweg Reflexion, wodurch er zum Wiſſen gelangt, aber Reflexion eines im Dienſte der Wahrheit, im Dienſt eines lauteren, chriſtlich-geheiligten Willens ſtehenden ſcharfen Verſtandes. Andererſeits bleibt er auch der pietiſtiſchen Engherzigkeit und ſittlichen Unfreiheit fremd. Er iſt ein Freund und warmer Vertheidiger der Pietiſten, er hält es für eine Art geiſtlicher Naturnothwendigkeit, daß, wenn ein Menſch erweckt worden, er andere nach ſich ziehe und ſo eine Gemeinſchaft daraus werde; aber, zumal in der Behandlungsweiſe ſeiner Zöglinge, erlaubt er ſich eine Menge kecker Griffe (wie z. B. wenn er einige derſelben von der Leidenſchaft des Kartenſpiels dadurch heilt, daß er ſich zu ihnen ſetzt und ſie nöthigt, eine ganze Nacht hindurch Karten zu ſpielen, und damit noch fortfährt, da die jungen Leute kaum mehr die Augen offen und eine Karte in der Hand halten können), — Maßregeln, über denen ſich die Pietiſten bekreuzt hätten. In dieſer Beziehung iſt es ganz karakteriſtiſch, was Ledderhoſe S. 8 hervorhebt, daß in Flattich's Leben nirgends ein Moment bezeichnet werden könne, wo er erweckt worden wäre oder ſich bekehrt hätte — in dem Sinne, in welchem der Pietismus eine förmliche Bekehrung, einen Durchbruch zu fordern pflegte. Sein durchaus praktiſcher Sinn hielt alles Derartige von ihm fern; man kann ihn, richtig verſtanden, einen chriſtlichen Naturaliſten nennen, da bei ihm Alles natürlich zugehen muß, aber ſo, daß ihm auch das Wirken der Gottesgnade, dem durch's Gebet der Weg gebahnt wird, etwas Natürliches, an die natürlichen Bedingungen ſich Anſchließendes iſt. Wenn er freilich irgendwo ſagt: „Ich würde nicht glauben, daß es eine Hand gibt, wenn es nicht in der Bibel ſtände, daß der Menſch Hände und Füße hat; nur die Schrift verſichert mich von der Exiſtenz aller Dinge“ — ſo ſtimmt das mit dem vorhin Geſagten nicht recht zuſammen; aber wir dürfen ſolch einen Ausſpruch nur für einen Ausdruck ſeines unbedingten Vertrauens auf die Schrift als Inbegriff aller Wahrheit nehmen; wäre ihm die unmittelbare Wahrnehmung, daß er Hände und Füße habe, nicht auch unmittelbare Gewißheit geweſen, ſelbſt ohne Zeugniß der Schrift, ſo müßte ja noch vielmehr die Exiſtenz des Bibelbuchs, wie alle äußere Exiſtenz, eine Sinnentäuſchung geweſen ſeyn. Einen Satz, wie den obigen, konnte Flattich ausſprechen, ohne ihn weiter zu verfolgen; übrigens haben wir derlei Hyperbeln ſonſt bei ihm nicht vorgefunden.

3. Zum Erziehen und Lehren war er geboren; ſchon als Student trug er ſich zu unentgeltlichen Lehrſtunden an, nur um dieſer Arbeit obzuliegen, mit der er das Gebot der Liebe nach 1 Kor. 13. am beſten erfüllen zu können überzeugt war. So hat er auch als Pfarrer ſtets eine große Anzahl junger Leute in ſein Haus aufgenommen, an denen er Vatertreue übte. Seine Erfahrungen und Grundſätze hat er aphoriſtiſch für ſich und Andere (in Briefen) niedergeſchrieben; Ledderhoſe theilt dieſe Aufzeichnungen in größerer Ausdehnung mit; ebenſo findet ſich eine ſchöne Reihe derſelben in verſchiedenen Jahrgängen des „Süddeutſchen Schulboten“ (redig. von Völter) abgedruckt. Was daran in die Augen fällt, das iſt nicht nur der außerordentliche Reichthum von Beobachtungen und Grundſätzen, die er in ſeiner ſchlichten, auch Provincialismen nirgends ſcheuenden, kernigen Weiſe ausſpricht, daher man Vieles, was die berühmten Pädagogen in hochtönender Phraſeologie als eine ganz exquiſite Weisheit zu Markte brachten und noch bringen, bei Flattich in einfach-klarem, populärem Deutſch geſagt findet; ſondern auch, daß er (wie Völter in dem angeführten Artikel der Schmid'ſchen Encyklopädie richtig hervorhebt) eine philanthropiſche Pädagogik im beſten, chriſtlichen Sinne des Wortes entwickelt. Ob er auf die pädagogiſchen Bewegungen ſeiner Zeit, auf Baſedow oder Peſtalozzi, aufmerkſam war, ob er ſie auch nur gekannt hat, iſt ungewiß, da er nirgends einen jener Namen erwähnt, wiewohl in manchen Sätzen eine polemiſche Bezugnahme auf Zeitideen nicht zu verkennen iſt; ganz auf ſelbſtſtändigen Wegen, wie ſie oben bezeichnet wurden, iſt er zu ſeinen Principien und ſeiner Praxis gekommen. Nicht Dreſſur ſoll die Erziehung ſeyn, ſondern Bildung; eben darum auch das Wiſſen nicht ein mechaniſch eingetrichtertes, ſondern der Schüler ſoll Rechenſchaft geben können über den Grund

der Erkenntniſſe; überhaupt iſt ihm die Erziehung und der Unterricht weſentlich Erregung und Leitung der Selbſtthätigkeit. Nicht Zwang und Drang ſoll auf den Zögling wirken, ſondern Liebe, unter deren warmem Hauche die eigene Luſt und Liebe, die eigene Kraft im Zögling erwachen und wirkſam ſeyn wird; nicht ein Geſetz, das Alle unter das gleiche Joch beugt, ſondern die Weisheit ſoll Erziehungsprincip ſeyn, die Jeden ſo behandelt, wie er nach Intelligenz und Gemüthsanlage es bedarf. Trifft aber hierin Flattich's Pädagogik mit philanthropiſchen Ideen zuſammen, ſo gibt ſich doch darin bei ihm ein von dieſen ſehr verſchiedener Geiſt kund, daß er 1) nicht wähnt, die Richtigſtellung des Willens hänge von der Einſicht ab, wenn alſo der Verſtand aufgeklärt werde, ſo folge die ſittliche Beſſerung von ſelbſt; vielmehr weiß er, daß umgekehrt das Wiſſen, das Lernen zuletzt gar ſehr vom Willen abhängt. („Wenn man auf junge Leute Achtung giebt" — ſagt er (ſ. Süddeutſcher Schulbote 1862. Nr. 18. S. 159) — „ſo findet man auch bei dieſen einen gustum veritatis oder ein innerliches Vergnügen an der Wahrheit, doch in unterſchiedlichen Graden. Und zwar, je beſſer und chriſtlicher ein Gemüth iſt, deſto größer iſt der gustus veritatis, je ſchlimmer aber das Gemüth iſt, deſto geringer iſt er") —; daß er 2) den unerſetzbaren Werth der humaniſtiſchen Bildung ſehr wohl erkennt, während die Pädagogen ſeiner Zeit für den Bildungsgehalt der claſſiſchen Sprachen kein Verſtändniß hatten, daß er 3) überhaupt nicht das Utilitätsprincip anerkennt, ſondern als Motiv alles Lernens und Studirens die Liebe zur Wahrheit erwecken will, die das Lernen dann von ſelber leicht mache. Die Lehre vom Sündenfall und der Erbſünde ſteht ihm ſo feſt als irgend ein anderes chriſtliches Dogma; aber (wie in ſeiner Art Luther) ſo iſt Flattich ein lebendiger Beweis dafür, wie erlogen die Behauptung der radikalen Pädagogen iſt, wer jene Lehre annehme, der müſſe ein ſchlechter, insbeſondere ein finſterer, rigoriſtiſcher Erzieher ſeyn. Nirgends entſchuldigt Flattich das Böſe damit, daß es eben aus der Erbſünde ſtamme (wir erinnern uns nicht einmal, daß er in ſolchem Zuſammenhange ſie irgendwo nennt), nirgends aber läßt er ſich auch die Freude an der Jugend oder das richtige, humane Verſtändniß für ſie, auch für ihren Muthwillen, durch das Dogma trüben. Geht er doch (ſ. Ledderhoſe S. 148) ſo weit, das nitimur in votitum, das ſonſt mit Fug als ein Zugeſtändniß ſelbſt der heidniſchen Weisheit an die bibliſche Lehre betrachtet wird, vielmehr als einen Beweis von der Macht und Würde des freien Willens zu betrachten, in deſſen Weſen es liege, gegen jeden Zwang ſich zu wehren; „abſonderlich wird man", ſagt er dort, „in edlen Gemüthern wahrnehmen, daß ſie von ſich ſelber Gutes thun und aus eigenem Trieb Etwas lernen wollen, ſobald ſie aber gezwungen werden, ſo geſchieht es ihnen ſauer." Karakteriſtiſch iſt in jener Beziehung auch folgender Satz (ebendaſ. S. 55): „Nach dem Sündenfalle muß man faſt Alles an der Unvollkommenheit lernen. Man weiß nicht, was Geſundheit iſt, bis man krank wird; und die Schönheit der Tugend lernt man an der Häßlichkeit der Laſter. Mithin müſſen junge Leute durch lauter Fehler etwas lernen und durch vieles Angehen geſcheidt werden. Man muß junge Leute auch fehlen laſſen, damit man ihnen daran zeigen kann, was recht iſt."

In Einem Punkte wäre zu wünſchen, daß die Biographieen des Mannes ſein Bild noch vervollſtändigen würden. Wir erinnern uns nicht, von einem der bedeutenden Männer der Folgezeit geleſen zu haben, daß er Flattich's Zögling geweſen. Sollte ſich unter ſeinen Papieren gar keine Namensliſte der circa 200 jungen Leute gefunden haben, die unter ſeiner erziehenden Hand geſtanden, woraus vielleicht einer oder der andere Mann, der in irgend einer Beziehung der Geſchichte angehört, als einer ſeiner Schüler zu Tage käme —, oder ſollte, worauf allerdings Einiges hindeutet, ſein Haus hauptſächlich für Solche aufgeſucht worden ſeyn, an denen die anderen Erzieher und Lehranſtalten verzweifelten? oder für mittelmäßige Köpfe, aus denen er keine großen Männer, dafür aber rechtſchaffene, für einfache Berufsarten brauchbare Leute bildete? Durchſchnittlich mag es ſich wohl ſo verhalten haben; doch wäre hierüber noch authentiſche Nachweiſung nöthig, um das Bild des Mannes vollſtändig uns vergegenwärtigen zu können.

Palmer.

Frankfurter Receß oder Compositionsschrift — unter diesem Namen ist die Vereinbarung bekannt, welche von den zu Frankfurt a. Main bei Gelegenheit des daselbst zur Uebertragung des Kaiserthums an den römischen König Ferdinand abgehaltenen Kurfürstentages im Jahre 1558 versammelten evangelischen Fürsten abgeschlossen wurde, um dem in dem schmählichen Ausgang des Wormser Gesprächs (s. d. Art.) so drohend zu Tage getretenen Zwiespalt unter den Theologen und Ständen des Augsburgischen Bekenntnisses und den dadurch hervorgerufenen Angriffen von Seiten des katholischen Widerparts zu begegnen.

Mit den drei weltlichen Kurfürsten, Otto Heinrich von der Pfalz, Herzog August von Sachsen und Markgraf Joachim II. von Brandenburg, hatten sich auch Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Herzog Christoph von Würtemberg und Landgraf Philipp von Hessen zu Frankfurt eingefunden, um persönlich über die zur Beilegung der theologischen Streitigkeiten und Verhütung einer inneren Spaltung der Evangelischen dienlichen Maßregeln zu berathen, während mit den in's Einverständniß gezogenen Pfalzgrafen Friedrich von Simmern und Markgraf Karl von Baden schriftlich verkehrt wurde. Es lag ein von Melanchthon eingeholtes Gutachten vor über eine zu entwerfende dogmatische Einigungsformel, und Herzog Christoph hatte ein anderes von Brenz mitgebracht. Das letztere stimmte im Wesentlichen mit dem Melanchthon'schen überein, wurde aber im Artikel vom Abendmahl zu dürftig und ungenügend befunden und demnach das Votum Melanchthon's approbirt und bei Abfassung des am 18. März 1558 von den erstgenannten sechs Ständen unterzeichneten Abschieds oder Recesses zu Grunde gelegt *).

Im Eingang sprechen sich die Unterzeichner des Recesses zunächst über Veranlassung und Zweck desselben aus. Sie hätten sich zwar schon oft und bestimmt genug erklärt, bei der einmal von ihnen erkannten und bekannten Wahrheit standhaft verharren zu wollen. Gleichwohl werde katholischerseits, zumal seit dem Wormser Gespräch, immer lauter die Anklage gegen sie erhoben, als ob sie selbst „in ihrer Confession zwieträchtig, irrig und spaltig" wären und unter dem Deckmantel des Augsburg. Bekenntnisses allerlei schädliche Sekten unter ihnen zugelassen würden. Sie hätten daher die schon im Frankfurter Abschied (vom Juni 1557) angeregte Berufung einer Generalsynode von Neuem in Berathung gezogen als ein Mittel, sich untereinander über die vorliegenden Irrungen zu verständigen. Weil aber dieselbe so bald nicht werde bewerkstelligt werden können, so wollten sie hier sich darauf beschränken, als christliche Obrigkeiten eine neue, offene Erklärung über ihren Glauben abzugeben, um dadurch das Ungegründete der gegen sie erhobenen Vorwürfe darzuthun. — Nachdem sie sich denn ausdrücklich dagegen verwahrt haben, durch ihre Deklaration ein neues Bekenntniß aufstellen und ihren mitverwandten Ständen aufdringen, geschweige denn irgend Jemand in den Verdacht eines Abfalls oder einer Abweichung von der gemeinsamen Confession bringen zu wollen, erklären sie zunächst ihr unverbrüchliches Festhalten an „der reinen wahren Lehre, so in göttlicher, prophetischer und apostolischer Schrift A. und N. Testaments und auch in den drei Hauptsymbolis und also in der Augsburg. Confession sammt deren Apologie, welche aus gemeldter prophetischer und apostolischer Lehre als ein summarium und corpus doctrinae gezogen und derselben gleichstimmt, auch darauf als auf das unverwerfliche Hauptfundament im Buchstaben und rechten, wehren und unverfälschten Verstand gegründet ist", so wie daß sie gesonnen seyen, allein nach der Norm dieser Lehre in ihren Kirchen predigen zu lassen und keine davon abweichenden Meinungen und Sekten dulden wollen. Im

*) So die für Kurfürst August angefertigte deutsche Bearbeitung der zu Worms verfaßten Formula consensus, Corp. Ref. IX. p. 489 sqq., die fast wörtlich, nur abgekürzt, mit Auslassung alles Persönlichen in den drei ersten Artikeln des Recesses wieder erscheint. Der vierte Artikel findet sich vor in der erwähnten Consensformel a. a. O. S. 403 ff., ist aber hier kürzer gefaßt. Vergl. das Schreiben Melanchthon's an den Rath in Nürnberg vom 14. Mai 1558 a. angef. O. S. 548 ff.

Beſonderen aber, fahren ſie fort, halten ſie es für zweckmäßig, ſich noch über einige controvers gewordene Punkte auszuſprechen, indem ſie, ohne „dadurch Jemand, wer er ſey, in dergl. Special-Punkten unverhört zu verdammen", das darüber in dem Augsb. Bekenntniß Erklärte „Confeſſionsweiſe repetiren", 1) nämlich über den Artikel von der Rechtfertigung (und beziehungsweiſe die angebliche Irrlehre Oſianders — ſ. d. Art. — über dieſen Punkt); 2) von der propositio (Major's, ſ. d. Art.): Gute Werke ſind nöthig zur Seligkeit; 3) vom Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn Chriſti (vgl. den Art. „Abendmahlsſtreitigkeiten") und 4) von den Adiaphoris oder mittelmäßigen Ceremonieen in der Kirche (ſ. die Artt. „Adiaphoriſtiſcher Streit" und „Leipziger Interim") — die vier Punkte, die in der von den Weimariſchen Theologen und ihren Verbündeten zu Worms übergebenen Proteſtation vom 30. (Aug. 27.) September 1557 (Corp. Ref. IX. p. 284 sqq.) hervorgehoben waren. — Ad 1. nun lautet die gegen Oſiander, ohne ihn zu nennen, gerichtete Erklärung dahin, daß der Menſch gerecht werde allein durch den Glauben, der auf die verheißene Barmherzigkeit Gottes vertraut, um Chriſti willen, d. i. er erlange Vergebung der Sünden und imputatam justitiam propter Christum, ſo der Glaube auf den Mittler Chriſtus und deſſen Gehorſam und Verdienſt vertraut, — und nicht wegen der aus dem Glauben folgenden „Erneuerung", die wohl auch Gerechtigkeit heiße und Gottes Werk in den Gläubigen ſey, aber nicht dasjenige, wodurch die Perſon vor Gott gerecht und gefällig werde, „weil neben dieſem Anfang des neuen Gehorſams und göttlicher Wirkung in uns in dieſem ſterblichen Leben große Schwachheit und Sünde bleiben." — Ad 2. wird es für „göttliche, unwandelbare Wahrheit" erklärt, daß der neue Gehorſam nöthig ſey in den Gerechtfertigten, ſofern nach unwandelbarer göttlicher Ordnung die vernünftige Creatur Gottes Gehorſam ſchuldig ſey. Nöthig heiße alſo göttliche Ordnung und nicht „was erzwungen iſt durch Furcht und Strafe", wie auch unter „guten Werken" nicht bloß äußerliche Werke und Leiſtungen zu verſtehen ſeyen, ſondern der neue Gehorſam ſey „das neue Licht, im Herzen durch das Wort Gottes vom Sohn im heiligen Geiſt angezündet, . . . daraus äußerliche gute Werke kommen". Zu der necessitas debiti kommen ſodann noch diejenigen causae et effectus hinzu, ſofern mit dem Troſt des Glaubens als Selbſtfolge auch geſetzt ſey die durch den Geiſt gewirkte Bekehrung und Erneuerung und ſich zeigen müſſe in allen möglichen chriſtlichen Tugenden, während doch das Vertrauen unſerer Seligkeit allein auf das Verdienſt des Mittlers ſich gründen müſſe, daher der Zuſatz, daß der neue Gehorſam nöthig ſey ad salutem wegen der nahe liegenden Gefahr der Mißdeutung auf eine necessitas meriti, zu meiden ſey. Ad 3. wird zuerſt gegen die „grauliche, öffentliche Abgötterei", welche die Papiſten mit der Meſſe, Umtragung des Sakraments, Repoſition und falſcher Anbetung treiben, der Grundſatz geltend gemacht, daß nichts Sakrament ſeyn könne außer der göttlichen Einſetzung, und ſodann näher erklärt, wie nach der Augsburg. Confeſſion vom Abendmahl zu lehren ſey, „nämlich daß in dieſer, des Herrn Chriſti Ordnung ſeines Abendmahls er wahrhaftig, lebendig, weſentlich und gegenwärtig ſey, auch mit Brod und Wein, alſo von ihm geordnet, uns Chriſten ſeinen Leib und Blut zu eſſen und zu trinken gegeben und bezeugt hiermit, daß wir ſeine Gliedmaßen ſeyen, applicirt uns ſich ſelbſt und ſeine gnädige Verheißung und wirkt in uns" mit Anführung der Worte des Hilarius: Haec sumta et hausta faciunt, ut Christus sit in nobis et nos in ipso (alſo in der von ihm eingeſetzten Handlung, in dem Akt der „Nießung", und nicht in den Elementen als ſolchen, iſt Chriſtus gegenwärtig und theilt ſich mit). Darnach wird die „den Alten unbekannte" Transſubſtantiationslehre und das Dogma vom Meßopfer verworfen, aber ſchließlich auch die Rede Etlicher, „daß der Herr Chriſtus nicht weſentlich da ſey, und die Zeichen allein äußerliche Zeichen ſeyen, dabei die Chriſten ihr Bekenntniß thun und zu kennen ſeyen", „unrecht" genannt. Ad 4. endlich ſolle gelehrt werden, daß die mittelmäßigen Ceremonieen ohne Sünde und Schaden gebraucht oder unterlaſſen werden können, ſofern nur die rechte chriſtliche Lehre des heiligen Evangeliums recht und rein geführt werde; wenn

aber dieſelbe verunreinigt und verfolgt werde, ſeyen nicht allein die mittelmäßigen, ſondern auch andere Ceremonieen ſchädlich und nachtheilig nach Titus 1, 15 b. — Hierauf folgt noch die Darlegung einer Reihe von Beſchlüſſen, über welche die Unterzeichner des Receſſes übereingekommen ſind. Falls noch andere Artikel controvers werden würden, wollten ſie ſich darüber unter einander in brüderlicher Liebe verſtändigen, inzwiſchen aber keine Abweichung von der angenommenen Lehrform geſtatten. Neue Streitfragen ſollten nicht alsbald unter das Volk gebracht, ſondern den Conſiſtorien und Superintendenten zur Prüfung vorgelegt werden. Keine theologiſche Schrift ſolle ohne Cenſur gedruckt werden, die Veröffentlichung von Schmähſchriften irgend welcher Art ſtreng verpönt ſeyn. Die Conſiſtorien und Superintendenten ſollten über das bei Lehrcontroverſen einzuſchlagende Verfahren angemeſſen inſtruirt, gegen Jeden, der dem Bekenntniß zuwider lehrend oder handelnd befunden würde, mit Amtsentſetzung eingeſchritten und dann den verbündeten Ständen Kenntniß gegeben werden. Um auf der Grundlage dieſes Receſſes eine Vereinbarung aller evangeliſchen Stände zu ermöglichen, ſollten die bisherigen Differenzen vergeben und vergeſſen ſeyn. Die übrigen Stände ſollten vertraulich eingeladen werden, dem Receſſe beizutreten, vor Allem Herzog Johann Friedrich von Sachſen (von welchem nach ſeiner ganzen confeſſionellen Stellung und zumal nach den Wormſer Vorgängen am meiſten Oppoſition zu befürchten war) durch ein gemeinſames Schreiben der ſämmtlichen Verbündeten *), während ſie die Verhandlungen mit den übrigen hervorragenden Ständen unter ſich vertheilten. In jedem Falle, erklärten ſie am Schluſſe, wollten ſie ſelbſt „bei dieſem Abſchied und deſſen wahren, chriſtlichen Bekenntniß und allen obbemeldeten Punkten“ verbleiben.

Die Aufnahme, die der Receß fand, war eine ſehr verſchiedene. Ein Jakob Andreä hat ſich damals noch ganz mit ihm einverſtanden erklärt. Ein Maximilian, der Sohn und Nachfolger Kaiſer Ferdinand's, hat ſeine Freude über ihn ausgeſprochen. Andererſeits liegt eine Reihe von Voten vor, die eine Scala des Widerſpruchs darſtellen von mildeſter Rüge bis zu ſchroffſter Verwerfung. Die Anhaltiner, Henneberger und Regensburger tadeln doch nur, theils milder, theils ſchärfer, daß im Artikel vom Abendmahl die leibliche Gegenwart Chriſti, reſp. der Genuß der Ungläubigen nach der Lehre der Schmalkaldiſchen Artikel nicht hervorgehoben, ſomit die calviniſche Auffaſſung nicht ausgeſchloſſen ſey. Und auf dieſe Ausſtellung beſchränkt ſich im Weſentlichen auch das im Ganzen billige Gutachten der Theologen von Hamburg, Lübeck und Lüneburg, an deren Convent auch ſelbſt ein Weſtphale Theil genommen hatte. Dagegen fanden die Mecklenburger und nach ihnen auch die Pommer, die ſämmtlichen Artikel zu generaliter und ambigue geſtellt und vermißten die namentliche Reprobation der Irrlehren. Der tiefe, unverſöhnliche Gegenſatz aber, der die ſpecifiſchen Gneſiolutheraner von der freieren Melanchthon'ſchen Richtung ſchied, tritt zu Tage in der ſchlecht verhaltenen Erbitterung, womit das von Wigand verfaßte Magdeburger Votum darüber Klage führt, daß die dogmatiſchen Controverſen als unnothdürftig, Mißverſtändniſſe und „Teufelsdreck“ (der Ausdruck kommt im Receß natürlich gar nicht vor) bezeichnet werden, daß weltliche Fürſten ſich das Recht anmaßten, ohne Zuziehung der Theologen Beſtimmungen über die kirchliche Lehre zu treffen, daß man in einer Sache, die nicht den Menſchen, ſondern Gott angehören, von Amneſtie reden wolle, daß man nicht bloß die Verdammung der Irrlehrer unterlaſſe, ſondern auch dem heiligen Geiſte das Maul binden und den Elenchus wider die falſchen Propheten verbieten wolle, ferner daß man die Beurtheilung der Lehrcontroverſen dem Conſiſtorium anheimgebe und daß die Fürſten über-

*) S. daſſelbe bei Heppe, Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus, 1r Bd. Beilagen S. 77 ff. Auffallender Weiſe werden in demſelben, wie Heppe bemerkt a. a. O. S. 269, Pfalzgraf Friedrich und Landgraf Philipp als nicht perſönlich in Frankfurt erſchienen bezeichnet; und doch findet ſich der letztere mit unter den Unterzeichnern des fraglichen Schreibens wie des Receſſes, während die Unterſchrift des nach jener Angabe bei der Conferenz gegenwärtigen Markgrafen Karl ebenſo wie die von Pfalzgraf Friedrich an beiden Orten fehlt.

haupt die Freiheit und Würde des Predigtamts ſcheinen beeinträchtigen und die armen Prediger zu ihren bloßen gehorſamen Dienern machen zu wollen, und ſchließlich die vier Artikel auf gehäſſige Weiſe kritiſirt und überall etwas zu mäkeln findet, z. B. beim Artikel vom Abendmahl auch daran, daß von der Applikation der Verheißung die Rede ſey ſtatt von derjenigen der Sündenvergebung. Und die ganz ähnlich gehaltene Recuſationsſchrift, mit welcher Herzog Johann Friedrich nach langem Zögern endlich auf die Ueberſendung des Receſſes antwortete (zum erſtenmal abgedruckt bei Heppe a. a. O. Beil. S. 86 ff.), fügt zu allen erwähnten Vorwürfen noch denjenigen, daß neben der Augsb. Confeſſion und der Apologie nicht auch der Schmalkald. Artikel gedacht ſey (auf welche die Abendmahlszeloten jetzt gern zu recurriren pflegten), und perſönliche Ausfälle auf die Wittenberger wegen ihres Verhaltens zur Zeit des Interims hinzu. — Freilich hatte Herzog Johann Friedrich von ſeinem Vorhaben, eine Conferenz der ihm gleichgeſinnten Stände gegenüber der Frankfurter nach Magdeburg zu berufen, noch abſtehen müſſen, indem ſelbſt die Magdeburger die Veranſtaltung der Zuſammenkunft in ihrer Stadt ſich verbaten, und die Herausgabe des neuen ſächſiſchen Confutationsbuchs als Erwiderung auf die im September 1558 erſchienene Wittenberger Beleuchtug der Weimariſchen Recuſationsſchrift (ſ. dieſelbe im Corp. Ref. IX. S. 617 ff.) am Anfang des Jahres 1559 mit dem, was ſich daran knüpfte, hatte ſogar eine momentane Reaktion gegen die Herrſchaft des Flacianismus im Herzoglich Sächſiſchen zur Folge. Dennoch war bei dem vielfachen Widerſpruche, der ſich gegen den Receß erhoben hatte, der Zweck deſſelben nicht erreicht, und es zeigte ſich immer mehr, daß auf der Baſis, auf welche ſich die Fürſten mit demſelben geſtellt hatten und auch noch auf dem Naumburger Fürſtentage vom J. 1561 (ſ. den Art.) ſich wieder ſtellten (auf welchem freilich ſchon die Approbation des Receſſes in der neuen Präfation zur Auguſtana nicht durchzuſetzen war), auf der vermittelnden Melanchthon'ſchen Theologie, die ja allerdings auch ſelbſt noch an dem Gebrechen des Dogmatismus krankte, den ſie an ihren Gegnern bekämpfte — die Herſtellung der kirchlichen Einigung nicht zu hoffen ſey. — Später haben die niederſächſiſchen Theologen es noch durchgeſetzt, daß die Bezeichnung des Frankfurter Receſſes als eines „chriſtlichen Abſchieds" aus der Vorrede zum Concordienbuch ausgemerzt wurde.

Literatur: Salig, Hiſtorie der Augsburg. Confeſſion. 3. Thl. S. 363 ff. — Planck, Geſchichte der Bildung des proteſt. Lehrbegriffs bis zur Concordienformel. 6. Bd. S. 174 ff. 665. 673. — Heppe, Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus. 1. Bd. S. 269 ff. — Gieſeler's Kirchengeſchichte. — Eine ältere Monographie: J. F. le Brot, de recessu Francof. anni 1558. dogmatico eridos pomo. Tubing. 1796. — Der Receß ſelbſt iſt zu finden im Corp. Reform. IX. S. 489 ff.

H. Mallet.

Fremdlinge bei den Hebräern. Der generelle Name גֵּר von גּוּר, ſich aufhalten, verweilen, bezeichnet zunächſt jeden Nichtiſraeliten, der unter den Iſraeliten ſich vorübergehend oder dauernd aufhält, nach ſpäterem Sprachgebrauche jedoch vorzugsweiſe die nationaliſirten oder des Bürgerrechts theilhaftigen Fremdlinge. S. Bd. II, 433. XII, 237 f. Specielle Bezeichnungen ſind תּוֹשָׁב, Wohner, LXX. *πάροικος*, Beiſitzer, der ohne Bürgerrecht, als Beiſaſſe an einem Orte wohnt (auch גֵּר תּוֹשָׁב 3 Moſ. 25, 23. 35. 47) und נָכְרִי, נֵכְרִי peregrinus, der nur vorübergehend ſich im Lande aufhält, daher auch dem bürgerlichen und gottesdienſtlichen Leben des Volks mehr oder weniger fremd bleibt (1 Moſ. 17, 12. 2 Moſ. 12, 43. 3 Moſ. 22, 25), weßwegen es wie זָר, mit dem es die Grundbedeutung des Entferntzuhaltenden theilt, den Nebenbegriff Götzendiener, Feind involvirt (Pſ. 18, 45 f. Neh. 13, 30). — Der nicht partikulariſtiſche Karakter des moſaiſchen Geſetzes zeigt ſich beſonders auch darin, daß ein גֵּר oder תּוֹשָׁב in Iſrael nach demſelben wie in keinem anderen Staate des Alterthums nach Recht und Billigkeit faſt (einzige Ausnahme bei Darlehen nach 5 Moſ. 23, 20. vgl. Bd. XVIII, 267, was ſich übrigens nicht ſowohl auf die armen im Lande woh-

nenden, als auf die des Handels wegen ſich im Lande aufhaltenden Fremden zu beziehen ſcheint) wie ein Volksgenoſſe behandelt wurde. Nicht nur hatte er mit dieſem gleiches Recht vor Gericht (2 Moſ. 12, 49. 3 Moſ. 24, 22. 4 Moſ. 15, 15 f. 5 Moſ. 1, 16 f. 24, 17. 27, 19; in Beziehung auf Freiſtätten 4 Moſ. 35, 15), durfte, wie es nach 3 Moſ. 25, 47 ff. vgl. 2 Sam. 24, 21 ff. Ezech. 47, 22. ſcheint, im Lande auch unbewegliches Eigenthum, Haus und Güter erwerben, ſondern hatte auch, wenn er arm war, als שָׂכִיר, Lohnarbeiter, ſein Leben friſtete, gewiſſe Beneficien, z. B. die Theilnahme an Feſtopfern und Zehntmahlzeiten (5 Moſ. 14, 28 f. 16, 10 f. 14. 26, 26, 11 f. Tob. 1, 7), an der Nachleſe (3 Moſ. 19, 10. 23, 22. 5 Moſ. 24, 19), an der Ernte im Sabbath- und Jobeljahre. Auch durften ſie Opfer darbringen 4 Moſ. 15, 14 ff. Häufig ſind die mit Erinnerung an die eigene Fremdlingſchaft in Aegypten und mit der Verſicherung der Liebe Gottes gegen die Fremdlinge verbundenen Ermahnungen zu humaner, liebreicher Behandlung der Fremdlinge (2 Moſ. 22, 20 f. 23, 9. 3 Moſ. 19, 33. 5 Moſ. 10, 17 ff.), namentlich auch der heidniſchen Sklaven (5 Moſ. 5, 14 f.), die, obwohl Sklaven, doch nicht in demſelben Sinne rechtloſe Leibeigene waren, wie die Sklaven heidniſcher Völker (vgl. Saalſchütz, moſ. Recht S. 714 f. und Bd. XIV, 465). S. Jer. 7, 6. Ezech. 22, 7. 47, 22. Sach. 7, 10. Mal. 3, 5. Erſt in der Miſchna zeigen ſich Einflüſſe des römiſchen Rechts, nach welchem Sklaven als rechtloſes dingliches Eigenthum betrachtet wurden. Nicht mehr als billig war es dagegen, daß von den in Iſrael wohnenden Fremdlingen gefordert wurde, ſich heidniſcher Gräuel zu enthalten, z. B. des Bluteſſens, der Entheiligung des Sabbaths, des Götzendienſtes, der Läſterung Jehova's, heidniſcher Unzucht u. ſ. w. (2 Moſ. 20, 10. 3 Moſ. 17, 10. 18, 26. 20, 2. 24, 16. 5 Moſ. 5, 14.; vergl. Ezech. 14, 7), doch durften ſie nach 5 Moſ. 14, 21. Fleiſch von gefallenen Thieren eſſen. — Vgl. d. Art. „Bürgerrecht", Bd. II, 433 und „Proſelyten" XII, 237 ff. Leyrer.

Freſenius, Johann Philipp. In demſelben Jahre (1705), in welchem Spener am 5. Februar ſtarb, wurde am 22. Oktober einer ſeiner ſpäteren Nachfolger im Frankfurter Seniorate, Johann Philipp Freſenius, zu Niederwieſen bei Creuznach geboren, wo ſein Vater, Johann Wilhelm, Pfarrer war. Der fromme, gottesfürchtige Sinn und die herzliche Liebe, welche den Grundton des Familienlebens bildete, theilte ſich frühzeitig dem empfänglichen Gemüthe des Knaben mit. Bei einer zahlreichen Familie von zehn Kindern und einer beſchränkten Einnahme waren die Eltern nicht in der Lage, ihre Söhne auf gelehrte Schulen zu ſchicken. Der Vater übernahm darum den Unterricht ſelbſt und bildete Joh. Philipp bis zu ſeinem 17. Jahre in den Gymnaſialfächern aus. Die Liebe deſſelben zu den Wiſſenſchaften war ſo groß, daß er ſeinen widerſtrebenden Eltern die Erlaubniß abnöthigte, bereits um Mitternacht ſein Lager verlaſſen und zu den Studien zurückkehren zu dürfen, eine Anſtrengung, durch die frühzeitig ſeine Kraft geſchwächt wurde. Schon als Knabe ſuchte er durch freundliches Zureden auf die verwilderten Gemüther der Dorfjugend einzuwirken; als er im J. 1722 dem Pfarrer Hofmann zu Merxheim, dem Geburtsorte ſeiner Mutter, übergeben wurde, um durch denſelben tiefer in das Studium der hebräiſchen Sprache eingeführt zu werden, unterrichtete er täglich eine Stunde die Jugend im Chriſtenthum. Im Herbſte 1723 bezog er die Univerſität Straßburg mit 15 Gulden in der Taſche; vergebens hatten ihn die Eltern, gerade damals mit finanziellen Verlegenheiten und Sorgen belaſtet, dringend gebeten, einen für ſie günſtigeren Zeitpunkt zum Antritte des akademiſchen Studiums abzuwarten; ſein Gottvertrauen trug den Sieg davon und wurde herrlich gekrönt; das Wort, das ihm unterwegs ein Freund tröſtend zum Scheidegruſſe gab: Dominus providebit! wurde die Loſung ſeines Lebens. Der Reſt ſeiner kleinen Baarſchaft war in Straßburg bald aufgezehrt; einige Unterrichtsſtunden, die er ertheilte, verſchafften ihm nur die Wohlthat der freien Wohnung; Wochen lang war Waſſer und Brod ſeine einzige Nahrung, bis er endlich einigen Profeſſoren ſeinen Nothſtand eröffnete und theils in ihren, theils in befreundeten Häuſern regelmäßigen Mittagstiſch

erhielt. Auch an geiſtlichen Anfechtungen hat es ihm nicht gefehlt. Trotzdem ſetzte er mit eiſernem Fleiße ſeine Studien fort; ohne Hülfsmittel las er die Schrift; nicht bloß die Väter der alten Kirche, ſondern auch die Werke Luther's, der großen lutheriſchen Dogmatiker und Spener's waren der Gegenſtand ſeiner gründlichen Beſchäftigung; ſeinen Eifer für das evangeliſche Chriſtenthum bethätigte er ſchon jetzt darin, daß er einige zum Katholicismus verführte Kinder wieder zurückbrachte. Am 26. Septbr. 1725 vertheidigte er eine Reihe von Theſen über die Rechtfertigung. In demſelben Jahre rief ihn die plötzliche Erkrankung ſeines Vaters nach nur zweijährigen akademiſchen Studien wieder in die Heimath, und er beſorgte nun ein volles Jahr deſſen Amtsgeſchäfte. Hierauf finden wir ihn als Erzieher der jungen Rheingrafen von Salm-Grumbach, in welcher Stellung er einen entſcheidenden Einfluß auf die chriſtliche Geſinnung des ganzen Hauſes übte. Er hatte ſie kaum ſechs Monate bekleidet, als er auf die Nachricht von einer neuen Erkrankung ſeines Vaters nach Hauſe eilte; dieſer verſchied am 25. Mai 1727 in ſeinen Armen mit dem Ausrufe; „Gott Lob, meine Rechnung iſt richtig befunden!“ Im Sommer erhielt er einen zweifachen Ruf, als Feldprediger des in franzöſiſchen Militärdienſten ſtehenden Herzogs von Zweibrücken und als Nachfolger ſeines Vaters zu Oberwieſen. Sein Herz entſchied ſich für den letzteren. Auf der Heimreiſe entging er durch einen zufälligen Aufenthalt, worin er eine wunderbare Fügung Gottes erkannte, der Nachſtellung eines rachſüchtigen Böſewichts, den er früher an der Ausführung eines verbrecheriſchen Planes gehindert hatte. Obgleich er ſich mit hingebender Liebe der Predigt und der Seelſorge in ſeiner Gemeinde widmete, hatte er dennoch mit dem entmuthigenden Zweifel, ob die Führung ſeines Amtes eine geſegnete ſey, ſo ſchwere Kämpfe zu beſtehen, daß er ernſtlich an die Niederlegung deſſelben dachte; erſt der Beſuch mehrerer Sterbenden, die mit getroſtem Herzen hingingen, überzeugte ihn von der verborgenen Frucht ſeines Wirkens; im Vertrauen auf Gott geſtärkt, faßte er den Entſchluß, fortan im Glauben zu arbeiten. Seine Wohlthätigkeit war ſo aufopfernd, daß er den vierten Theil ſeiner Beſoldung für die Armen verwandte. Im Jahre 1732 hielt er auf Einladung des Rheingrafen zu Grumbach vor der verſammelten Judenſchaft, die man aus dem ganzen Gebiete zuſammengetrieben hatte, um einer ſolennen Judentaufe beizuwohnen, eine Miſſionspredigt, die zwar die beabſichtigte Wirkung nicht erreichte, aber dennoch auf die übrigen chriſtlichen Zuhörer von ſo bedeutendem Eindrucke war, daß über zehn Seelen, darunter „eine vornehme Perſon“, aus ihrem gleichgültigen und ſicheren Zuſtande erweckt wurden und in aufrichtiger Bekehrung ſich zu Gott wendeten. Sein „Antiweislingerus“, den er 1731 der Schmähſchrift des Jeſuiten Joh. Nik. Weislinger: „Friß Vogel oder ſtirb“ — entgegengeſetzt hatte, erregte unter dem katholiſchen Klerus eine große Erbitterung; mit Hülfe eines am Rheine ſtehenden öſterreichiſchen Heeres gedachte man ihn aufzuheben; er rettete ſich durch die Flucht nach Darmſtadt, wurde hier mit Landgraf Ernſt Ludwig bekannt und von dieſem zum zweiten Burgprediger in Gießen ernannt. Im Auguſt 1734 trat er dieſes Amt an; im folgenden Jahre wurde er collega primarius am Paedagogium illustre und eröffnete zugleich exegetiſche und aſcetiſche Vorleſungen an der Univerſität; in inniger Freundſchaft lebte er mit Dr. Rambach (vgl. d. Art.), dem er zu ſeinem Schmerze am 22. April 1735 die Leichenrede hielt und dann ſeinen litterariſchen Nachlaß beſorgte. Im Jahre 1736 ging er als Hofdiakonus nach Darmſtadt; eine Predigt, die er dort über die Nothwendigkeit der Fürſorge für Proſelyten hielt, gab den Anſtoß zur Gründung einer Proſelytenanſtalt, mit deren Direktion und Inſpektion er beauftragt und durch welche 400 Proſelyten der evangeliſchen Kirche zugeführt wurden; wie wenig es dabei nur auf numeriſche Vergrößerung der letzteren abgeſehen war, zeigt die Thatſache, daß 600, die ſich angemeldet hatten, als Betrüger entlarvt und abgewieſen wurden. Im Jahre 1742 kehrte er als außerordentlicher Profeſſor und zweiter Stadt- und Burgprediger nach Gießen zurück; allein ſchon im folgenden Jahre trat der Magiſtrat von Frankfurt mit ihm wegen Uebernahme einer Predigerſtelle in Unterhandlung; Freſenius bewies bei

dieſem Anlaß ſeine Divinationsgabe; er ſagte am Morgen des Tages, an welchem die ordentliche Vokation einlief, voraus, daß dieſe um 4 Uhr Nachmittags eintreffen und die landgräfliche Dimiſſion ihr ſofort folgen werde; Beides traf pünktlich zu, wie er es vorausgeſagt hatte. Am 19. Mai 1743 hielt er ſeine Antrittspredigt zu St. Peter, ſpäter wurde er an die St. Katharinenkirche verſetzt. So geſegnet war ſein Wirken im Amt und ſo weit verbreitet der Ruf deſſelben, daß er eine Vokation als Generalſuperintendent nach Meiningen und bald darauf nach Mosheim's Abgang nach Göttingen als Abt zu Marienthal und Michaelſtein und als ordentl. Profeſſor zu Helmſtädt erhielt. So feſſelnd die letztere auch für ihn war, um des Einfluſſes willen, den er auf die ſtudirende Jugend hätte üben können, ſo lehnte er ſie dennoch ab, und der Magiſtrat zu Frankfurt entſchädigte ihn nach Dr. Walther's Tode dadurch, daß er ihn am 12. Dezember 1748 zum Senior Miniſterii, Conſiſtorialrath und Sonntagsprediger bei den Barfüßern ernannte. Die theologiſche Fakultät zu Göttingen verlieh ihm gleichzeitig ihren Doktorgrad (Januar 1749). Sowohl als Prediger wie als Seelſorger übte Freſenius einen ungemeinen Einfluß. Seine Predigten waren frei geſprochen, und als man den Druck einiger Sammlungen begehrte, ließ er ſie durch einen Kandidaten nachſchreiben. Es ſind dieß „die heilſamen Betrachtungen über die Sonn- und Feſttagsevangelien", die zuerſt 1750 im Druck erſchienen und 1845 (2. Aufl. 1854) auf's Neue von Joh. Friedrich v. Meyer (vgl. d. Art.) herausgegeben worden ſind. Ebenſo die Epiſtelpredigten 1754, neu beſorgt 1858 von Ledderhoſe. Eines weit verbreiteten Rufes erfreut ſich noch heute ſein Beicht- und Communionbuch (1746), von dem noch 1835 eine neunte Auflage gedruckt wurde. Nicht bloß durch ihren Inhalt, ſondern auch durch ihre Sprache zeichnen ſich dieſe Werke vortheilhaft in ihrer Zeit aus. Beſonders verſtand er ſich auf die Führung der Seelen und in ihr zeigte er die ganze Macht ſeiner imponirenden, durch Milde und tiefen ſittlichen Ernſt Vertrauen erweckenden Perſönlichkeit. Zahlreiche Seelen ſchloſſen ſich, durch ihn erweckt, an ihn an und fanden bei ihm Förderung. Selbſt ſolche, die, wie Fräulein Suſanna Katharina von Klettenberg, nicht in Allem mit ihm harmonirten und nach Seiten neigten, gegen die er ſich ſtreng abſchloß, konnten ihm ihre Hochachtung nicht verſagen. Auch die Bekehrung zweier Naturaliſten, des Baron von Wunſch und des in der Schlacht bei Bergen tödtlich verwundeten Generals von Dyhern iſt ihm gelungen und von ihm in den Paſtoralſammlungen beſchrieben. Er ſelbſt ſtand treu auf dem Bekenntniß ſeiner Kirche, aber ſeine Rechtgläubigkeit war gemildert durch Franke's Geiſt, zu dem er nach ſeiner praktiſch angelegten Richtung die entſchiedenſte Affinität fühlen mußte und für den er durch ſeine Freunde Rambach und deſſen Schwiegerſohn Konrad Kaſpar Griesbach, den Vater des Jenaer Kritikers und Exegeten, noch mehr erwärmt wurde. Mit nachdrücklichem Eifer dagegen trat er gegen das Herrnhuter-Weſen auf, das auch in Frankfurt Wurzeln geſchlagen hatte; er bekämpfte es mit ſo großer Entſchiedenheit, man darf ſagen Leidenſchaft, daß Zinzendorf in ihm ſeinen energiſchſten Gegner ſah und ihn einen eingefleiſchten Teufel nannte. Wenn er ſich mit gleicher Entſchiedenheit den reformirten Gemeinden in Frankfurt und ihrer Bemühung um Erlangung des öffentlichen Religionsexercitiums und um die Erlaubniß zum Bau von Kirchen widerſetzte, ſo folgte er darin zugleich einer lokalen Strömung und Antipathie: denn der confeſſionelle Gegenſatz beruhte in Frankfurt damals mehr auf ſocialen Verhältniſſen und Stellungen, als auf religiöſen Motiven. Auch jetzt noch kam er in die Lage, einen Ruf als Generalſuperintendent von Schleswig-Holſtein abzulehnen. Am 4. Juli 1761 ſtarb er in ſeinem 56. Lebensjahre. In den „Bekenntniſſen einer ſchönen Seele" erſcheint er als Oberhofprediger. „An ſeiner Bahre", heißt es dort, „weinten Alle, die noch kurz vorher um Worte mit ihm geſtritten hatten. Seine Rechtſchaffenheit, ſeine Gottesfurcht hatte niemals Jemand bezweifelt." Göthe ſchildert ihn in der „Dichtung und Wahrheit" (4. Buch) als einen „ſanften Mann von ſchönem, gefälligem Anſehen, welcher von ſeiner Gemeinde, ja von der ganzen Stadt als ein exemplariſcher Geiſtlicher und guter Kanzelredner verehrt

ward, der aber, weil er gegen die Herrnhuter auftrat, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Rufe stand, vor der Menge hingegen sich durch die Bekehrung eines bis zum Tode blessirten freigeistischen Generals berühmt und gleichsam heilig gemacht hatte."

Unter seinen zahlreichen Schriften heben wir außer den schon genannten hervor: seine „bewährten Nachrichten von Herrnhutischen Sachen. 4 Bde. 1747—1751. — „Nöthige Prüfung der Zinzendorfischen Lehrart", 1748. — „Pastoral-Sammlungen". 24 Theile. 1748—1760. — „Zuverlässige Nachrichten von dem Leben, Tode und Schriften D. Joh. Albrecht Bengel's", 1753.

Außer dem Lebenslaufe, den Konrad Kaspar Griesbach seiner Leichenpredigt angehängt hat und welcher unserem Artikel zu Grunde liegt, ist über ihn besonders Lappenberg: „Reliquien der Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg", Hamburg 1847, S. 227—231, zu vergleichen. Unter den vielen Trauergedichten, die sein Hinscheiden hervorrief und die Griesbach mittheilt, befindet sich auch das der Fräulein Maria Margaretha von Klettenberg, der Schwester der schönen Seele. **Georg Eduard Steitz.**

Fridolin, Stifter des Klosters Seckingen. Hauptquelle ist die vita eines Mönches Baltherius oder Walter aus dem Kloster Seckingen. Er widmete sie einem St. Gallischen Mönche Notker, weßhalb man sie wohl selbst dem berühmten Notkerus Balbulus, gest. im Jahre 912, zugeschrieben; da aber von einem Heiden- oder Hunneneinfalle die Rede ist, der um die Mitte des 10. Jahrhunderts fällt, kann nur an den gleich berühmten Notker Labeo, † 1022, 70 Jahre alt, gedacht werden. Die vita ist also ziemlich spät abgefaßt; Walter verfaßte sie aber nach einer älteren Schrift, die er in einem von Fridolin erbauten Kloster Helena an der Mosel vorgefunden haben will. In Seckingen selbst war das handschriftlich vorhandene Leben bei dem Hunneneinfalle verschleppt worden, das aber noch zu Walter's Zeit Lebende gelesen haben wollten. Dieses nun glaubte Walter im Moselkloster aufgefunden zu haben; deshalb unternahm er die Arbeit. Wir möchten nun keineswegs so weit gehen, das Vorgeben Walter's in Betreff seines glücklichen Fundes an fremder Stätte zu bezweifeln, an seinen wiederholten Betheuerungen treuer Berichterstattung Anstoß zu nehmen und die ganze Situation, unter der das Leben entstanden seyn soll, als eine zu besserer Täuschung und Bekräftigung der königlichen Schenkung rein erlogene auszugeben (Rettberg); denn abgesehen davon, ob sich die Einkleidung hinreichend erklären möchte und als eine angemessene angesehen werden könnte, spricht hiegegen der ungemein treuherzige Ton der Erzählung, der keineswegs, wie der einer Tendenzschrift lautet, zweitens aber auch noch das, daß Walter sein Buch einem Manne widmete, dem Ehrfurcht mit einem Lügenprodukte zu nahen verboten hätte, und endlich noch drittens, daß Walter getreu angibt, wie weit ihn seine Quelle führte, und noch eine zweite neben sie stellt. Diese Fiktion hätte er sich ersparen können. Sie führte ihn nämlich nur bis zur Insel Seckingen; die Thatsachen auf ihr entlehnte er aus der mündlichen Ueberlieferung. Immerhin werden wir aber die benutzte vita bei manchen vorkommenden Wunder- und Zauberstückchen und entschiedenen historischen Fehlgriffen nicht zu weit in der Zeit zurückdatiren dürfen; eine scharfe Kritik des gebotenen Stoffes erscheint somit durchaus geboten. Hierzu kommt, daß Walter seine Quelle zu treuer Copiatur nicht in Händen hatte, sondern erst auf seiner Rückkehr in die Schweiz das dem Gedächtniß bestens Eingeprägte niederschrieb. Noch mehr wird das nothwendig seyn in Bezug auf das, was ihm auf der Insel selbst über den Heiligen geboten wurde. Ein 400 Jahre lang Ueberliefertes ist ein durch viele Hände hindurch Gegangenes. Walter erzählt selbst in seiner naiven Weise, daß mehrere Seckinger die Wahrheit der von ihm erzählten Wunder geläugnet, andere sie aber nach der zuverlässigen Erzählung der Väter angenommen hätten. Beide hatten Recht; der einfache, natürliche Hergang der Sache läßt sich meist noch recht gut aus dem Erzählten herauslesen. Das Beste der Neuzeit findet sich bei Gerbert, historia Silvae nigrae. Tom. I. p. 24—35; bei Neugart, episcopatus Constant. Part. I. Tom. I. p. 11 sq.; bei Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, und Hefele, Geschichte

der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, 1837. S. 243. Abdrücke der vita finden sich in den Actis Hiberniae und Sanctorum zum 6. März.

Fridolin, auch Fredelin, Fridold, Friedrich genannt, soll in Schottland oder Hibernien von vornehmen Eltern geboren seyn, aus denen man später selbst königliche machte, um seine selbstverläugnungsvolle Hingabe für Christus noch mehr zu heben. Jedenfalls war er ein ächter Jünger des Herrn, ein Prediger mit gewaltiger Kraft, dem Bewunderung und Verehrung auf allen Wegen folgte. Fridolin freute sich ihrer, gewahrte aber auch bald unter den Rosen die Schlange der Eitelkeit, die vergiftend an sein Herz sich legen wollte. So verließ er auf hohen Befehl gern die Stätte der Versuchung, die trauernden Verwandten und Bekannten, begab sich auf das Meer, gelangte, von einem Sturm ergriffen, an's gallische Gestade und wanderte, unterwegs lehrend und belehrend, nach Pictavium (Poitiers), der Wohnungs- und Wirkungsstätte des heiligen Hilarius, des Athanasius des Abendlandes. Hierher zog es unseren Fridolin in tiefer Verehrung dieses Glaubensheros; hier verweilte er zu eigener Glaubensstärkung und wollte nicht eher von hinnen scheiden, bis er einige Gebeine des geweihten Mannes, seines Vorbildes, eine Lebenskraft für seine weitere Reise gewonnen hätte. Er ward erhört; Hilarius erschien ihm selbst drs Nachts. Er kündigt ihm an, daß er gewürdigt worden, seinen hier unter der arianischen Westgothenherrschaft verfallenen Gottesdienst neu zu beleben, seinen Körper zu heben und in das Heiligthum der erneuerten Kirche zu versetzen. Er wandte sich darauf an den Bischof der Stadt; dieser kam ihm auf das Freundlichste entgegen. Er ward von ihm und der Gesammtgeistlichkeit zum Abt des Klosters eingesetzt und mit der Ausführung des höheren Gebotes beauftragt. Der Bescheidene schwankte; Hilarius selbst ermahnte ihn aber zur Uebernahme des Werkes. Es gab freilich nicht wenig zu thun; die Gebäude standen da, zerstört und verödet, die Klosterdisciplin war aufgelöst. Hilarius wußte aber zu helfen; er verwies Fridolin an den besten Helfer in der Noth, die stärkste Kraft, den großen Ludwig. So zog er mit seinem Bischof nach Orleans, der damaligen Hauptstadt des Frankenreiches. Der König nahm den schon weithin berühmt gewordenen Mann mit großer Ehrerbietung auf und reicht ihm an der Tafel, um ihn recht zu ehren, ein krystallenes, mit Gold und Silber künstlich verziertes Trinkgeschirr dar, aus dem er selbst zuvor getrunken. Ehe es aber der Gottesmann in die Hand nimmt, fällt es auf die Tafel und von dieser weiter auf die Bank und zerbricht in vier Stücke. Der Mundschenk sammelt die Scherben und gibt sie dem betrübten König, dieser aber Fridolin, als erwarte er von ihm, der mittelbaren Ursache des Unglücksfalles, das Gefäß unbeschädigt zurück. So geschieht es nun auch; die gegenwärtigen, noch nicht bekehrten Heiden lassen sich taufen, der König aber gewährte dem Wunderthäter Alles, was er begehrte. So erhebt sich bald der neue Bau, und die Gebeine des Hilarius wurden aus dem alten in das neue Gebäude mit Pomp und Jubel versetzt.

So wie aber das geschehen war, ließ Hilarius oder der erwachte Missionsdrang Fridolin keine fernere Ruhe. Es waren unerwartet zwei verwandte schottische Priester, Vettern desselben, voll gleichen Eifers, wie er, hier angekommen, die konnten sein Werk fortsetzen. Schon Nachts darauf mahnte ihn deshalb sein Patron, weiter zu ziehen, und zwar nach einer nicht weiter bestimmten Rheininsel, d. h. es schwebte Fridolin fortan als sein eigentliches Reiseziel eine stille Rheininsel vor, wie solche Inseln die Apostel jener Zeit gern aufsuchten. So zog er mit den gewonnenen, in einer besonderen Tasche aufbewahrten Gebeine des heil. Hilarius dem Rheine zu, gründete hier an der Mosella, schärfer an der Rosella, die sich in die Mosel ergießt, das Kloster Helena, erbaute dann in den Vogesen eine Hilariuskirche nebst Kloster, ferner eine solche zu Straßburg, und kam endlich nach einem seltsamen Umwege über Chur, wo er auch noch eine solche begründet haben soll, auf Anfragen und Erkundigungen hin bei der ihn im Traume angezeigten Rheininsel an. Er wurde hier von den herumwohnenden Alemannen nicht wohl aufgenommen; sie verfolgten seine Schritte wie die eines Spiones und Viehdiebes mit

argwöhniſchen Augen und trieben ihn endlich mit Schlägen fort. So eilte er noch einmal zu dem mächtigen Chlodwig zurück; der ihm eingehändigte königliche Schenkungsbrief, die ihm mitgegebenen Geleitsmänner, die dem angedrohte Todesſtrafe, der ihn in ſeinem Rechte antaſten würde, machte jetzt die noch wilde Population etwas zahmer. Seine nächſte Sorge war nun die, einen paſſenden Ort für Kirche und Kloſter aufzufinden; der Himmel nahm ihm aber dieſe Sorge ab. Von der Arbeit des Tages erſchöpft, hatte er ſich unter einen Baum zur Ruhe niedergelegt und ſeine Reliquientaſche an ihm aufgehängt. Des Nachts erwachte er: da hatte der Baum alle ſeine Aeſte, vom oberſten bis zum unterſten, wie eine Kugel zuſammengedrängt und ſie gegen die Erde geſenkt. Das Zeichen war nicht zu verkennen. Fridolin ſuchte nun auch ſofort in der Nachbarſchaft eine Herberge auf. Er kam zu dem Hauſe eines ehrbaren und reichen Mannes, eines gewiſſen Wacherus, ward aber von ſeiner Frau „mit einem zornigen Humor und Kopfe“ nicht ſehr freundlich empfangen, deſto freundlicher aber von Wacherus ſelbſt, der über der ſprudelnden Zornrede ſeiner Frau herbeigekommen war. Auch ſie ſollte aber durch ein frohes Ereigniß gewonnen werden; es ward ihr die gleiche Nacht ein Töchterchen geſchenkt. Das war ein Zeichen von oben; Fridolin mußte daſſelbe taufen und Taufpathenſtelle vertreten. Sie ward angeblich ſpäter die erſte Kloſterfrau und Aebtiſſin des Kloſters Seckingen. Fridolin ging hierauf rüſtig an die Arbeit. So wie aber die Inſel ſich lichtete und heimiſcher und wohnlicher wurde, begannen auch die Verfolgungen der neidiſchen Nachbaren auf's Neue. Man ſetzte endlich einen Tag zu einer gütlichen Ausgleichung am Geſtade des Rheins feſt. Es war jedoch nicht viel von ihr zu hoffen, wohl aber zu fürchten, daß die Verſammelten über Fridolin herfallen würden. Deshalb ging der Betrübte, auf die göttliche Hülfe bauend, Abends zuvor aus der Inſel und ſenkte, auch das Seine thuend, unter Mithülfe eines oder einiger Freunde und zweier Stiere, da wo der Strom breiter floß, einige Tannen in denſelben, um die Gewalt des Waſſers zu brechen und es gegen ſeine Feinde auf der galliſchen Seite zu leiten. Die Bäume waren nicht vergeblich in's Waſſer geſenkt worden; wie Fridolin am früheſten Morgen aus ſeiner Zelle heraustrat, war der natürliche Lauf des Waſſers ganz verändert. Die ganze Strömung hatte ſich dem anderen gefährlichen Ufer zugewendet. Die ankommenden Feinde ſtutzen, erkennen die mächtige Hand des ſchützenden Gottes und laſſen Fridolin von nun an im ruhigen Beſitze der Inſel. Das von ihm begründete Kloſterleben war übrigens ein freies, ganz ſeinem inneren Glaubens- und Liebesleben, ſeiner freien Selbſtverläugnung entſprechendes. Er hatte zwar einen ſtrengen Jünger, Namens Wenilo, bei ſich, der an eine gefängnißartige Einſchließung der Kloſterfrauen dachte, kurz ihnen ſo recht einen Kerker bauen wollte; es zerfiel aber des Nachts wieder, was er aufgebaut hatte. Gott war gegen ihn; des Meiſters Wille drang durch.

Noch findet ſich endlich in dieſer vita ein Nachtrag in Bezug auf die Schenkung des reich begüterten Urſus in Glarus an die neu aufblühende Stiftung. Dieſer Urſus ſoll nämlich mit Einwilligung ſeines Bruders Landolph einen Theil ſeiner Güter derſelben geſchenkt, Landolph ſie aber nicht herausgegeben haben. Die Sache kam vor Gericht; der entſcheidende Zeuge fehlte. Fridolin ſoll jetzt zum Grab des Teſtirenden in der dortigen Hilariuskirche gegangen ſeyn und mit lauter Stimme den Ruhenden herausgerufen haben. Er gehorcht; das belebte Gerippe ſteigt aus dem Grabe und folgt Fridolin ſechs Meilen weit nach Rankweil, dem dortigen Gerichtshofe. Er zeugt gegen den Bruder, der auf den erſchütternden Anblick dieſes Zeugen mit dem Antheil des Bruders auch den ſeinigen dem Kloſter übergab.

Was iſt nun an dieſer ſo reich mit wunderbaren Momenten durchwebten Lebensgeſchichte wahr? Vor Allem iſt anzuerkennen, daß der Name Fridolin, Fridold, Friedrich ſehr deutſch anklingt, ſo deutſch, daß man ſelbſt bei der Annahme einer Umtaufe des fremden Namens in das Alemanniſche die alemanniſche Wurzel nicht verkennen kann. Hiermit wird man ſchon etwas ungewiß, was über ſeine ſchottiſche Herkunft,

seine vornehmen Eltern, seine Ueberfahrt nach Gallien gesagt wird. Die Schotten waren nun einmal die begeisterten Prediger des Evangeliums in jener Zeit; so mußte auch Fridolin ein solcher seyn. Es wird hiermit aber auch unsicher, was über seine Kreuz- und Querreisen und seine vielen dem heiligen Hilarius geweihten Kirchen- und Klosterstiftungen gesagt wird; es wird dieß aber dadurch noch unsicherer, daß sich nirgend anderswoher ein sicherer Nachweis für dieses sein Wirken an den bezeichneten Orten geben läßt. Als einen begeisterten Anhänger des Hilarius ließ man ihn natürlich gern auftreten und Kirchen und Klöster bauen, wo es Hilariuskirchen gab, ja selbst den merkwürdigen oder vielmehr widersinnigen Umweg von Straßburg über Chur, wo es auch eine Hilariuskirche (Larienkirche) gab, nach Seckingen antreten. Rettberg hält selbst die Zurückführung des Klosters St. Helena auf Fridolin für einen etymologischen Versuch, indem wohl nur dessen Name Hilariacum auf eine Hilariusstiftung gedeutet und so auf Fridolin bezogen worden sey. Das ist aber doch des Zweifels zu viel; die etymologische Beziehung Walter's hat nichts Entschiedenes gegen sich. War das Kloster auch anderen Heiligen geweiht, so sind ja viele Klöster in verschiedenen Zeiten anderen Heiligen geweiht worden. Jedenfalls war es nicht seine, sondern die Deutung der Zeit, wobei also seine Angaben in Bezug auf dieses Kloster, die dort aufgefundene vita, nicht im Geringsten erschüttert werden. Was im Besonderen seinen Aufenthalt in Seckingen anbelangt, so ist der wohl verbürgt. Denn das ist der ihm früh angezeigte Ort seiner Bestimmung, das der Ort, wo er sich endlich nach langen Kreuz- und Querfahrten niederläßt; hier erhebt sich seine glänzendste Stiftung, sein eigenes, nicht mehr Hilariuskloster; hier findet er den Mittelpunkt einer gesegneten Wirksamkeit, hier auch nach treu vollbrachtem Tagewerke seinen Tod. Ringsherum im weiten Umkreise lassen sich Hilarius- und Fridolins- und viele von Seckingen seit urgrauer Zeit abhängige Kirchen nachweisen; es sind das alles sprechende Zeugen für den wirkenden Apostel, für den Segen, der von hier aus, wo selbst eine Bertha, die Tochter Ludwig's des Deutschen, und eine Richarda, die tief gekränkte Gemahlin Karl's des Dicken, fungirte, ausströmte. Ebenso ist es sicher, daß Glarus schon seit uralten Zeiten zu Seckingen gehörte und der Begriff der heil. Familie, in der sich Alle wie die Glieder eines geweihten Ganzen anerkannten, oder der Gotteshausleute den Schlüssel zur rechten Würdigung der Entwickelungsgeschichte dieses Kantons an die Hand gibt. Ist es auch falsch, daß Fridolin schon die Leibeigenschaft hier aufhob, so ist es doch wahr, daß hier die Unfreien den Freien sehr nahe rückten und die Dienstleute der Abtei so recht an der Herrlichkeit ihrer Aebtissin Antheil nahmen. Jedenfalls lassen wir das von Walter nur anhangsweise erzählte Wunder von der Citation des verblichenen Ursus fallen. Sicher konnte das Gericht nicht verlangen, daß ihm der verstorbene Ursus persönlich vorgeführt werde (donatorem praesentandum esse); es konnte nur auf ein Zeugenverhör oder auf einen Reinigungseid antragen, den man nicht selten der erhöhten Feierlichkeit und eines erschütternden Eindrucks wegen über den Gräbern (supor mortuorum tumulos) oder einem Reliquienkästchen ablegen ließ. Eine frühzeitige Schenkung an Seckingen oder den heil. Fridolin, bei denen es damals nicht immer ganz friedlich zuging, wird aber damit nicht ausgeschlossen.

Noch hat sich neuerdings ein Streit über das Zeitalter dieses Missionars entsponnen. Früher galt er als der älteste der oberdeutschen Apostel. Diesen Vorzug hat ihm der oben genannte Gerbert streitig gemacht. Er that es auf die Bemerkung Mabillon's in den Annal. Benedict. Tom. I. p. 201 hin, daß unmöglich das Alles, was Walter in die Zeit Chlodwig's setzt, der erst 507 den Westgothenkönig Alarich besiegte und Pictavium einnahm, nämlich die Menge der ihm zugeschriebenen Reisen, Bekehrungen, Bauten in Lothringen, Straßburg, Burgund, Chur, Seckingen in die Lebenszeit dieses Königs von 507 bis 511 verlegt werden könne. Manches davon müsse sich unter Chlodwig's Nachfolgern ereignet haben, was Walter aus mangelhafter chronologischer Kenntniß in die Zeit Chlodwig's versetzt habe. Hiergegen bemerkte Gerbert, Walter habe keineswegs

einen chronologiſchen Fehler begangen, ſondern man habe nur Alles unter die Regierung Chlodwig's II. zu ſtellen, und das Bedenken würde ſich von ſelbſt heben. Hefele hat nun das Verdienſt, hiergegen richtig bemerkt zu haben, 1) daß die Gegenden an der Moſel, die Vogeſen und Straßburg, ja ſelbſt Seckingen zu Auſtraſien gehörten und ſomit Chlodwig's Bruder, Sigbert III., gehorchten, 2) daß Ludwig nur als Knabe und Jüngling herrſchte, und 3) daß die erwähnten heidniſchen Großen am Hofe nicht an ihn denken laſſen. Er kehrt ſo zu der Annahme Mabillon's zurück. In der That denkt man bei der Lektüre zunächſt an Chlodwig den Großen, den erſten bekannten chriſtlichen König der Franken; an dieſen rex gloriosissimus denkt auch allein die vita, die ihm ausdrücklich eine ſich weithin ausdehnende (longe lateque) Herrſchaft zuſchreibt. Unter ihm wurde nach einer Bemerkung Gregor. Tur. II, 37 allerdings die Kirche des heil. Hilarius zu Pictavium erneuert und reichlichſt beſchenkt; ſo lag es nahe, Fridolin zu ſeiner Zeit auftreten zu laſſen. Ein Brief des hochgebildeten Haus- und Hofmeiſters Gogon an den Biſchof Peter von Metz (568—578) würde uns zu einem ganz beſtimmten poſitiven Reſultate führen, wenn nur bei Bezeichnung eines Abtes, „cujus gressibus indesinenter sanctorum limina visitantur et qui nunc super Mosellae litoribus praecelsae templi cernitur construxisse jam culmina", noch der Name ſtünde. Doch finden wir hier zwei Merkmale, die beide auf unſeren Fridolin, ſchlechthin „victor" genannt, wie auch ein drittes, daß der Ruf ſeiner Gelehrſamkeit bis zu den königlichen Paläſten gedrungen, ſo paſſen, daß man faſt nur an ihn denken kann.

Dr. E. F. Gelpke.

Frith, Johann, iſt einer von den am wenigſten bekannten, aber nicht am wenigſten verdienten Vorkämpfern der engliſchen Reformation; insbeſondere zeichnet er ſich dadurch aus, daß er ſtets den vollen Muth der Ueberzeugung gehabt und, ohne zu wanken, zuletzt den Feuertod für das evangeliſche Bekenntniß erduldet hat.

Sein Geburtsjahr, das wir nicht mehr genau beſtimmen können, fiel jedenfalls in das 16. Jahrhundert; ſein Geburtsort war die Stadt Weſterham in Kent. Seine Studien begann er, in noch ſehr jungen Jahren, zu Cambridge. Vermöge ausgezeichneter Gaben, insbeſondere einer ſchnellen Faſſungskraft, verbunden mit großem Eifer und Fleiß, machte er, zumal in den alten Sprachen, deren Studium damals faſt den Reiz einer neu entdeckten Welt hatte, im Laufe einiger Jahre die merkwürdigſten Fortſchritte. Aber die Saat evangeliſcher Erkenntniß und reformatoriſcher Geſinnung verdankte er William Tyndal, dem nachmaligen Ueberſetzer der Bibel in's Engliſche, mit welchem er noch in Cambridge bekannt geworden iſt. Als Kardinal Wolſey im J. 1526 ein großartiges College der heil. Frideswida, das jetzt Christ-church heißt, ſtiftete und den ausgezeichnetſten Gelehrten, die er auftreiben konnte, Stellen darin verlieh, ſo wurde, unter anderen Cambridger Magiſtern und Baccalaurei, auch John Frith, der bereits Baccalaureus der freien Künſte geworden war, zugezogen. Bald wurde jedoch die für den Stifter höchſt unangenehme Entdeckung gemacht, daß ſein junges College ein Hauptſitz der ihm ſelbſt ſo verhaßten evangeliſchen Geſinnung geworden ſey. Daher wurden mehrere Mitglieder des Collegiums eingekerkert, unter ihnen auch Frith, der jedoch, nachdem einige der Verhafteten in Folge der ungeſunden Beſchaffenheit der unterirdiſchen Grube, in der ſie ſchmachteten, geſtorben waren, auf Befehl des Kardinals freigelaſſen wurde. Er ſollte zwar nicht weiter als 10 Meilen von Oxford ſich entfernen, begab ſich jedoch, als er erfuhr, wie die Inquiſitoren mit ſeinen Geſinnungsgenoſſen Anton Delaber und Thomas Garret verfuhren, über das Meer nach dem Feſtland. Während ſeines freiwilligen Exils arbeitete er in Gemeinſchaft mit Tyndal in Antwerpen an der Ueberſetzung und Auslegung der Bibel. Dort ſcheint er ſich auch verehelicht zu haben. Indeſſen nach Verlauf von zwei Jahren begab er ſich wieder nach England; hier begegnete es ihm aber, daß er in Reading für einen Landſtreicher angeſehen und, da er weder wagte, ſich zu erkennen zu geben, noch ſich klug hinauszuhelfen wollte, verhaftet und in hartem Kerker gehalten wurde. Er kam mit der Zeit nur durch

die Verwendung des Meiſters der Schule daſelbſt, Leonhard Cox, wieder in Freiheit: den hatte er bitten laſſen, zu ihm in's Gefängniß zu kommen, und dieſer gelehrte Mann hatte ſchnell entdeckt, daß der bedauernswerthe Gefangene ein im Lateiniſchen und Griechiſchen höchſt bewanderter, hochgebildeter und beredter Mann ſey. Allein nicht lange ſollte er ſich der Freiheit erfreuen dürfen; der damalige Lordkanzler Sir Thomas More ließ, da er ihn als einen der bedeutendſten Führer der „lutheriſchen" Partei kannte, zu Waſſer und zu Land, auf allen Wegen und in allen Seehäfen auf ihn fahnden; Frith flüchtete von Ort zu Ort, verkleidete ſich, fiel aber ſchließlich durch Verrätherei doch in ſeiner Feinde Hand und wurde im Tower zu London gefangen geſetzt.

In der That war Frith anerkannt einer der bedeutendſten Vertreter und Schriftſteller der Evangeliſchgeſinnten; er hatte nicht bloß mehrere Schriften deutſcher Reformatoren in's Engliſche überſetzt, ſondern auch eine Auslegung des Neuen Teſtaments gemeinſchaftlich mit Tyndal ausgearbeitet und ſelbſtſtändig mehrere Volksſchriften in evangeliſchem Geiſte geſchrieben, z. B. wider die römiſche Lehre vom Sakrament des Altars. Im Tower verhaftet, hat er noch mehrere Schriften verfaßt, die von nachhaltiger Wirkung geweſen ſind, namentlich einen Traktat über das Fegefeuer, eine Streitſchrift wider Thomas More, der für die römiſche Lehre von der Meſſe gegen Frith ſchriftſtelleriſch aufgetreten war, und ein Schreiben an ſeine Freunde aus dem Gefängniß über die mit ihm vorgenommenen Verhöre und ſeine Verantwortung dabei. Der lehrhafte Standpunkt, den Frith in ſeinen Schriften einnimmt und den er in den verſchiedenen Verhören feſt behauptete und mit ungemeiner Schlagfertigkeit, auch mit einer ihm ſtets bereit ſtehenden reichen patriſtiſchen, nicht bloß bibliſchen, Kenntniß zu rechtfertigen wußte, iſt in Betreff des heil. Abendmahls der Art, daß er mehr der reformirten als der lutheriſchen Anſchauung angehört; allein er legt denn doch ſtets maßgebenden Werth nur auf dasjenige, was Gemeingut ſämmtlicher evangeliſchen Confeſſionen iſt. Am meiſten lag ihm am Herzen, daß das Sakrament nicht Gegenſtand der Anbetung und göttlichen Verehrung ſey; war nur dies eine geſichert, ſo hielt er weitere Meinungsverſchiedenheit nicht für ſeelengefährlich; denn daß kein Glaubensſatz in Betreff des heil. Abendmahls unerläßlich zum ſeligmachenden Glauben gehöre, darauf kommt er immer wieder zurück. Im Uebrigen ſcheint die Auguſtiniſche Anſchauung vom Weſen der Sakramente überhaupt und insbeſondere vom heil. Abendmahl der Ausgangspunkt ſeiner Gedanken über dieſes Lehrſtück geweſen zu ſeyn.

Die Ueberlegung und Mäßigung, mit welcher Frith ſowohl in Schriften, als in mündlicher Rede, bei gerichtlichen Vernehmungen, wie früher im gewöhnlichen Umgang, ſich ausſprach, war ein natürlicher Ausfluß ſeiner gottſeligen und wahrhaft friedfertigen Geſinnung, welche nicht minder bewundernswerth war, als ſeine Gelehrſamkeit. Selbſt zur Polemik gegen die Papiſten konnte er ſich immer nur entſchließen, wenn er ſich zu derſelben eigentlich genöthigt ſah; ſo ſehr war er von demjenigen Geiſte der Sanftmuth und wahren Friedfertigkeit beſeelt, welcher die Kinder Gottes karakteriſirt.

Nachdem er ſehr lange im Tower gefangen gelegen war, wo er auch zwei Troſtſchreiben von ſeinem Freunde Tyndal aus Antwerpen erhielt, wurde auf Weiſung König Heinrich's VIII. Ernſt gemacht, ſeinen Proceß zu einer Entſcheidung zu bringen. Jedoch aus Beſorgniß eines Volksauflaufs, falls die Verhöre in London ſtattfinden würden, beſchloß man, dieſelben auf dem Lande vorzunehmen. Er wurde deshalb durch einen Herrn aus der Umgebung des Erzbiſchofs von Canterbury nebſt einem Diener des letzteren nach Croydon, einem der erzbiſchöflichen Landgüter, unweit der Hauptſtadt, geführt. Unterwegs machte der Beauftragte, den eine herzliche Theilnahme für den ſo hochgebildeten jungen Mann, von deſſen Schuldloſigkeit er überzeugt war, anwandelte, im Einverſtändniſſe mit dem Diener einen Anſchlag, den Gefangenen entkommen zu laſſen. Allein als er gegen Frith ſelbſt eine Andeutung davon machte, lehnte dieſer das Anerbieten eben ſo herzlich dankend als entſchieden ab. In Croydon angekommen, wurde er Tags darauf vom Erzbiſchof in Gemeinſchaft mit mehreren Biſchöfen und

Doktoren ausführlich zur Rede geſtellt über ſeine Glaubensanſichten, wobei er vorzüglich kraft ſeiner patriſtiſchen Gelehrſamkeit ſich tüchtig verantwortete. Bald aber brachte man ihn, zum Behuf des entſcheidenden Ketzergerichts, wieder nach London. Hier wurde er vor ſeinem Ordinarius, dem Biſchof von London, Stokesley, und zwei anderen Biſchöfen noch einmal feierlich in der Paulskirche verhört, am 20. Juni 1533. Und als Frith in Hinſicht der Lehren vom Sakrament des Altars und vom Fegefeuer klare und entſchloſſene Antwort gab und zu einem Widerruf ſchlechterdings nicht zu bewegen war, ſo fällte der Biſchof von London in aller Form das Verdammungsurtel über ihn als einen hartnäckigen Ketzer, daß er ſollte von der Kirche ausgeſtoßen und der weltlichen Macht und ihrem Urtheil übergeben werden. In Folge deſſen wurde er am 4. Juli dem Mayor von London und den Scheriffs der Stadt ausgeliefert und von dieſen ſofort nach Smithfield geführt, wo er, nebſt einem zweiten Proteſtanten, Andreas Hewet, den Feuertod ſtarb, auch im Tode voll Geduld und Seelenſtärke. Sein Gedächtniß iſt in Segen geblieben und ſeine Schriften, die im 16. Jahrhundert in England viel geleſen wurden, haben zum Siege der Reformation nicht wenig beigetragen.

Die ausführlichſten Nachrichten über Frith's Lehre und Schriften, Ketzerverhör und Tod gibt das Werk „The Acts and Monuments of John Foxe", neueſte Ausgabe von H. Townſend. 1846, beſonders Bd. V. S. 1—16; vgl. IV, 563 ff. VIII, 695 ff.

G. Lechler.

Fritzſche, Karl Friedrich Auguſt, wurde am 16. Dezember 1801 zu Steinbach geboren. Sein Vater, D. Chriſtian Fritzſche, war geboren 1776 zu Nauendorf bei Zeitz, wurde 1799 Paſtor in Steinbach und Lauterbach bei Borna, 1809 Superintendent in Dobrilugk, 1827 Profeſſor honorarius in Halle, bald darauf Ordinarius; im Jahre 1848 erhielt er einen ehrenvollen Abſchied und ſtarb am 19. Oktober 1850 in Zürich. Außer einigen Gelegenheitsſchriften hat man von ihm eine Anzahl Programme exegetiſchen, hiſtoriſchen und dogmatiſchen Inhalts, die noch immer Berückſichtigung beanſpruchen dürfen, wieder abgedruckt in: Fritzschiorum opuscula academica, und in: nova opuscula academica scripsit Chr. Fr. Fritzsche. Turici 1846.

Vom Vater ſtreng erzogen und gut vorgebildet, beſuchte Karl Friedr. Aug. Fritzſche von Oſtern 1814 bis dahin 1820 als Interner die Thomasſchule zu Leipzig und ſtudirte darauf daſelbſt Theologie. Zu Faſtnachten 1823 ward er Magister artium und ſchon im Herbſte habilitirte er ſich in der philoſophiſchen Fakultät. Er ward hierauf Vespertinerprediger, 1825 Cuſtos bei der Univerſitätsbibliothek und zum außerordentlichen Profeſſor in der philoſophiſchen Fakultät ernannt. Zu Oſtern 1826 folgte er einem Rufe des Rathes in Roſtock als ordentlicher Profeſſor der Theologie an der dortigen Univerſität; die in der Beſtallungsurkunde bedungene gegenſeitige halbjährige Aufkündigung erinnert an alte Zeiten. Bei der 300jährigen Jubelfeier der Philippina im Jahre 1827 ward ihm von der Marburger theologiſchen Fakultät die theologiſche Doktorwürde honoris causa verliehen. Vom J. 1826 an ſollten ihm 20 Jahre akademiſcher und literariſcher Thätigkeit gegönnt ſeyn, und er nutzte dieſe Zeit aus wie Wenige.

Die Bildung Fritzſche's war nach damaliger ſächſiſcher Art weſentlich eine humaniſtiſche; wie er ſchon auf der Schule tief in das klaſſiſche Alterthum hineinkam, ſo war dann auf der Univerſität der Philolog Gottfr. Hermann der anregende und begeiſternde Mittelpunkt, und daß deſſen ſtreng grammatiſche und philologiſche Methode auch für die Theologie, die Fritzſche unverrückt im Auge behielt, von Bedeutung ſey, zeigte das Beiſpiel des jungen Profeſſors Winer, an den ſich Fritzſche anſchloß. So war es die neuteſtamentliche Exegeſe, die Fritzſche neben der altteſtamentlichen und der Philologie als Hülfsmittel von Anfang an mit einer Energie und Ausſchließlichkeit betrieb, daß ſeine Bildung zunächſt eine einſeitige war. Dieſe Einſeitigkeit hob ſich mit der Zeit dadurch, daß er durch die akademiſchen Verhältniſſe genöthigt wurde, allmählich Vorträge über alle theologiſchen Disciplinen, mit Ausſchluß der Kirchengeſchichte, zu halten. Als Docent lebendig, anregend, eingehend, erfreute er ſich von Anfang an

großen Beifalls. Doch der Schwerpunkt ſeines Lebens liegt in ſeiner reichen ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit als neuteſtamentlicher Exeget. Seine bedeutendſten Schriften ſind: De nonnullis posterioris Pauli ad Corinthios ep. locis dissertationes duae. Lips. 1823. 24. 8°. und ſeine Commentare (unter dem Titel: recensuit et cum commentariis perpetuis ed.) über Matthaeus, Lips. 1826. 8°; Marcus, Lips. 1830. 8. und den Römerbrief, 3 T. Halis Sax., 1836—43. 8°. Daneben ſchrieb er Streitſchriften, eine Reihe von Programmen (zum Theil wieder abgedruckt in: Fritzschiorum opuscula academica. Lips. 1838. 8°) und Abhandlungen in Zeitſchriften, endlich eine große Menge von Recenſionen, und überall bot er Anregendes und Belehrendes.

Um ihm gerecht zu werden, haben wir uns zu vergegenwärtigen, wie es bei ſeinem Auftreten mit der bibliſchen Exegeſe ſtand.

Daß die Sprache ein Organismus ſey, der ſich geſchichtlich nach ſehr beſtimmten und feſten Geſetzen geſtalte, iſt gegenwärtig allgemein anerkannt, wurde aber damals nur von Wenigen erkannt, vielmehr erblickte man in ihr ein ziemlich willkürlich Gewordenes, das ſich in ſehr freien Formen bewege. Die Sprachforſchung war demgemäß eine durchaus empiriſche; nach ziemlich oberflächlichen Beobachtungen ſtellte man allgemeine Geſetze auf, gab den Worten, oft Bedeutung und Sinn verwechſelnd, ſehr verſchiedene und widerſprechende Bedeutungen, und trieb namentlich mit ſogenannten grammatiſchen Figuren, als mit der Enallage, nach der Tempora, Caſus und Partikeln für einander gebraucht würden, den heilloſeſten Mißbrauch; von einem Eindringen in den Grund und Geiſt der Sprache und der Spracherſcheinungen war nicht die Rede. Wenn dieſe kümmerliche Sprachauffaſſung ſich bei den Philologen, die vorurtheilsloſer ihren Autoren gegenüberſtanden, minder nachtheilig zeigte, ſo richtete ſie dagegen in der bibliſchen Exegeſe den gränzenloſeſten Schaden an. Da man es hier mit dem Hebräiſchen und einem hebräiſch-gefärbten Griechiſch zu thun hatte, ſo erlaubte man ſich, die Erſcheinungen beider Sprachen verquickend, die gröbſten Willkürlichkeiten. Sodann machte dieſe Exegeſe für die Dogmatik Capital und wurde ein Vehikel, ſich mit dem bibliſchen Inhalt nach dem Zeitverlangen auseinanderzuſetzen. Den Rationaliſten wie Supranaturaliſten that es bei ihrer Pietät wohl, Mißliebiges aus der heil. Schrift herausdeuten zu können. Kurz, man vergleiche den Lexikographen Schleußner, den Grammatiker Haab und die beſten Exegeten, als Koppe, J. Gg. Roſenmüller, Paulus, Kühnoel und ſehe, was die philologiſche Akriſie der Zeit bieten durfte. Da griff auf dem Gebiete der Philologie Gottfr. Hermann, der in Reitz ſeinen Lehrer verehrte, umgeſtaltend ein, namentlich durch ſeine De emendanda ratione graecae grammaticae. Pars I. Lips. 1801. 8.; er lehrte zunächſt die griechiſche Sprache als geſchichtlichen Organismus faſſen, der ein unmittelbarer Abdruck des griechiſchen Denkens in feſten Geſetzen ſich bewege: alle Spracherſcheinungen ſind in ihren Gründen zu begreifen. Dieſe rationale Sprachforſchung trugen Winer und Fritzſche, beides Schüler Hermann's, auf die bibliſche Literatur über, ſie führten damit einen Umſchwung der Exegeſe zunächſt des N. Teſtaments herbei und gaben der tieferen Erforſchung der urchriſtlichen Zuſtände die feſte Grundlage. Ihre Arbeit war nicht ſo leicht, wie man etwa jetzt denken mag, wo ihre Reſultate Gemeingut geworden ſind, und ohne Kampf und Sturm wird nichts gewonnen.

War Winer ein Lehrer Fritzſche's, ſo drehte ſich bald das Verhältniß bis zu einem gewiſſen Grade um. Als erſtes eingreifendes Produkt der neuen Art erſchien Winer's Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms, Leipz. 1822. 8., ein Bändchen von etwa 150 Seiten, aber ſchon die zweite Auflage (1825) war erheblich vermehrt, und 1828 erſchien unter dem Titel „Grammatiſche Excurſe“ ein Band faſt gleicher Stärke, Nachträge und Berichtigungen enthaltend. Es wurde fleißig gearbeitet, und wie man fortſchritt, zeigten die weiteren Auflagen 1830. 1836. 1844. 1855. Unter manchen Anderen, die mitarbeiteten, lieferte jedoch Fritzſche das bedeutendſte Contingent, wie ſich diplomatiſch nachweiſen läßt. So kam durch Winer als Grammatiker, durch Ch. Abr. Wahl als Lexikographen, durch Commentare und verſchiedene Arbeiten Fritzſche's, Vor-

nemann's u. A. die streng grammatische Auslegung der heil. Schrift als Grundlage in Aufnahme, und schon in den dreißiger Jahren war ihr Sieg ein gesicherter.

Es war durch die Lage der Dinge gegeben, daß Fritzsche bei seiner Exegese zunächst das sprachliche Element betonte und behandelte, denn die Mißhandlung desselben war ja eben der faule Fleck der Zeit. Wenn ihm etwa vorgeworfen wurde, daß er, unbekümmert um alles Uebrige, die Grammatik und Syntax auf den Thron aller Wissenschaft erhebe und sein ganzes Interesse sich an Partikeln und dergleichen knüpfe, so war das unwahr und lächerlich. Allerdings war ihm die sprachliche Seite die Grundlage aller Exegese, und sie wird es in alle Ewigkeit bleiben, aber daß ein Autor vielseitig aus seiner Zeit und Person verstanden werden will, hat er oft genug ausgesprochen und exegetisch zu leisten versucht, namentlich hat in seinem Commentare zum Römerbrief die reale Seite volle Berücksichtigung gefunden. Ferner verlangte er neben einem liebevollen Sichversenken in den Autor doch die strengste Unbefangenheit und die Scheidung von Exegese und Dogmatik. Demgemäß machte er denn freilich gegen die sogenannte tiefe Exegese Front, die von einer theologischen oder philosophischen Formel aus Vergangenheit und Gegenwart zu vermitteln suchte, oder vielmehr verquickte und etwa auch ein erbauliches Element einfließen ließ. Seiner persönlichen Ueberzeugung nach Rationalist, gestattete er doch derselben auf die Exegese keinen Einfluß.

Mit großer Liebe trieb er die Textkritik. Wenn er dabei der diplomatischen Vorlage zwar alle Beachtung zu Theil werden ließ, so glaubte er doch, daß erst die innere Kritik, das Durcharbeiten des jedesmaligen Schriftstellers und die Erwägung aller sonstigen kritischen Momente das diplomatische Chaos ordnen und zur Gewinnung des ursprünglichen Textes führen könne. Dabei verlor er sich etwa in's Feine und Spinose, aber Durchdachtes und Anregendes bot er immer. Einen ganz anderen Weg ging in dieser Beziehung Lachmann, der die bei den Philologen in Gang kommende rein diplomatische Methode auch auf das N. Testament, zunächst in seiner Handausgabe, Berlin 1831. 8., überzutragen suchte; gegen diesen erklärte sich daher Fritzsche wiederholt sehr einläßlich, zuletzt im Theol. Literaturblatt zur Allgem. Kirchenztg. 1843. Nr. 59—62. Wenn Lachmann die Mission haben sollte, dem textus receptus einen gründlichen Stoß zu geben, so ist unterdessen durch die bedeutenden Leistungen Tischendorf's die diplomatische Grundlage eine sehr erweiterte und sicherere geworden.

Die sogenannte höhere Kritik konnte erst auf Grundlage sicherer Exegese mit Erfolg geübt werden. Rücksichtlich der Evangelien erklärt D. F. Strauß, daß ihm die Commentare Fritzsche's wegen ihrer Unbefangenheit die trefflichste Vorarbeit gewesen seyen. Worauf Fritzsche einging, da geschah es unbefangen, scharf; er verlangte stichhaltige Gründe, ein luftiges Conjekturiren und Sichverrennen ging wider seine Natur. Alle neuen Erscheinungen verfolgte er theilnehmend, aber hinnehmen ließ er sich nicht sofort.

Seine Polemik war scharf und schneidend und hat vielfach verletzt, und doch war seine sonstige Erscheinung im Leben eine durchaus andere: äußerlich sich nett haltend, war er im Umgange artig und fein, er war Aristokrat im besten Sinne des Wortes. Von ihm galt, was O. Brunfels von Hutten bemerkt: Utcunque atrox erat in stilo, in familiaribus colloquiis vix quisquam illo fuit vel humanior, ut dixisses, non esse qui scripserat, s. Hutten, Op. ed. Münch. IV. p. 504. Er selbst fühlte dieß, s. praef. ad Matth. p. XIII., und bemerkte schon 1824 entschuldigend, daß er nur deshalb so schreibe, weil Gegnern gegenüber nur durch scharfes Disputiren und rücksichtsloſen Tadel der Sieg errungen werde. Allerdings tritt gewöhnlich jede neue Richtung schroff auf und erlangt dadurch, die Zeit schüttelnd, schneller den Sieg. Sodann ist zu beachten, daß er mehr und besser Lateinisch schrieb als Deutsch, im Philologenlatein aber nahm man ein absurde oder inepte nicht so haarscharf. Endlich findet die maaßlose Heftigkeit in „Recension einer Recension —", Leipz. 1828. 8. gegen David Schulz in persönlichen Verhältnissen eine Erklärung. — Noch sey bemerkt, daß er, obwohl mehr Verstand, doch ein inniges, tiefreligiöses Gemüth hatte. Später war er

eifriger Maurer. Als Freund treu und zuverläſſig, war er auch ein guter College; allerdings hielt er daneben auf ſein Recht und ſcheute, wo er es verletzt glaubte, einen Conflikt nicht. Noch bemerken wir, daß er kurz vor ſeinem Tode ſein Bedauern ausſprach über ſeine Schrift: „Wie Herr Dr. Tholuck die heil. Schrift erklärt, wie er beten lehrt und dichtet.“ Leipz. 1840. S. Intelligenzbl. zur Allgem. Literaturztg. 1840. Nr. 54. 1841. Nr. 6. 8. Tholuck's liter. Anz. 1841. Nr. 23. Schon 1831 u. 1832 hatte er Streit mit Tholuck angefangen.

In Roſtock wurde es mit den 30ger Jahren auf dem religiöſen Gebiete lebendig, und da das kirchliche Leben bis dahin ziemlich kalt und ſchlapp geweſen war, hatte die neue Oppoſition ein Recht und umſo mehr Ausſicht auf Erfolg. Mit der Habilitation Hävernick's ſollte in der theologiſchen Fakultät Breſche geſchoſſen werden, und begreiflich ging es bei deſſen Disputation am 11. Dezember 1834 ſehr lebhaft zu. Es kam zu mancherlei Zerwürfniſſen. Bei Wiederbeſetzung der durch Hartmann's Tod 1838 erledigten theologiſchen Profeſſur wurden die Concilverhandlungen ſo leidenſchaftlich geführt, daß Serenissimus unterm 24. November Rectori et Consilio ſein höchſtes Mißfallen zu erkennen gab. Zu Michaelis 1840 trat Krabbe, von Hamburg berufen, in die Fakultät. Obgleich ſich Fritzſche von Seiten der Regierung mancher Beweiſe der Anerkennung zu erfreuen hatte, glaubte er nun doch, einem ſehr ehrenvollen Rufe an die Univerſität Gießen zu Michaelis 1841 folgen zu müſſen. Hier fühlte er ſich ſehr befriedigt, obſchon Prüfungen nicht ausblieben. In dem Streite über den Gießener Studienplan 1843, in welchem letzteren man allerdings eine bedenkliche Beengung der Studienfreiheit erblicken konnte, ſtellte er ſich gegen A. A. E. Schleiermacher auf die Seite der Regierung. Ein ſchlimmer College war Credner. In ſeinem Handel mit dem Kanzler v. Linde, in dem manche pudenda blosgelegt wurden, erlaubte ſich dieſer auch ſchwere Kränkungen gegen Fritzſche. Dieſer Misèro ſollte Fritzſche bald enthoben ſeyn, denn ſeine Geſundheit wankte bedenklich, er hatte dem Körper zu viel geboten, doch verkannte er ſeinen Zuſtand ſo ſehr, daß er muthig an die Abfaſſung eines Commentars zum Evangelium Johannis gegangen war; mit der Erklärung von 3, 21. entſank ihm die Feder. Seine Gattin war nach jahrelangen Leiden 1844 an der Schwindſucht verſchieden, die ſich auch auf ihn übertrug. Er ſtarb ſchmerzlos und ohne Todesahnung den 6. Dezember 1846, nicht ganz 45 Jahre alt. Sein letzter Gedanke war der Vater. Sein Freund Knobel hielt ihm die Grabrede, Gießen 1847 8. — Vergl. über ihn unter Anderem: Großherz. Heſſ. Zeitung v. 1847, Nr. 5. — Zille's Allgem. Zeitg. f. Chriſtenth. u. Kirche, 1847, Nr. 2. — Allgem. Kirchenztg. 1847, Nr. 26.

O. F. Fritzſche.

Fromment, Anton, iſt auf's Engſte mit der Genfer Reformation verwachſen, in deren erſten Zeiten er eine wichtige Rolle geſpielt hat. Er wurde 1509 oder 1510 in der Nähe von Grenoble in der Dauphiné geboren. Ueber ſeine Jugendzeit, ſeinen Uebertritt zum Proteſtantismus iſt gar nichts bekannt; wir begegnen Fromment erſt wieder am Anfange der dreißiger Jahre, als er mit ſeinem Landsmann Farel (vgl. den Art. in Bd. IV.) in den Schweizerſtädten umherzog, in Bienne, Neuenburg und anderen, überall das Evangelium verkündete, bis er ſich in Orbe, einem Städtchen am Genfer See, als Prediger niederließ und wahrſcheinlich auch dort verheirathete (1532). Farel hatte ſich unterdeſſen nach Genf begeben und mit ſeinem gewohnten Eifer das von Olivetan im Kleinen angefangene Werk der Reformation weiter auszudehnen verſucht, mußte aber bald die unruhige, aufgeregte Stadt verlaſſen. Auf die Bitten ſeines Freundes entſchloß ſich Fromment, deſſen Stelle in Genf einzunehmen. Am 3. Nov. 1532 zog der junge, kleine und unbekannte Mann in der Stadt ein, aber auch ſein friſcher Muth wollte ſchwinden, als er die wenigen Bekenner des Evangeliums beſtürzt und ſo eingeſchüchtert durch die Drohungen der Katholiken fand, daß ihn Keiner in ſein Haus aufzunehmen wagte. Schon wollte er wieder umkehren, da kam ihm ein glücklicher Gedanke. Auf die unverfänglichſte Weiſe wollte er das Evangelium verkündigen; er miethete einen

großen Saal und ließ Plakate an die Mauern ankleben: „Es ist hier ein Mann angekommen, der in einem Monat Jedermann, Mann und Frau, Groß und Klein, auch die nie eine Schule besucht, französisch lesen und schreiben lehren will; wer es in besagter Zeit nicht lernt, braucht nichts zu bezahlen. — Auch heilt er viele Krankheiten umsonst.“ Die Menge strömte zu; Fromment, ein tüchtiger Lehrer, hielt sein Wort, aber im Lesen und Schreiben lehrte er zugleich seine Religion; die Kinder berichteten zu Haus, was sie in der Schule gehört, und bald überwog die Zahl der Alten weit die der jungen Schüler; aus den Unterrichtsstunden wurden Vorträge und Predigten. Bald wuchs die Menge seiner Zuhörer so, daß das Haus sie nicht mehr faßte und zu Neujahr 1533 Fromment, dem Ruf derselben: „Zum Molard, zum Molard!“ folgend, sich dorthin begab und hier auf offenem Markte, auf einer Bank stehend, predigte. Es war die erste evangelische Predigt, die öffentlich in Genf gehalten wurde, gewiß in jeder Hinsicht ein Ereigniß. Sie ist uns durch den eigenen Bericht Fromment's erhalten, zugleich die einzige, die wir von ihm besitzen. Fromment sprach über Matth. 7, 15 f. Die viel geschmähten Priester des Evangeliums wollte er rechtfertigen und den Pabst, die Mönche und Priester als die falschen Propheten nachweisen; dieß letztere war um so leichter, da die Genfer Geistlichkeit durch ihr zügelloses Leben manchen Stoff zu Angriffen darbot. Als der Stadtwaibel ihm Stillschweigen gebot, entgegnete Fromment: „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“, und unerschrocken redete er weiter, bis seine Freunde, erschreckt durch das Nahen bewaffneter Priester und der Polizei, ihn nöthigten, aufzuhören und einen Zufluchtsort zu suchen. Wegen der angestellten Nachforschungen mußte er denselben mehrfach wechseln (Amy Perrin gab ihn für seinen Gehülfen im Bandweben aus). Dennoch setzte er die geheimen Versammlungen fort trotz augenscheinlicher Lebensgefahr; als er einmal bei einer Procession vor den Reliquienkästchen sich nicht niederwarf, wollten ihn „die ehrbaren und andächtigen“ Weiber (vgl. Apgesch. 13, 50.), von den Priestern aufgehetzt, in die Rhône werfen. Endlich hielten selbst seine Freunde für rathsam, wenn er eine Zeit lang die Stadt meide; bei Nacht schafften sie ihn fort und Fromment ging nach Yvonant (am See von Yverdon), das damals unter bernischer Oberhoheit stand (Ende Januar oder Februar 1533). Seine Abwesenheit sollte nicht lange dauern. Peter de Baume, der damalige Bischof von Genf, glaubte leichter seine frühere Macht wieder zu erlangen, wenn er sich ganz unter Savoyens Schutz stellte. Am 14. Juli 1533 verließ er durch einen unterirdischen Gang Genf: er ist nicht mehr dorthin zurückgekehrt und Genf ist seitdem ein Bisthum in partibus. Fromment, durch seine Freunde (besonders A. Canus oder Dumoulin, der nachher in Paris als Märtyrer starb) davon benachrichtigt, kehrte eiligst nach Genf zurück und begann auf's Neue seine Thätigkeit. Um seinem wachsenden Einflusse entgegenzutreten, ließen die päbstlich gesinnten Behörden einen als Prediger bekannten Doktor der Sorbonne kommen, Namens Fürbity. Dieser donnerte auf der Kanzel gegen die Lutheraner, bis Fromment einmal die Aufforderung zur Widerlegung annahm, in der Versammlung sich erhob und sich vertheidigte. Bei dem Tumult, der darüber entstand, rettete ihn nur die Entschlossenheit seiner Freunde, von denen einer sich für ihn gefangen nehmen ließ, die anderen ihm einen sicheren Versteck verschafften (Dezember 1533). Aber seines Bleibens war nicht länger in der Stadt; zum zweitenmal verließ er sie und ging mit Canus und Baudichon nach Bern, um die Hülfe dieser mächtigsten protestantischen Stadt der Schweiz anzuflehen. Die Berner, gereizt durch thörichte und beleidigende Reden Furbity's gegen sie, schickten eine Gesandtschaft, welche Farel, Viret und Fromment mitnahm, Januar 1534. Für die Beleidigungen forderten sie Genugthuung; in Betreff der neuen Lehre trugen sie nach der Sitte der Zeit auf eine Disputation zwischen den streitenden Parteien an, einstweilen verlangten sie für ihre Prediger ein Lokal zum Gottesdienst. Täglich predigten die drei Männer, Kinder wurden getauft, das heilige Abendmahl ausgetheilt; durch den starken Arm Berns geschützt, blieben die Reformatoren unangefochten; einmal machten die fanatischen Priester den Versuch, sie zu ver-

giften (April 1535), indeß nur Viret genoß von der verhängnißvollen Suppe und behielt zeitlebens eine Leichenfarbe; Fromment erhielt aber, als er ſich zu Tiſche ſetzen wollte, die Nachricht, ſeine Frau und ſeine Kinder ſeyen angekommen, eilte ihnen entgegen und dieß rettete ihn. — Die Sache der Reformation hatte indeß ſolchen Fortgang, daß bald die Mehrzahl der Bürgerſchaft proteſtantiſch geſinnt war; die Disputation vom 8. Juni konnte nur günſtig für den Proteſtantismus ausfallen. Der Bilderſturm am 8. und 9. Auguſt zeigte die Geſinnung der Menge und am 26. Aug. 1535 wurde die reformirte Religion feierlich proklamirt und der Katholicismus abgeſchafft. Im Jahre 1536 wurde die Stadt (ſie zählte 9000 Bürger) in fünf Kirchſprengel eingetheilt, den zu St. Gervais erhielt Fromment mit einem Gehalte von 300 Gulden (gegen 2000 Franken) und 20 Scheffel Getreide.

Schon ſeit Farel's Ankunft in Genf hatte Fromment eine mehr untergeordnete Rolle geſpielt, und immer ſeltener treffen wir ſeinen Namen in den Annalen der Genfer Geſchichte. Ob er im Jahre 1538 mit Calvin und Farel die Stadt verlaſſen, iſt nicht ſicher, eben ſo wenig, wie lange er die Predigerſtelle bekleidete. Nach Gautier war er einige Zeit Geiſtlicher in Maſſongi im Chablais; häusliches Unglück, die Untreue ſeiner Frau zwangen ihn, dieſe Stelle niederzulegen, und am 12. Dezember 1549 wird Fromment, wieder in Genf befindlich, von Bonivard, dem bekannten Prior von St. Victor und Gefangenen von Chillon, dem Rathe vorgeſchlagen, um ihn bei Abfaſſung ſeiner Chronik zu unterſtützen. Er bekam dafür 2 Thaler monatlich und ſpäter, „weil er von 2 Thalern nicht gut leben könne", noch freie Wohnung für ſich und ſeine Familie. Im Jahre 1552 war die Chronik vollendet, aber Bonivard durfte ſie zu ſeinem Leidweſen nicht drucken laſſen. Fromment hatte indeſſen an dieſer Beſchäftigung ſo viel Gefallen gefunden, daß er ſelbſt die nachher anzuführende Chronik verfaßte; er entſagte ganz dem geiſtlichen Stande und ließ ſich am 31. Dezember 1552 zum Notar ernennen; am 2. Februar 1553 erhielt er das gewiß wohlverdiente Bürgerrecht und 1559 wurde er Mitglied des Rathes der Zweihundert. Leider ſcheint ſein häusliches Unglück ſolchen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben, daß er ſich dieſer Würde unwerth zeigte. Im J. 1562 wurde er wegen Unzucht eingekerkert, abgeſetzt und verbannt. Zehn Jahre führte der unglückliche Greis ein Wanderleben in Noth und Trübſal; endlich gelang es ihm wieder, 1572 die Erlaubniß zur Rückkehr nach Genf zu erlangen; ſein Unglück hatte ihn gebeſſert, ſo daß er 1574 ſeine Stelle als Notar wieder erhielt. Wann er ſtarb, iſt ungewiß. Die Genfer ehrten ſein Andenken; auf der Marmorplatte, welche in einem der Bibliothekſäle die alte eherne Platte — die ehrwürdige Urkunde des Reformationsbeſchluſſes vom 26. Auguſt 1535 — ſtützt, ſteht auch ſein Name als einer der vier frommen Fremdlinge, welche die Reformation in Genf begründet (ſ. Baum. Beza Bd. I. S. 107 f.).

Ueber Fromment's theologiſche Richtung läßt ſich bei dem Mangel an Urkunden nichts Näheres ſagen; es ſcheint ein einfach gläubiger Mann geweſen zu ſeyn, wohl bewandert in der Schrift, in der Kirchen- und Profangeſchichte. Seine Predigt zeigt ernſte, männliche Beredtſamkeit. Fromment's Hauptwerk, aus welchem auch die meiſten Nachrichten über ſein Leben geſchöpft ſind, iſt: Les actes et gestes merveilleux de la citê de Genève, nouvellement convertie à l'Evangille etc. par Anthoine Fromment. Mis en lumière par Gustave Revilliod. Genf 1854. — Es iſt dieß eine Chronik der Reformationsjahre 1532 bis 1536, durch ihre Treue und Glaubwürdigkeit ſehr ſchätzbar; die friſche, naive Sprache, welche der Herausgeber bis auf die Orthographie unverändert gelaſſen hat, vermehrt ihren Werth; in der Zuſchrift Fromment's vom J. 1550, Aux Magnifigues et Tres-honorez Seigneurs, Messieurs les Syndiques etc., ermahnt er die Genfer Herren auf das Eindringlichſte und Treuherzigſte, die große Wohlthat, die Gott ihnen durch die Reformation erwieſen, zu ehren durch Treue und Dankbarkeit gegen ihn. Nach der Angabe von Revilliod in der Vorrede wollte Fromment ſelbſt dieſe Chronik drucken laſſen, erhielt aber die Erlaubniß des Raths nicht, und als

er sie trotzdem erscheinen ließ, wurden alle Exemplare weggenommen. Eine Einleitung dazu, in einen Brief an den Senat gekleidet, erschien im September 1554; das kleine Werk ist sehr selten.

Näheres über Fromment: France protestante. V. Art. „Fromment." — Gaberel, histoire de l'eglise de Genève. I. 1853. — Henry, Leben Calvin's. — Polenz, Geschichte des französ. Calvinismus. I, 314 ff. — Merle d'Aubigné, histoire de la réformation au temps de Calvin. I. u. II. geht noch nicht so weit.

Th. Schott.

Fulco, Magister und Pfarrer von Neuilly, nächst Bernhard von Clairveaux einer der ausgezeichnetsten geistlichen Volksredner des Mittelalters, gehört seinem Leben und Wirken nach der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an; doch ist, ungeachtet des großen Ruhmes, den er sich in seinem reiferen Alter durch seine Beredtsamkeit erwarb, weder das Jahr seiner Geburt bekannt, noch haben sich Nachrichten über seine Herkunft, seine Eltern und seine erste Erziehung erhalten. Für den geistlichen Stand bestimmt, wurde er schon als junger Mann zum Kaplan von Neuilly im Bisthum Paris gewählt, zeigte sich aber, obgleich ihn die Natur mit vortrefflichen Anlagen ausgestattet hatte, so unwissend, daß er seiner Gemeinde eine Zeit lang zu mannichfachen Spöttereien Veranlassung gab. Auch war er in jugendlichem Leichtsinne nach dem Beispiele der meisten Pariser Geistlichen seiner Zeit dem sündhaften Weltleben und sinnlichen Genüssen ergeben. Indessen führte ihn um das Jahr 1192 eine Traumerscheinung unerwartet zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit; bald gewann der bessere Geist in ihm die Herrschaft über seine Sinnlichkeit, und plötzlich in einen ganz anderen Menschen umgewandelt, bemühte er sich ernstlich, durch Fasten und strenge Bußübungen, die er sich selbst auferlegte, sowie durch einen streng christlichen Wandel das Aergerniß seines früheren Lebens vergessen zu machen. Je aufrichtiger seine Bekehrung war, desto lebhafter erkannte er nun auch die Mangelhaftigkeit seiner Kenntnisse. Um dieselbe zu beseitigen und sich zur besseren Erfüllung seiner Berufspflichten tüchtig zu machen, ging er in den Wochentagen, mit Tafel und Griffel versehen, nach dem nahen Paris, wo er mit unermüdetem Eifer die Vorlesungen der berühmtesten Gottesgelehrten der Universität besuchte und sich die dogmatischen und moralischen Sätze, welche sein in der Ausbildung bisher vernachlässigter Verstand begreifen und fassen konnte, nebst den Bibelstellen sorgfältig aufzeichnete. Unter den Lehrern, deren Vorträgen er auf diese Weise die Förderung seiner wissenschaftlichen Ausbildung und sittlichen Erhebung am meisten verdankt, werden besonders Peter, der gelehrte und berühmte Cantor von Notre-Dame, der angesehene Robert Courçon und Stephan Langthon genannt. Was er in den Hörsälen dieser Männer die Woche über sich angemerkt und durch weiteres Nachdenken angeeignet hatte, trug er am Sonntage seiner Gemeinde zu Neuilly mit einer der Fassungskraft des Volkes angemessenen Beredtsamkeit vor (Jacobi a Vitriaco hist. occidentalis c. 6.)*). Mit dem Beifall, den er als Redner seitdem fand, mehrte sich die Zahl seiner Zuhörer von Tage zu Tage, so daß selbst die benachbarten Pfarrer, auf seine Rednergabe aufmerksam geworden, ihn zu Fest- und Gastpredigten in ihren Kirchen einluden. Während sich so sein Ruf im Bisthume schnell weiter verbreitete, erhielt er auch von seinem Lehrer, dem Domsänger Peter, die Aufforderung, in der Kirche des heiligen Severinus in Paris zu predigen. Bereitwillig folgte er derselben, und sowohl Peter als auch andere angesehene Lehrer der Universität erklärten nach Anhörung seiner Predigt, daß aus dem einfachen Landpfarrer von Neuilly, gleichwie aus dem Apostel Paulus, der

*) „In diebus illis suscitavit Deus coeli spiritum cujusdam sacerdotis ruralis, simplicis valde et illiterati, de episcopatu Parisiensi, nomine Fulconis. Sicut enim piscatores et idiotas elegit, ut gloriam suam alteri non daret: sic Dominus eo quod parvuli petiissent panem, literati autem circa disputationes vanitatis et pugnas verborum intenti, frangere non curabant, praedictum Presbyterum tanquam stellam in medio nebulae et pluviam in medio siccitatis — ad vineam suam excolendam misericorditer elegit."

Geiſt Gottes mit wunderbarer Kraft rede (Jacobi a Vitriaco hist. occident. c. 8.)*). Nicht minder zeigte ſich der gewaltige Eindruck ſeiner Worte, als die Mitglieder ſeiner Gemeinde, nachdem er ſie auf ihre ſchadhaft gewordene Kirche in einer Predigt hingewieſen hatte, dieſelbe ſofort niederriſſen und zuverſichtlich ſeinem Verſprechen vertrauten, er werde die Mittel herbeiſchaffen, um ſie neu wieder aufzubauen. Allein ungeachtet dieſer glücklichen Erfolge gewann er doch erſt dann Selbſtvertrauen zu ſich als Volksredner, nachdem er im Jahre 1192 durch eine öffentliche, vor einer zahlreichen Verſammlung von Geiſtlichen und Laien in der Straße Champel zu Paris gehaltene Predigt eine ſo gewaltige Wirkung hervorgebracht hatte, daß nach derſelben viele Zuhörer im Gefühle der Reue ihre Kleider abwarfen, ihre Füße entblößten, knieend ihre Sünden bekannten, und indem ſie ihm Riemen und Ruthen darboten, ihn aufforderten, ſie nach ſeinem Ermeſſen, wie ſie es verdienten, zu ſtrafen. Seitdem begann er als Bußprediger in öffentlichen Reden zu Paris und an anderen Orten Frankreichs gegen die Laſter ſeines Zeitalters mit rückſichtsloſer Strenge zu eifern, und ſeine Worte drangen in die verhärteten Gemüther der Laſterhaften ein, gleichwie ſpitzige Pfeile, und erweichten ſie zu Thränen und zur Reue (Jacobi a Vitriaco hist. occident. c. 8.)**). Beſonders bekämpfte er in ſeinen öffentlichen Predigten den Wucher und die Unzucht, welche damals in Frankreich, vor Allem aber in Paris, zum Verderben des Volkes ohne Scheu hervortraten und ſich immer weiter verbreiteten***). Durch ſeine feurigen Strafpredigten fühlten ſich viele Schuldbewußte ſo lebhaft ergriffen, daß ſie ſich auf der Stelle beſſerten und von ihrem laſterhaften Leben abließen. Manche ausſchweifende Buhldirnen, die mit ernſtlicher Sinnesänderung auf den Weg der Tugend zurückkehrten, ſtattete er mit den von ihm geſammelten Geldſummen anſtändig aus und übergab ſie Männern, welche ſich geneigt erklärten, ſie zu heirathen†); für die größere Zahl der Uebrigen gründete er aus den ihm von mildthätigen Chriſten geſpendeten Gaben das Ciſtercienſer-Nonnenkloſter des heil. Antonius zu Paris, wo ſie nicht nur einen ſorgenfreien Unterhalt fanden, ſondern auch, nachdem ſie den Schleier genommen hatten, in ſtiller Abgeſchiedenheit von der Welt und entfernt von den ſinnlichen Anreizungen derſelben durch ein frommes, der Andacht geweihtes Leben ihre früheren Vergehen und Ausſchweifungen abbüßen konnten (Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c.; Alberici chron. [in Leibnitii Access. histor.] ad a. 1199; Chron. Leodiense Reineri ad St. Jacobum Monachi in Recuil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 514). Jedoch beſchränkte ſich Fulco in ſeinen ergreifenden Bußpredigten nicht auf die Bekämpfung des Wuchers, der Unzucht und anderer Laſter ſeiner Zeit, ſondern beſtritt auch

---

*) „Et exinde alii tam doctores quam discipuli ad ejus rudem et simplicem pradicationem concurrebant. Alter alterum invitabat dicentes: venite et audite Fulconem presbyterum, tanquam alterum Paulum."

**) „Ipse autem confortatus in Domino — coepit vitiorum monstra fortiter adminiculante Domino prosternere. — Publicae meretrices capillos scindentes consuetam turpitudinem abnegabant. Sed et alii peccatores Sathanae et pompis ejus cum lacrimis renunciantes, ab ipso veniam postulabant."

***) Von der damals herrſchenden Unzucht entwirft Jacob von Vitry in der angeführten hist. occidentalis c. 8. folgende grelle Schilderung: „Simplicem fornicationem nullum peccatum reputabant. Meretrices publicae ubique per vicos et plateas civitatis passim ad lupanaria sua clericos transeuntes quasi per violentiam pertrahebant. Quodsi forte ingredi recusarent, confestim eos Sodomitas post ipsos conclamantes dicebant. Illud enim foedum et abominabile vitium adeo civitatem, quasi lepra incurabilis et venenum insanabile occupaverat, quod honorificum reputabant, si quis publice teneret unam vel plures concubinas. In una autem et eadem domo scholae erant superius, prostibula inferius. In parte superiori magistri legebant, in inferiori meretrices officia turpitudinis exercebant."

†) Nach dem Chron. Otton. de St. Blasio c. 47. brachten die Schüler (scholares) zu Paris 250 Pfund und die Bürger über 1000 Pfund Silbers zuſammen und übergaben dieſelben dem Kaplan Fulco von Neuilly zu dieſem Zwecke.

die häretiſchen Anſichten der damaligen Irrlehrer *) und ſtrafte mit derſelben Freimüthigkeit, welche weder das Anſehen der Perſon noch des Standes ſchonte, die Nachläſſigkeit der Prälaten, die Zuchtloſigkeit der Geiſtlichen, ſowie den Uebermuth und die Gewaltthätigkeiten der weltlichen Herrſcher. So begab er ſich, nach der Erzählung des Chroniſten Roger von Hoveden († 1237), einſt auch zum engliſchen Könige Richard Löwenherz und ſprach zu ihm: „Ich ſage dir im Namen Gottes, daß du drei ſchlimme Töchter haſt, und ich rathe dir, ſie ſo bald als möglich von dir zu geben und an den Mann zu bringen, damit ſie dir nicht Unheil verurſachen.“ Als der König aber ſofort erwiderte: „du biſt ein Heuchler und Lügner, denn ich habe keine Töchter“, fuhr Fulco furchtlos fort: „Ich lüge nicht, denn du haſt wirklich drei böſe Töchter, welche ſind; die Hoffahrt (superbia), die Habgier (cupiditas) und die Ueppigkeit (luxuria); worauf Richard, nicht ohne Bitterkeit lachend, zu den Grafen und Baronen in ſeiner Umgebung ſagte: „Wohlan denn, ich will die Ermahnung dieſes Heuchlers befolgen und meine Töchter verheirathen! Die Hoffahrt gebe ich den übermüthigen Tempelherren, die Habgier den Ciſtercienſermönchen und die Ueppigkeit den Prälaten.“ Als Fulco darauf zu Caen in der Normandie predigte, ließen ihn die Burgmänner (custodes castelli) in der Meinung, dem Könige Richard dadurch einen Gefallen zu erweiſen, in Feſſeln legen; doch zerriß er die Feſſeln und ſetzte froh und muthig ſeine Reiſe fort. Hierauf wurde er von den Mönchen eines Kloſters zu Liſieux in's Gefängniß gebracht, weil er den Geiſtlichen dieſer Stadt ihr unſittliches Leben in einer Strafpredigt vorgeworfen hatte; aber auch hier mußte man ihn bald wieder in Freiheit ſetzen.

Der glänzende Erfolg, welchen die Bußpredigten Fulco's überall hatten, hoben ſein Anſehen beim Volke und brachten ihn in den Ruf eines Heiligen und Wunderthäters. Auch ſeine Schüler, die er als Bußprediger ausſandte, wurden anfangs mit der größten Ehre und Hochachtung von Allen aufgenommen (Jacobi a Vitriaco histor. occidental. c. 9)**). Aber mit der Verbreitung ſeines Rufes vermehrte ſich auch die Zahl ſeiner Neider und Gegner, welche ihn durch allerlei Anſchuldigungen zu verkleinern ſuchten. Zugleich ahmten viele Geiſtliche ſein Beiſpiel nach, und unter dieſen befanden ſich falſche Prediger, denen ihr Gewinn und Vortheil mehr galt, als die Beſſerung des Volkes (Jacob a Vitriaco l. l. c. 10.). So verminderten ſich die Wirkungen ſeiner Predigten; viele durch ihn Bekehrte fielen in ihre alten Laſter zurück, und er mußte zu ſeinem Kummer wahrnehmen, daß er nur noch von Wenigen angehört, von Vielen ſogar verſpottet wurde (Chronologia Roberti Altissiodor. l. c. p. 262)**). Er entſagte daher, nachdem er zwei Jahre lang an verſchiedenen Orten als Volks- und Bußprediger thätig geweſen war, dem undankbaren Geſchäfte, und kehrte zu ſeiner geliebten Gemeinde nach Neuilly zurück, wo er ſich den Angelegenheiten ſeiner Kirche mit gewiſſenhafter Treue widmete.

Doch dauerte dieſe beſchränkte Thätigkeit, ſo ſehr ſie ihm auch zuſagte, nur kurze Zeit; denn im J. 1198 wurde er von ſeinem Lehrer, dem durch Alter und Gelehrſamkeit ehrwürdigen Pariſer Domſänger Peter, aufgefordert, ſtatt ſeiner den ihm vom Pabſte Innocenz III. ertheilten Auftrag, in Frankreich einen neuen Kreuzzug zu predigen, zu übernehmen. Zwar ſcheint Fulco, die Schwierigkeit des Auftrages bei der Erinnerung an ſeine früher gemachten Erfahrungen erkennend, anfangs Zweifel über

*) Namentlich eiferte er ſehr gegen die haeresis populicana. Cf. Chronologia Roberti Allissiodorensis in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 262; Annales Aquicinctenses, ibid. p. 550.

**) „In omnem autem Christianorum terram exivit sonus praedicationis ipsius, et fama sanctitatis ejus divulgebatur ubique. Sed et discipuli ejus, quos ad praedicandum mittebat, velut Apostoli Christi, cum summo honore et reverentia recipiebantur ab omnibus.“

***) „Verum non diu perstitit illa fervens audiendi frequentia, sed processu temporis cito deferbuit; et multi, qui a vitiis resilire jam coeperant, in eadem sunt relapsi.“ Cf. Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c.

deſſen Gelingen geäußert zu haben; gleichwohl übernahm er denſelben bereitwillig, als der Pabſt am 5. November ein vom Cantor Peter erwirktes Schreiben an ihn richtete, in welchem derſelbe ſeinen frommen Eifer lobte, ihn ermunterte, die ihm von Gott verliehenen Gaben vornehmlich zum Beſten der Chriſten im heiligen Lande anzuwenden, und ihm zugleich die Vollmacht ertheilte, nach gemeinſchaftlicher Berathung mit dem Kardinallegaten Peter von Capua überall in Frankreich das Kreuz zu predigen (Chronicum Anonym. in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 713)*).

Mit der Vollmacht des Pabſtes verſehen, begab ſich Fulco im Frühling des Jahres 1199 zuerſt in die Provençe, um auf einer in der Abtei zu Citeaux abgehaltenen Verſammlung des einflußreichen Ciſtercienſerordens für ſeinen Zweck zu wirken. Nachdem er daſelbſt zugleich mit dem Biſchof Gautier von Langres das Kreuz genommen hatte, kehrte er in das eigentliche Frankreich zurück und zog, meiſtens reitend auf einem Pferde und begleitet von einigen Ciſtercienſer- und Prämonſtratenſer-Mönchen als Buß- und Kreuzprediger von Ort zu Ort, indem er überall, wo er verweilte, die Laſterhaften zur Beſſerung und das Volk zur Annahme des Kreuzes ermahnte. Die Wirkung ſeiner Predigten auf das Volk war um ſo größer, da ſich längſt unter demſelben der Glaube verbreitet hatte, daß ihm, gleichwie dem Einſiedler Peter von Amiens und dem heiligen Bernhard von Clairveaux, von Gott die Wundergabe oder die Kraft verliehen ſey, durch Auflegen ſeiner Hände und das Zeichen des heiligen Kreuzes mancherlei körperliche Gebrechen zu heilen und den Blinden das Geſicht, den Stummen die Sprache und den Lahmen den Gebrauch ihrer Glieder wiederzugeben. „Der Geiſt Gottes aber“ ſagt ein Schriftſteller jener Zeit, „hatte dem Meiſter Fulco die Gabe verliehen, die Geiſter zu unterſcheiden, ſo daß er wohl wußte, wem und zu welcher Zeit er die Geſundheit wiedergeben könnte und müßte. Darum, wenn die Kranken mit Ungeſtüm die Heilung von ihm forderten, ſo gewährte er einigen ihr Begehren augenblicklich; anderen verweigerte er es unumwunden, indem er ihnen erklärte, daß die Wiedererlangung ihrer vorigen Geſundheit weder für das Heil ihrer Seele erſprießlich, noch Gott wohlgefällig ſeyn würde; anderen kündigte er geradezu an, daß die Zeit ihrer Heilung noch nicht gekommen wäre und die ihnen von Gott auferlegte Züchtigung noch nicht hinreichte zur Abbüßung ihrer Sünden“ (Radulphi Abb. Coggeshalensis chron. Anglicanum in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 81; Jacob. a Vitriaco hist. occident. ibid. p. 283; Otton. de St. Blasio Chron. c. 38; Villehardouin de la conqueste de Constantinople ed. Du Cange. p. 1). Sehr viele dieſer Wunderheilungen, von denen Rigordus, ein Zeitgenoſſe, ſagt, er möge nicht von ihnen reden, weil viele Menſchen nicht daran glaubten (propter nimiam hominum credulitatem), ſoll er beſonders durch das Waſſer von Quellen, über die er zu dieſem Zwecke vorher feierlich den Segen ſprach, bewirkt haben (Rigordus de gestis Philippi Augusti in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 48; Alberici chron. ad a. 1199)**).

Ohne Zweifel iſt bei ſolchen Wunderheilungen viel Selbſttäuſchung und ſelbſt abſichtlicher Betrug mit eingemiſcht geweſen, wie dieß einzelne Aeußerungen gleichzeitiger Schriftſteller andeuten; gleichwohl verfehlten ſie ihre Wirkungen nicht, da ſie Fulco in den Ruf der Heiligkeit brachten und ſeinen Predigten bereitwilligere Aufnahme verſchafften. Sobald die Bewohner eines Ortes hörten, daß ſich der allgemein verehrte Kaplan von Neuilly ihren Gränzen näherte, eilten ihm Vornehme und Geringe entgegen. Alle freuten ſich, ihn zu ſehen und prieſen diejenigen glücklich, die ihn hören konnten. Selbſt aus fernen Gegenden kamen viele Gläubige nach den Orten, wo er predigte, um ſeine ergreifenden Ermahnungen zu hören und ſeine Wunderthaten zu ſchauen, und überall, wohin er kam, begeiſterte er das Volk für das heilige Land, ſo daß Viele das Gelübde der Kreuzfahrt ablegten, Andere ihm reiche Almoſen zur Hülfe

*) „Fulconis zelum juvit cantor Parisiensis, dum ei litteras domini Papae Innocentii impetravit, quarum auctoritate per omnem Galliam ei licuit praedicare.“

**) „Dicunt quidam, aliqua per eum facta miracula maxime ad fontes, quos benedixit.“

des heiligen Landes übergaben. Oft war der Andrang der Menge so groß, daß ihm die Zudringlichkeit derer, die seine Wunderkraft anstaunten oder Heilung für ihre körperlichen Gebrechen suchten, höchst lästig wurde. Man trug Kranke in ihren Betten auf die Straße, damit sie, wenn er vorüberging, seine Kleider berühren könnten. Manche Kranke, und selbst Gesunde, drängten sich mit Ungestüm an ihn heran und zerrissen ihm das Gewand, um Stücke desselben in ihre Gewalt zu bekommen, weil sie ihnen eine heilende Kraft zuschrieben. Daher sah er sich genöthigt, nicht nur häufig seine Kleider zu wechseln und statt des zerrissenen Gewandes ein neues anzulegen, sondern auch die Zudringlichen durch allerlei Mittel, zuweilen mit Gewalt, von sich abzuwehren, um nicht von ihnen erdrückt zu werden. So rief er eines Tages, als ein Mensch auf sehr gewaltsame Weise aus dem Haufen auf ihn eindrang und sich ein Stück von seinem Kleide zu verschaffen suchte, mit erhobener Stimme zu dem umstehenden Volke: „Zerreißet nicht weiter diese meine Kleider, welche nicht gesegnet sind; ich will aber das Kleid dieses Mannes segnen.“ Und kaum hatte Fulco das Zeichen des Kreuzes über dasselbe gemacht, als das Volk über den Mann herfiel, sein Kleid in einzelne Stücke zerriß und dieselben als Schutzmittel gegen Krankheiten mit sich nahm. Wurde der Andrang der Menge so ungestüm, daß er wegen der daraus entstehenden Unordnung oder wegen des lauten Sprechens der Nahestehenden seine Rede unterbrechen mußte; so strafte er die Anstifter der Störung mit seinem Fluche, welcher von solcher Wirkung gewesen seyn soll, daß nicht nur augenblicklich die Ruhe wieder hergestellt wurde, sondern auch diejenigen, welche sich dadurch getroffen fühlten, nicht selten unter heftigen Zuckungen zu Boden fielen. Zuweilen konnte ihn bei solchen Gelegenheiten auch wohl der Zorn übermannen, dann schlug er diejenigen, welche ihm im ungestümen Vordrängen allzu nahe kamen, mit dem Stabe, den er in seiner Rechten trug, so fest, daß sie blutige Wunden von dem Schlage erhielten. Doch gaben die Geschlagenen weder durch Worte noch durch That ihre Unzufriedenheit darüber zu erkennen, vielmehr betrachteten sie das aus der Wunde fließende Blut als von einem heiligen Manne Gottes geweiht (Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c. p. 284 u. 285).

Uebrigens suchte Fulco keineswegs durch ein auffallendes Aeußere den Eindruck zu vermehren, den sein frommer Eifer, das Feuer seiner Rede und der Glaube an seine Wunderkraft von selbst hervorriefen. Zwar trug er ein härenes Hemd auf dem bloßen Leibe und beobachtete mit Strenge die vorgeschriebenen Fasten; er aß und trank aber in der fastenfreien Zeit gern und mäßig die Speisen und Getränke, welche ihm auf seinen Reisen dargereicht wurden, obgleich er auch, wenn sie ihm fehlten, den äußersten Hunger zu ertragen vermochte*). Aeußerlich kleidete er sich nach der Sitte des Landes und schor sich öfters den Bart (Radulphi Coggeshalensis chron. Anglicanum l. c. p. 81; Otton. de St. Blasio Chron. l. c.; Jacobi de Vitriaco hist. occident. l. c. p. 283 u. 286). Nicht aus Bequemlichkeit, sondern um schneller aus der Stelle zu kommen, bediente er sich auf seinen weiten Reisen meistens eines Pferdes. So durchzog er mit Erlaubniß seines Bischofs und der Vollmacht des Pabstes bald die Normandie und Bretagne, bald Burgund und Flandern (Chronologia Roberti Altissiodorensis l. c. p. 263). Schon im Jahre 1199 hatte er bei einem glänzenden Turnier in der Champagne die Gemüther der mächtigsten Großen zu erregen gesucht und durch seine begeisternden Reden eine solche Wirkung hervorgebracht, daß alle dort versammelten Fürsten und Ritter theils sogleich, theils einige Zeit nachher das Kreuz nahmen. Unter diesen befanden sich der Graf Thibaut (Theobald) von Champagne, der Graf Ludwig von Blois und Chartres, die Grafen Simon von Montfort und Rainold von Montmirail, der Bischof von Troyes, der Marschall der Champagne, Gottfried von Villehardouin, der Geschichtschreiber dieses Kreuzzuges, und andere Edele. Einige Monate nachher traten auf einer großen Versammlung zu Soissons auch der muthige Balduin von Flandern

*) Jacob von Vitry (hist. occident. l. c. p. 283) sagt von ihm: „Famem patiebatur ut canis.“

und Hennegau, sowie der Graf Hugo von St. Paul mit ihren Vasallen dem Heere der Kreuzfahrer bei und verliehen demselben eine sehr wichtige Verstärkung (s. den Artikel „Kreuzzüge" Bd. VIII. S. 76 der Real-Encykl.). Doch war es weit mehr das gemeine Volk, als die Reichen und Vornehmen, an das sich Fulco mit seinen Kreuzpredigten vorzugsweise richtete (Reineri Chron. Leodiense l. c. p. 615)*). Da er sich selbst das Zeichen des Kreuzes angeheftet hatte, so verbreitete sich das Gerücht, er werde sich eben so, wie vormals der Einsiedler Peter von Amiens an die Spitze eines Kreuzheeres stellen, um dasselbe nach dem heiligen Lande zu führen, und täglich kamen aller Orten Leute zu ihm, die ihn um die Ertheilung des Kreuzes baten (Rad. Coggeshal. chron. Anglic. l. c. p. 82; Reineri chron. Leod. l. c.). Unter Thränen versicherte er („confessus est cum lachrymis") auf einem im September 1201 zu Citeaux abgehaltenen allgemeinen Capiteltage der Aebte des Cistercienserordens, daß während der drei Jahre, in welchen er das Kreuz gepredigt, 200000 Kreuzfahrer das Kreuz aus seinen Händen empfangen hätten. Zugleich legte er der Versammlung einen Brief des Pabstes Innocenz vor, in welchem drei Aebte dieses Ordens, der Abt von Columba, von Perseine und von Sarnay**), beauftragt wurden, ihn in seinen ferneren Bemühungen für die Kreuzfahrt zu unterstützen (Radulphi Coggeshal. chron. Anglic. l. c. p. 93; Villehardouin, hist. de la conquete de Constantinople ed. Du Cange, c. 22. p. 17).

Indessen war es ihm nicht beschieden, das ihm vom Pabste auf's Neue empfohlene Werk zu vollenden. Auf kurze Zeit nach Neuilly zurückgekehrt, um sich von den Anstrengungen seiner Reisen zu erholen, erkrankte er daselbst an einem zehrenden Fieber, welches im März des Jahres 1202 sein Leben endete (Chronologia Roberti Altissiod. l. c. p. 265; Jacob. a Vitriaco l. c. p. 288. 289). Er fand, wie er es gewünscht hatte, seine letzte Ruhestätte in der neuerbauten Pfarrkirche zu Neuilly. Von dem durch ihn für das heilige Land zusammengebrachten Gelde scheint ein Theil verloren gegangen zu seyn; ein anderer Theil, den er im Kloster zu Citeaux niedergelegt hatte, wurde einer von ihm während seiner Krankheit getroffenen Verfügung gemäß zur Unterstützung verarmter Christen in Syrien verwandt und der Rest zur Wiederherstellung der durch ein großes Erdbeben zerstörten Mauern der Städte Tyrus, Ptolemais und Berytus bestimmt (Jo. Iperii Chon. St. Bertini in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 601; Hugo. Plagon. ibid. p. 654). Auf die Nachricht von Fulco's Tode verbreitete sich nicht nur in ganz Frankreich nahe und fern, sondern auch unter den französischen Kreuzfahrern, welche um diese Zeit noch in Venedig verweilten, allgemeine Theilnahme und große Betrübniß. Am tiefsten betrauerte den Hingeschiedenen die Gemeinde zu Neuilly, deren Nachkommen voll Verehrung sein Grab ausschmückten und Jahrhunderte hindurch sorgsam erhielten, bis in neueren Zeiten die Gräuelscenen der Revolution auch dieses Denkmal der Vorzeit gleich so vielen anderen, vernichteten.

Literatur: Außer den angeführten, in Recueil des historiens de la France Tom. XVIII. abgedruckten Quellen und der Chronique de la prise de Constantinople par les Francs, écrite par Geoffroy de Ville-Hardouin, Maréchal de Champagne et de Romanie, ed. Du Cange, auch im 3ten Bande von Buchon, Collection des chroniques nationales françaises abgedruckt, sind zu vergleichen: Fleury, Histoire ecclesiastique. Vol. XVI. Paris 1719. — Gibbon, History of the decline and fall of the R. empire. Vol. XI. c. 60. — Fr. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge. Th. V. Leipz. 1829. — Hurter, Geschichte Pabst Innocenz III. Bd. I. Hamb. 1834. — Schröckh, Kirchengesch. Bd. XXIX. — Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. Abth. 2. S. 483 ff. Bonn 1848.

G. H. Klippel.

*) „Ipse turbam pauperum innumerabilem, ad vindicandam injuriam Crucifixi in Orientali ecclesia, praedicatione sua accendit et eis signum crucis imposuit; divites vero indignos esse tali beneficio judicavit."

**) „Scilicet abbatem de Columba, abbatem de Perseine et abbatem de Sarneia."

Funck, Mag. Johann, Hofprediger zu Königsberg, bekannt durch die von ihm in den Oſiandriſtiſchen Händeln geſpielte Rolle und ſein tragiſches Ende, iſt geboren im Febr. 1518 zu Werda (Werden?) bei Nürnberg. Im J. 1548, nachdem er als Gegner des Interims ſein Pfarramt zu Nürnberg hatte niederlegen müſſen, von Herzog Albrecht von Preußen nach Königsberg berufen, ſtand er hier ſeinem bald nach ihm dahin vocirten Schwiegervater Oſiander in dem von demſelben hervorgerufenen Streite über die Rechtfertigung, allerdings nicht ohne anfangs geſchwankt zu haben, als treuer Mitkämpfer und überſchwenglicher Lobredner*) zur Seite und war nach deſſen Tode das Haupt der kleinen, vom Herzog fortwährend begünſtigten, aber im Lande verhaßten Oſiandriſtiſchen Partei. Umſonſt ſuchte der Herzog durch ſein berühmtes Ausſchreiben vom 24. Januar 1553, das eine aktenmäßige Darſtellung der bis dahin geführten Controverſe enthält und deshalb häufig als acta Osiandristica citirt wird, dem ärgerlichen Handel ein Ziel zu ſetzen, indem er die vermittelnden ſechs Sätze des würtemberger Gutachtens vom 1. Juni 1552 zur Norm erhob, nach welcher über die Rechtfertigung gepredigt werden ſolle, und den Predigern, ſonderlich dem „Urheber der Zwieſpalt", Mörlin, alles fernere Schimpfen und Läſtern unterſagte. Die Gegenpartei, durch die offenbare Parteilichkeit des Herzogs gereizt, nicht eingeſchüchtert durch die Entlaſſung ihres Vorkämpfers Mörlin (ſ. den Art.) und durch das Auftreten einer herzogl. ſächſiſchen Geſandtſchaft (Menius und Stolz mit zwei weltlichen Räthen) gegen Funck und ſeinen Collegen Sciurus (Eichhorn) ermuthigt, beſtand darauf, daß auch die Veröffentlichung der gegen Oſiander lautenden Vota erfolgen und demgemäß die Verdammung derſelben ausgeſprochen, ſowie gegen ſeine Anhänger eingeſchritten werden müſſe. Auch die Vermittelungsverſuche einer Geſandtſchaft von Brenz (über deſſen Stellung zum Streit ſ. d. Art. Bd. I, 367) hatten nur eine neue ſchroffe Erklärung einer nach Königsberg berufenen Generalſynode in gleichem Sinne zur Folge, worauf der Herzog mit einem ungnädigen Abſchied antwortete (September 1554), endlich aber, ſtatt die in dieſem noch in Ausſicht geſtellte Exekution vorzunehmen, durch Mandat vom 11. Auguſt 1555 eine allgemeine Amneſtie verkündete, die er der Vorſtellungen ſeiner Stände und ſeines von Flacius aufgeſtachelten Schwiegerſohnes, Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, ungeachtet, durch ſtrenges Einſchreiten gegen die Widerſpenſtigen aufrecht zu erhalten ſuchte. Doch ſah ſich bei einem Beſuche des Letzteren am Königsberger Hofe Funck auf der Synode zu Rieſenburg (Februar 1556) zu einer Erklärung gedrängt, die als Widerruf aufgefaßt wurde. Er hielt aber ſein Verſprechen nicht, dieſelbe auch öffentlich vor ſeiner Gemeinde zu wiederholen und benutzte vielmehr ſeinen Einfluß auf den Herzog, um ſeine heftigſten Gegner von Königsberg zu entfernen und die Stellen derſelben mit Oſiandriſten oder doch mit Solchen, die ihrer Mäßigung halber dafür galten, zu beſetzen. Um nur Ruhe zu erlangen, gaben endlich auch Funck und ſeine Parteigenoſſen alle eigenthümlichen Lehrformeln auf und ſchloſſen ſich an die einſt von Oſiander ſo geſchmähten Wittenberger an. Die im J. 1558 auf Veranlaſſung der „Oſiandriſten" eingeführte Kirchenordnung enthält eine Philippiſtiſche Lehrnorm. Im J. 1561 reichte Funck auf einer Reiſe nach Deutſchland den Univerſitäten Leipzig und Wittenberg ſeine Confeſſion ein und ließ ſich von ihnen ein Zeugniß der Rechtgläubigkeit derſelben ausſtellen. Und im Jahre 1563 verſtand er ſich auch dazu, den verſprochenen Widerruf in einem mit vier Predigten über Pſalm 37. veröffentlichten Bekenntniß, daß er durch ſeine frühere Lehrweiſe zu Mißverſtändniſſen und Aergerniß Veranlaſſung gegeben habe, zu leiſten. Immerhin hatte er der von den Zeloten innerhalb und außerhalb Preußen geforderten Verdammung Oſiander's noch nicht zugeſtimmt, und ſo blieb neben dem neuen Vorwurf des Philippismus und wohl gar des Calvinismus (weil die genannte, übrigens

*) In der am 19. Oktober 1552 demſelben gehaltenen Leichenpredigt rühmte er dem Verſtorbenen nach, daß ſeines Gleichen nie auf Erden geweſen und ſchwerlich wiederkommen werde, wie daß er zuerſt die Erkenntniß des wahren Wortes Gottes nach Preußen gebracht habe. In einer Weihnachtspredigt vom J. 1550 erhob er ihn über Luther.

von Wittenberg, Tübingen und Straßburg approbirte Kirchenordnung den Exorcismus bei der Taufe weggelaſſen hatte) auch noch der alte des Oſiandrismus an ihm haften. Inzwiſchen war er zum herzoglichen Rath und Schatzmeiſter der Herzogin erhoben, ohne ſeine Stellung als Prediger und Beichtvater des Herzogs aufzugeben, und zog ſich nun in den Streitigkeiten des Letzteren mit ſeinen Ständen vollends den allgemeinen Haß und namentlich auch denjenigen des Adels zu, indem man die mißbeliebigen Maßregeln des Regiments wie die Entlaſſung der meiſten alten Räthe des Herzogs, die dem höchſten Adel des Landes angehörten, u. A. m. großentheils ſeinem Einfluſſe auf den altersſchwachen Fürſten zur Laſt legte. Als daher im J. 1566 die Beſchwerden der Stände eine polniſche oberlehnsherrliche Commiſſion in's Land führten, wurde Funck mit mehreren herzoglichen Räthen wegen Verfaſſungsverletzung und Landesverrath und Funck insbeſondere noch wegen Vertheidigung und gewaltſamer Beförderung der Oſiandriſtiſchen Ketzerei, Vertreibung vieler orthodoxer Kirchendiener und ohne Wiſſen der Landſtände geſchehener Einführung einer neuen Kirchen- und Aufdrängung einer ärgerlichen Taufordnung angeklagt. Die Anklagen waren theils übertrieben, theils nicht zu erweiſen; gleichwohl wurde von dem größtentheils aus ſeinen erklärten Feinden zuſammengeſetzten Kneiphof'ſchen Gerichtshof unter Zurückweiſung der von den Angeklagten eingelegten Appellation nach Polen das Todesurtheil über Funck und die Räthe Matthias Horſt und Hans Schnell geſprochen und am 25. Oktober auf dem Kneiphoff'ſchen Markt in Königsberg vollzogen, — ein Juſtizmord, wie der ſpäter an Crell (ſ. d. Art.) verübte, ſo wenig auch der ſchwache, oft ſchwankende, von Eitelkeit und Ehrſucht wohl nicht freizuſprechende, ohne Beruf in politiſche Händel ſich miſchende Theologe dem genannten frommen, edlen, karakterfeſten Staatsmanne gleichzuſtellen iſt. Der vierte Mitangeklagte, Steinbach, wurde mit Landesverweiſung begnadigt, der Sturz des Oſiandrismus durch Entſetzung der noch übrigen wirklichen oder vermeintlichen Anhänger deſſelben (es fanden ſich ihrer nur noch drei) durch Zurückberufung Mörlin's und förmliche Verdammung Oſiander's im corpus doctrinae Pruthenicum beſiegelt (ſ. die Artt. „Oſiander", „Albrecht von Preußen", „Mörlin"). — Außer dem bekannten „wahrhaften und gründlichen Bericht, wie die ärgerliche Spaltung von der Gerechtigkeit des Glaubens ſich anfänglich im Lande Preußen erhoben u. ſ. w. Königsberg 1853" hat Funck verſchiedene Predigten herausgegeben und nach Adam's Angabe auch ein Werk über Chronologie und eine Lebensbeſchreibung Veit Dietrich's, ſeines ehemaligen Nürnberger Collegen.

Vgl. Adami vitae theoll.: Salig, Hiſtorie der Augsburg. Confeſſion. 2. Thl. passim, beſ. S. 1016 ff.; Planck, Geſch. des proteſt. Lehrbegr. 4. Bd. S. 388 ff.; Schröckh, neue Kirchengeſch. IV. S. 582 f.; Gieſeler, Kirchengeſch. 3. Band. 2. Abth. S. 283 ff.; Hartmann und Jäger, Joh. Brenz. 2. Thl. S. 338 ff.

H. Mallet.

G.

Galater, Brief Pauli an die. Die Gemeinen Galatiens, an welche der Apoſtel Paulus nach Gal. 1, 2. 3, 1. unſeren Brief richtete, ſind unſtreitig mit den Bewohnern der galatiſchen Landſchaft Apgeſch. 16, 6. 18, 23. identiſch, vgl. 1 Petr. 1, 1. 1 Kor. 16, 1. 2 Tim. 4, 10., und das Galatien des Apoſtels nicht, wie Mehrere gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch bis vor einiger Zeit vermutheten, im Sinne der römiſchen Provinz Galatien zu faſſen, welche auch noch Piſidien und Theile von Lykaonien (aber namentlich ohne Ikonium, Strabo 12, 568) enthielt (vergl. überhaupt den Art. „Galatien"). Indeß können wir mit dem Verfaſſer dieſes Artikels in der Behauptung nicht übereinſtimmen, daß die einwandernden Stämme der Trocmi, Toliſtoboji und Tectoſages, welche von den Griechen „Galater" genannt werden, keltiſchen Urſprungs ſeyen, ſondern müſſen ſie mit Anderen für Germanen oder Deutſche er-

klären. Doch scheint mir nicht etwa nur der Stamm der Tectosagen*), wie Winer und Meyer wollen, germanischen Ursprungs gewesen zu seyn; denn der den kleinasiatischen Galatern benachbarte Kappadokier Strabo sagt 12, 567 ausdrücklich, daß jene drei Stämme dieselbe Sitte und Sprache hatten, mithin müssen sie ausschließlich oder doch ganz vorwiegend entweder Kelten oder Deutsche gewesen seyn. Gegen die letztere Ansicht spricht nach dem damaligen Sprachgebrauche nicht, daß sie von den Griechen „Galater", d. h. Kelten, genannt werden, da unter diesem Namen damals bekanntlich auch die Germanen einbegriffen wurden, wie denn gerade der dem Orient angehörige Josephus (Antiq. I, 6, 1., berichtet, daß diejenigen, welche jetzt von den Griechen „Galater" genannt werden, eigentlich *Γομαρεῖς* heißen, d. h. Nachkommen Gomers, Kymri, vgl. die Cimbern, die mit Grimm und Zeus unstreitig als Deutsche zu betrachten sind. Für unsere Ansicht spricht ferner die nach Strabo a. a. O. den kleinasiatischen Galatern von Alters her zukommende Verfassung, nach welcher ihre Fürsten, wie es bei den Germanen Sitte war, ihnen Recht sprachen, nicht die Priester, wie bei den Galliern, was nach Cäsar (bell. Gall. 6, 13. 23.) gerade einen Hauptunterschied zwischen den Galliern und Germanen ausmachte. Endlich berichtet Hieronymus (proleg. in libr. II. epist. ad Galat.), daß die kleinasiatischen Galater noch zu seiner Zeit, abgesehen von der griechischen Sprache, die der ganze Orient rede, propriam linguam eandem habere quam Treviros, das aber war die deutsche Sprache. Denn gesetzt auch, es ließe sich mit weniger Sicherheit, als es der Fall ist, nachweisen, daß die Trevirer germanischen**) Ursprungs waren, ja es ließe sich sogar ihr keltischer Ursprung darthun, so würde man doch wegen ihrer von Tacitus (Germ. 28.) gegebenen Karakteristik als circa affectationem germanicae originis ultra ambitiosi behaupten müssen, daß sie sich namentlich auch die deutsche Sprache werden angeeignet haben.

Somit hat sich uns ergeben, daß die kleinasiatischen Galater Deutsche waren und bereits Paulus einem deutschen Volksstamme das Evangelium verkündet hat. Eben dieser Umstand muß uns Deutschen den an sie gerichteten Brief des Apostels nur noch werther machen.

Paulus war nach seiner eigenen Angabe Gal. 4, 19. vgl. 1, 6 ff. 4, 13 ff. der Stifter der galatischen Gemeinen, welche wir seiner sonstigen missionarischen Praxis gemäß, was wir freilich nicht sicher wissen, in den Hauptorten Galatiens, also etwa in Ancyra, Pessinus und Tavium zu suchen haben. Der Apostel machte nach der Apostelgeschichte überhaupt zwei Reisen nach Galatien, bald nach dem Apostelconcil, Apgesch. 16, 6., und dann Apgesch. 18, 23. Da er die dortigen Gemeinen bei seiner 18, 23. erwähnten Anwesenheit bereits stärkte, so muß er sie schon bei seiner ersten Anwesenheit gestiftet haben, obwohl von seiner Predigt des Evangeliums Apgesch. 16, 6. nicht ausdrücklich berichtet und diese darum von Etlichen in Abrede gezogen ist. Genauer betrachtet ist sie indeß auch 16, 6. angezeigt, wenn es hier heißt: „Sie durchzogen***) aber Phrygien und das galatische Land, da sie von dem heiligen Geiste verhindert wurden, das Wort in Asien zu reden." Hier wird ja im Gegensatze zu Phrygien und Galatien die Verhinderung der evangelischen Botschaft auf Asien, welches nach dem auch sonst vorkommenden Sprachgebrauche des Lukas (vgl. m. Chron. der Apostelgesch. S. 31 ff.) Mysien, Lydien und Karien umfaßt, beschränkt, mithin die Vor-

*) Ueber diese, welche wir nach Caes. bell. Gall. 6, 24. in Deutschland seßhaft finden, vgl. namentlich Hug, Einleit. II, 238.

**) Die germanische Abstammung der Trevirer behauptet außer Tacitus weiter auch Strabo 4, 4. S. 194. Die Stelle bei Caes. bell. Gall. 8, 25. läugnet aber nur, wie aus dem propter Germaniae vicinitatem hervorgeht, daß sie zu den Germanen im geographischen Sinne oder, wie sich Cäsar z. B. bell. Gall. 1, 1. ausdrückt, zu den Germanen, qui trans Rhenum incolunt, gehören. Im Uebrigen vgl. meinen Comment. zu Galat. S. 523 ff.

***) Nach der auch diplomatisch am besten bezeugten Lesart *διῆλθον δέ* statt *διελθόντες δέ*, worauf Vs. 7. mit *ἐλθόντες δέ* fortzufahren ist.

nahme der Predigt umgekehrt für Phrygien und Galatien ausgesagt. Zwei Anwesenheiten des Paulus in Galatien, bei denen dieser das Evangelium predigte, werden auch in unserem Briefe selber vorausgesetzt, namentlich Gal. 4, 13., wo der Apostel sagt, daß er das frühere Mal wegen Leibesschwäche den Galatern das Evangelium verkündete, und Gal. 1, 6. vgl. 3, 1., wornach er erst vor Kurzem noch bei den Galatern gewesen war. Aus Gal. 4, 13. erfahren wir über sein erstes Auftreten zugleich noch das Nähere, daß er zwar durch seine Leibesschwäche dort zu verweilen und zu predigen veranlaßt ward, daß aber die Galater diese seine Heimsuchung nicht verachteten, sondern „ihn wie einen Engel Gottes, wie Christus Jesus aufnahmen". Unstreitig wird er nach seinem bekannten Grundsatz anfangs den Versuch gemacht haben, in der Synagoge zu predigen, obwohl wegen der Kürze des Berichts Apgesch. 16, 6. hierüber nichts gesagt werden konnte. Daß er mit seiner Predigt auch bei den Juden wenigstens einigen Erfolg gehabt hat, steht nicht zu bezweifeln, wie denn Paulus alle seine Briefe nur an gemischte Gemeinen gerichtet hat und nur der vorwiegend *) heidenchristliche Karakter der galatischen Gemeinen aus Stellen wie 1, 16. 2, 9. 4, 8. 12. 5, 2. 3. 6, 12. 13. hervorgeht. Das Daseyn von Juden nämlich auch in der galatischen Landschaft ist bei der damaligen Verbreitung dieses Volkes nicht nur von vornherein so gut wie gewiß, sondern wird auch durch Joseph. Ant. 12, 3. 4. und 16, 6, 2. bestätigt. Andererseits faßt Paulus als Judenchrist sich an mehreren Stellen seines Briefes mit seinen Lesern in der ersten Person Pluralis Gal. 2, 15 ff. 3, 13. 3, 23—25. 4, 3. (vgl. meinen Comm. zu d. Stellen) zusammen, woraus erhellt, daß unter diesen Lesern auch Judenchristen gewesen seyn müssen (vgl. auch 3, 28). Ueberhaupt aber würde es sich nicht wohl begreifen lassen, daß die galatischen Gemeinen, wenn sie bloß aus Heidenchristen bestanden hätten, von den judaisirenden Irrlehrern einen so bedeutenden Einfluß hätten erfahren sollen, wie in unserem Briefe mehrfach 1, 6. 3, 1. 4, 10. 11. 21. 5, 7. vorausgesetzt wird. Dagegen würde es verfehlt seyn, wie geschehen ist, schon aus dem bloßen Umstande, daß bei den Lesern Bekanntschaft mit dem Alten Testamente vorausgesetzt wird, auf Judenchristen oder doch Proselyten des Thors zu schließen, da ja auch die Heidenchristen zumal in der Gründungszeit der Kirche sich mit dem Alten Testamente zu beschäftigen hatten, wozu in unserem Falle gerade die Streitigkeiten mit den judaistischen Irrlehrern besonders auffordern mußten.

Die Veranlassung zu unserem Sendschreiben gaben judaistische Irrlehrer der bedenklichsten Art, 1, 7—9. 5, 10. 12. Es sind im Wesentlichen jene pharisäisch gerichteten Judenchristen, welchen wir öfter in der Geschichte des Paulus begegnen, Apgesch. 15, 1. 5. 24. Gal. 2, 3—5. Phil. 3, 2 ff., aber nicht, wie Baur will, auch in den Briefen an die Korinther und Römer. Sie lehren eine Rechtfertigung aus Werken und erklären die Beschneidung als nothwendig für Alle, fordern sie also trotz der Dekrete des Apostelconcils auch von den geborenen Heiden 5, 2 ff. 11 ff. 6, 12. 13. Aus Klugheit verlangten sie in Galatien aber nicht die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes 5, 3. 6, 13., wie denn Paulus auch sonst ihren unreinen, selbstsüchtigen Eifer tadelt 5, 17. 6, 12. 13. Zugleich griffen sie die apostolische Dignität des Paulus an 1, 1 ff. 11 ff., suchten ihn zu verdächtigen als einen Solchen, der zu Zeiten selber die Beschneidung predige, 5, 11., und bezeichneten ihn als ἐχθρός 4, 16. Daß Paulus schon während seiner zweiten Anwesenheit die Galater zu strafen hatte, sehen wir aus 4, 16. 1, 9. 5, 3. 21. Daß aber ihre keimenden judaistischen Sympathien durch ihn

*) Den vorwiegend heidenchristlichen Karakter der galatischen Gemeinen behaupten auch Neander, Meyer, de Wette, Bleek, Rilschl in dem Artikel „Galatien", überhaupt die Meisten, daß sie bloß aus Heidenchristen bestanden, meinen Schneckenburger, Apostelgesch. S. 104 f., Baur, Hilgenfeld, Hofmann. Endlich Storr, Mynster, Credner, Einleit. S. 354 ff., finden aus falscher Deutung von Gal. 4, 9. 1 Petr. 1, 1. frühere Proselyten des Thors angezeigt, vergl. dagegen meinen Comment. S. 532 ff.

damals so gut wie unterdrückt wurden, erhellt aus 4, 18. 5, 7. (ἐτρέχετε καλῶς), weßhalb er auch durch den ihm bald darauf berichteten drohenden Abfall um so mehr befremdet werden mußte 1, 6. 3, 1. 5, 7. Bei unserer Annahme, daß die judaistischen Regungen in der galatischen Gemeine damals unterdrückt wurden, folgt aus diesen Stellen keineswegs, wie de Wette und Bleek wollen, daß die judaistischen Irrlehrer erst nach der zweiten Anwesenheit des Paulus in Galatien auftraten. Bei diesem judaistischen Rückfalle, mit welchem gleichzeitig bei Anderen ein Mißbrauch der christlichen Freiheit 5, 13. 21. 6, 2. 7. stattgefunden zu haben scheint, hielt doch die Mehrzahl noch an der Lehre der Apostel fest und bestand aus evangelisch freien Christen, 5, 1. 10. 13. 2, 4. 5., aus solchen, die den heiligen Geist haben und in ihm leben, 3, 5. 5, 25. 6, 1. Der Abfall von dem Princip des rechtfertigenden Glaubens wird überall (durch das Präsens) als erst im Werden begriffen dargestellt oder den Lesern eine Neigung in dieser Beziehung beigelegt 1, 6. 3, 3. 4, 9. 17. 21. Jedenfalls hatten höchstens nur Einzelne den vollen Abfall in den strengen Judaismus der Irrlehrer durch Uebernahme der Beschneidung schon vollzogen, wie auch aus 4, 10. erhellt, wo das Halten der jüdischen Feiertage als die schlimmste Verirrung der Leser bezeichnet wird.

Rücksichtlich der Zeit der Abfassung unseres Briefes hat man in neuerer Zeit mit Recht (s. oben) ziemlich allgemein sich dahin entschieden, daß derselbe erst nach der zweiten Anwesenheit Pauli in Galatien geschrieben und letztere, da das biblische Galatien nicht Lykaonien und Pisidien umfaßte, mit der Apgesch. 18, 23. erwähnten Anwesenheit, die in's Jahr 54 fällt, zu identificiren sey. Dafür spricht auch der 2, 11 ff. erzählte Conflikt des Paulus und Petrus, welcher in den kurz vorhergehenden antiochenischen Aufenthalt des Paulus, Apgesch. 18, 22. 23., gesetzt werden muß. Damals ging Paulus von Galatien nach Ephesus, wo er beinahe 3 Jahre, genauer vom Herbst 54 bis zu Pfingsten 57 zubrachte, und darum ist die Annahme der meisten Kritiker, er sey während dieser Zeit in Ephesus geschrieben, unstreitig zu billigen; nicht erst in Achaja ist er geschrieben, wie z. B. noch Bleek namentlich auch wegen seiner Verwandtschaft mit dem Römerbriefe vermuthet, oder gar erst während der römischen Gefangenschaft des Paulus, wie Eusebius, Hieronymus, Theodoret u. A. annehmen, wogegen bereits Marcion in seinem chronologisch geordneten Kanon und Chrysostomus ihn richtig vor die Briefe an die Korinther setzen. Wahrscheinlich ist aber unser Brief von Paulus nicht lange nach seiner Ankunft in Ephesus verfaßt, wie auch aus dem chronologisch zu fassenden οὕτω ταχέως (1, 6.) erhellt, da dieses von seiner letzten Anwesenheit in Galatien datiren muß.

Die Aechtheit unseres Briefes ist über alle Zweifel erhaben und alle Zeit von Marcion an bis zu Baur herab wegen seiner geschichtlichen, dogmatischen, stylistischen Originalität und prägnanten Gedankenfülle in der Kirche so gut wie ausnahmslos anerkannt worden. Sogar unter den Briefen des Paulus zeichnet sich der Brief an die Galater durch seine geschlossene Gedankeneinheit aus, indem Alles unter einen einzigen Grundbegriff, und zwar wie Veranlassung und Zweck des Briefes fordern, unter dem christlichen Centralbegriff des rechtfertigenden Glaubens gestellt wird und darnach das Ganze in einen dogmatischen (1, 6 — 5, 13.) und einen ethisch-paränetischen Theil (5, 13 — 6, 10) mit dem gewöhnlichen Eingang und einem Nachwort zerfällt. Im dogmatischen Theile wird die Centrallehre des Christenthums, daß Gott jeden Menschen ohne Unterschied, welcher in bußfertigem Herzensglauben an Christum, den Sohn Gottes, zu ihm kommt, aus Gnaden um Christi willen für gerecht erklärt, d. h. von seinen Sünden absolvirt und an Kindes Statt aufnimmt, thetisch und polemisch begründet und mit der Ermahnung zum Feststehen in der durch Christum erlangten Freiheit geschlossen. Im ethischen Theile folgt die Paränese, den rechtfertigenden Glauben als einen durch die Liebe thätigen kraft des heiligen Geistes zu bewähren.

Das Verständniß des inhaltreichen Briefes hat tiefe Spuren in der Geschichte der christlichen Kirche zurückgelassen. Namentlich ist er durch die ihm von Luther zu

Theil gewordene ausgezeichnete ſachliche Auslegung in ſeinem kleineren und größeren Commentar (vgl. deſſen exegot. opp. latin. Erlang. Ausg. Bd. I — III.) mit der Kirche der Reformation auf immer verwachſen. Ebenſo iſt er für Geſchichte und Theologie des apoſtoliſchen Zeitalters eine Hauptquelle. Wie im Alterthume Marcion, ſo hat in neueſter Zeit Baur unſern Brief zum Haupthebel ſeiner Kritik des Urchriſtenthums und des neuteſtamentlichen Kanons gemacht, indem er in demſelben zu finden meinte, daß die älteren Apoſtel im Gegenſatz zu Paulus am ſtrengen Judaismus feſthielten und die Nothwendigkeit der Beſchneidung und der Werke des Geſetzes, um ſelig zu werden, behaupteten. Allein dieſe Annahme wird nicht bloß durch Apgeſch. 15. und ſonſt durch die Apoſtelgeſchichte, welche jener Kritiker gewaltſamer Weiſe für unächt erklärt, widerlegt, ſondern bei nur einiger Genauigkeit im Verſtändniß gerade auch im Briefe an die Galater. Allerdings gab es zur Zeit ſeiner Abfaſſung derartige Judaiſten in Galatien, wie dieſelben ſchon einige Zeit vorher ihm nach Gal. 2, 3—5. in Jeruſalem entgegentraten. Allein dieſe werden von Paulus 2, 4. gerade im Unterſchiede von den älteren Apoſteln als in die Kirche Chriſti unrechtmäßig eingedrungene Pſeudobrüder bezeichnet, welche die Beſchneidung ſeines Begleiters Titus vergeblich verlangten, während die drei angeſehenſten unter jenen, Jakobus Alphäi (wohl zu unterſcheiden von Jakobus, dem Bruder des Herrn, 1, 19., der kein Apoſtel war), Petrus und Johannes in der ihnen ausdrücklich vorgelegten Heidenpredigt des Paulus Nichts (οὐδέν 2, 6.) zu erinnern hatten, ſondern im Gegentheil unter Billigung derſelben die gegenſeitigen apoſtoliſchen Wirkungskreiſe feſtſtellten. Und der Apoſtel Petrus hielt nach 2, 11 ff. bald darauf in Antiochien in der gleichen Weiſe wie die Heidenmiſſionare Paulus und Barnabas mit den dortigen Heidenchriſten Tiſchgemeinſchaft, bis Etliche aus der Umgebung des Jakobus kamen und er ſich nun gegen ſeine beſſere Ueberzeugung aus Furcht zurückzog, weßwegen Paulus ihm und den übrigen Judenchriſten, die ihm mit alleiniger Ausnahme ſeiner Perſon folgten Vs. 13., Heuchelei vorwirft und den Petrus Vs. 14. wegen der Uebertretung ſeines ſonſt befolgten Grundſatzes vor allen antiocheniſchen Chriſten ſtrafen konnte. Auch 2 Kor. 15, 11. erklärt Paulus ſeine Uebereinſtimmung mit den älteren Apoſteln (ἐκεῖνοι) rückſichtlich der chriſtlichen Grundlehren von Chriſti Tod und Auferſtehung. Das Jüdeln (*ἰουδαΐζειν* Gal. 2, 14.) in Betreff der Speiſen, zu welchem Petrus die antiocheniſchen Heidenchriſten, mit denen er früher zuſammen gegeſſen hatte, durch ſeine Abſonderung wider ſeine beſſere Ueberzeugung nöthigt, kann nicht auf die Befolgung ſämmtlicher Speiſevorſchriften des moſaiſchen Geſetzes, ſondern nur auf die Beobachtung der im Apoſtelconcil den Heidenchriſten auferlegten Speiſegebote Apgeſch. 15, 28. 29. vgl. Vs. 20., welche allerdings eine durch die Zeitlage gebotene Conceſſion an das Judenthum waren, bezogen werden. Es iſt ja auch ſchwerlich denkbar, daß zur Zeit des antiocheniſchen Conflikts, alſo nach dem Apoſtelconcile Jakobus oder ſeine Anhänger den dortigen Heidenchriſten etwas Anderes und zwar mehr als die auf des Jakobus eigenen Vorſchlag gefaßten und noch ſpäter (Apgeſch. 21, 25) von ihm feſtgehaltenen Beſchlüſſe des Apoſtelconvents ſollten zugemuthet und daß Petrus und der Heidenmiſſionar Barnabas eine noch die Schranken dieſer officiellen Beſchlüſſe überſchreitende Verläugnung ihrer ſo eben bethätigten evangeliſchen Ueberzeugung ſich ſollten haben zu Schulden kommen laſſen. Selbſt wenn man aber auch das *ἰουδαΐζειν* nicht mit uns auf die Beſchlüſſe des Apoſtelconcils ſollte beziehen wollen, jedenfalls würde aus unſerer Erzählung des antiocheniſchen Conflikts erhellen, daß die antiocheniſchen Chriſten mit Einſchluß ihrer Führer Paulus, Petrus und Barnabas ſich an die Satzungen des Apoſtelconcils nicht mehr gebunden erachteten, auch Petrus und Barnabas nicht, da Paulus ihr verändertes Verhalten ausdrücklich als aus Furcht hervorgegangene Heuchelei bezeichnet. Nicht bloß für die Heidenchriſten waren in Antiochien die jüdelnden Speiſeverbote des Apoſtelconcils beſeitigt, ſondern auch die Judenchriſten, deren Verhältniß zum moſaiſchen Geſetz auf dieſem unbeſtimmt gelaſſen wird, und namentlich Petrus hatten, wie der Judenchriſt Paulus, ohne Bedenken mit den Heiden-

chriſten zuſammen gegeſſen und rückſichtlich der Speiſen heidniſch und nicht jüdiſch (Gal. 2, 14.) gelebt. Petrus handelte dabei ganz in Uebereinſtimmung mit ſeiner auf dem Apoſtelconvent Apgeſch. 15, 7—11. entwickelten, auf Grund eigener Erfahrungen (vgl. Apgeſch. 10, 15. 20. 28. 35. 43. 47. 11, 2 ff.) die von Paulus und Barnabas bei ihrer Heidenmiſſion befolgte Praxis ohne alle Beſchränkung beſtätigenden evangeliſchen Ueberzeugung, welche auch von Jakobus im Weſentlichen getheilt ward, Apgeſch. 15, 14 ff., nur daß dieſer eine mildere, die überall (von Stadt zu Stadt *κατὰ πόλιν*) verbreitete jüdiſche Synagoge berückſichtigende Anwendung des evangeliſchen Princips befürwortete und deshalb den Chriſten aus den Heiden die aus den Büchern Moſes reſultirenden ſogenannten Noachitiſchen*) Gebote, welche die aus den Heiden kommenden Proſelyten des Thors bekanntlich zu beobachten hatten, noch auferlegt wiſſen wollte, womit er auch durchdrang. Daß der Apoſtel Paulus an dieſen Satzungen des Apoſtelconcils, welche gerade er nur für eine nothwendige momentane Conceſſion an das Judenthum halten konnte, nachdem er ſie den Gemeinen in Antiochien, Syrien und Cilicien, für welche ſie urſprünglich beſtimmt waren, überliefert hatte, Apgeſch. 15, 23. 30. 41. 16, 4., nicht weiter feſtgehalten hat, ſondern ſchon bald nachher im Weſentlichen zu ſeiner früheren Praxis zurückkehrte, ſehen wir nicht bloß aus dem Briefe an die Galater, ſondern auch aus manchen anderen Spuren. Während die Satzungen des Apoſtelconcils gewiſſe Speiſen und insbeſondere den Genuß des heidniſchen Opferfleiſches (wenn gleich nicht aus Gründen des Heils, ſondern nur aus Rückſicht auf die jüdiſche Synagoge) auch den Heidenchriſten durchaus unterſagen, ſo erklärt Paulus gegenüber den korinth. Chriſten ohne jener Satzungen noch irgend zu gedenken, jede Speiſe an ſich ſelber für erlaubt, 1 Kor. 6, 13. 8, 8. 10, 27., und will, daß die Chriſten, nicht bloß aus den Heiden, ſondern auch aus den Juden, die dieſe Erkenntniß haben, auch das heidniſche Opferfleiſch, welches nach 1 Kor. 10, 19. an ſich ſelber Nichts ſey, eſſen, vorausgeſetzt, daß ſie ſchwachen Brüdern dadurch keinen Anſtoß geben, 1 Kor. 8, 7 ff. 10, 23 ff., weil ſie ſich dadurch gegen die brüderliche Liebe verſündigen würden. Selbſtverſtändlich wird dabei das Mitmachen der öffentlichen Opfer der Heiden, welches ſich einige korinthiſche Chriſten nach 1 Kor. 8, 10. erlaubten, 1 Kor. 10, 16—22. für ſittlich und religiös unzuläſſig angeſehen. Weſentlich dieſelben Grundſätze ſpricht der Apoſtel Röm. 14, 2. (*φαγεῖν πάντα*) 14, 6. 14. 15. 17. 20. vgl. Tit. 1, 15. aus. Weil derlei Dinge an ſich ſelber dem Chriſten erlaubt ſind, ſo bemißt Paulus ihre Zuläſſigkeit darnach, ob ſie der Erbauung dienen oder Anſtoß geben, dem Evangelio Anhänger zuführen oder nicht, 1 Kor. 10, 23 ff. 9, 19 ff. An ſich hätte Paulus alſo auch dem Andringen der Jakobiten in Antiochien Gal. 2, 11 ff., wie er denn öfter im Intereſſe des Evangeliums den Juden ein Jude geworden iſt, nachgeben und auch ſeinerſeits die jüdelnden Satzungen des Concils in Antiochien wieder mitmachen können. Er thut es nicht, weil jene, ohne die damalige Sachlage in Antiochien und die ſeit dem Concile durch die Wirkſamkeit des Paulus eingetretenen großen Erfolge des Chriſtenthums unter den Heiden, Apgeſch. 15, 36. bis 18, 23., zu berückſichtigen, die Beobachtung der Satzungen in unevangeliſcher Weiſe forderten, wie ein neues Geſetz, welches zumal die antiocheniſchen Heidenchriſten, die urſprünglichen Empfänger deſſelben, geſchweige die Chriſten aus den Juden, fortwährend zu erfüllen hätten. Paulus thut es um ſo weniger, als dadurch die ganz vor Kurzem

*) Mit Unrecht iſt neuerdings der Zuſammenhang der Satzungen des Apoſtelconcils mit den Noachitiſchen Geboten beſtritten worden, vornehmlich, weil mehrere der letzteren ganz übergangen ſeyen. Allein die ethiſchen Verbote der Gotteslästerung, des Mordes, des Raubes und der Widerſetzlichkeit gegen die Obrigkeit verſtanden ſich für Chriſten von ſelbſt und brauchten dieſen daher im Apoſtelconcil nicht noch beſonders auferlegt zu werden, während die verbotene *πορνεία* nicht bloß die gerade bei den Heiden herrſchenden Unzuchtsſünden aller Art, ſondern auch wie 1 Kor. 5, 1. die „Blutſchande“ unter ſich begreift, welche Formen der geſchlechtlichen Unreinigkeit, was meiſtens überſehen iſt, bereits 3 Moſ. 18, 2—23. zuſammengefaßt und Vs. 26. den Proſelyten des Thors unterſagt worden, ebenſo im vierten Noachitiſchen Gebote bei Maimonides hilc. molach. 9, 1.

von Seiten der Apostel erfolgte ausdrückliche Anerkennung der Art und Weise, wie er das Evangelium unter den Heiden verkündete (vgl. das Präsens κηρύσσω Gal. 2, 2. und 2, 6—9.), zu welcher auch gehörte, daß er die jüdelnden Satzungen*) des Concils den Heidenchristen nicht mehr als Gesetz auferlegte, wieder in Frage gestellt wäre. Wir glauben nämlich nicht, daß die Gal. 2, 1—10. erwähnte Reise des Paulus nach Jerusalem, welche 14 Jahre nach seiner Bekehrung Statt hatte und frühestens mit der Apgesch. 15, 1 ff. berichteten zusammenfallen kann, mit dieser identisch ist, wie jetzt vielfach angenommen wird, sondern erst mit seiner Reise nach Jerusalem, die dem antiocheniſchen Conflikte Gal. 2, 11 ff. kurz vorhergegangen ist Apgesch. 18, 22. und bei welcher er ebenfalls die dortige Gemeine begrüßte (ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν); und hiermit kommen wir auf den zweiten Punkt, die große Wichtigkeit, welche der Brief an die Galater durch einige Data für die chronologische Seite des apostolischen Zeitalters in Anspruch nimmt.

Bloß Paulus berichtet uns Gal. 1, 18., daß von seiner Bekehrung bis zu seiner ersten Reise nach Jerusalem Apgesch. 9, 26 ff., welcher seiner Flucht aus Damaskus (Apgesch. a. a. O. Vs. 25. 2 Kor. 11, 32. 33.) kurz vorherging, drei Jahre verflossen, und daß er damals in Jerusalem 15 Tage (Gal. 1, 18.) blieb, worauf er nach Tarsus in Cilicien (Apgesch. 9, 30. 11, 25. Gal. 1, 21.) ging. Mit Hülfe dieser Angaben läßt sich das Jahr der Bekehrung Pauli in folgender Weise feststellen. Drei Jahre bis zu seiner ersten Reise nach Jerusalem gerechnet, 15 Tage für seine dortige Anwesenheit, sein leider nicht näher bestimmter Aufenthalt in Tarsus, Apgesch. 9, 30. 11, 25., welcher aber nach der Ausdrucksweise des Lukas und da nirgends bedeutende Erfolge seiner Wirksamkeit berichtet werden, schwerlich ein ganzes**) Jahr gedauert haben kann, ferner sein jähriger Aufenthalt in Antiochien, Apgesch. 11, 26., geben bis zu seiner zweiten jerusalemischen Reise (Apgesch. 11, 27 ff. 12, 25.) deren Veranlassung eine Hungersnoth unter Kaiser Claudius war, 4 bis höchstens 5 Jahre. Da der mit dieser Reise gleichzeitige Tod des Königs Herodes Agrippa I. (vgl. Apgesch. 12, 1. 23) im August 44 n. Chr. stattgehabt hat und die sie veranlassende Hungersnoth in das Jahr 45 zu setzen ist (vgl. meine Chronol. des apostol. Zeitalters S. 157 ff.), so muß seine Bekehrung mit höchster Wahrscheinlichkeit in das Jahr 40 n. Chr. fallen. Bestätigt wird dieses Resultat durch folgende Combination. Nach 2 Kor. 12, 2. hatte Paulus als Christ (ἄνθρωπος ἐν χριστῷ), also nach seiner Bekehrung 14 Jahre vor der Abfassung des zweiten Briefs an die Korinther, welche mit Recht meistens in das Jahr 57 gesetzt wird, eine ihm sehr wichtige überschwängliche Extase, die mit seiner 2 Kor. 11, 32. 33. erzählten Flucht aus Damaskus gleichzeitig gewesen seyn muß, da diese, weil sie unter den ἀσθενείαις des Paulus keineswegs hervorragte, auch mit letzteren 11, 30. vorläufig abgeschlossen wird, vgl. 11, 23—30., nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als historische Einleitung zu jener Extase berichtet ist, auf welche letztere auch nur die heilige Betheuerung, nicht zu lügen (11, 31.) gehen kann. Paulus hätte, freilich in weniger gehobenem Tone und wenn er nicht durch die 12, 1. vorausgehende Entschuldigung, sich rühmen zu müssen, seine Rede unterbrochen hätte, nachdem er seine Flucht aus Damaskus erzählt hatte, statt der Worte: „Ich weiß einen Mann in Christo vor 14 Jahren" u. s. w. — fortfahren können: „damals hatte ich eine überschwängliche Offenbarung, bei welcher ich bis in den dritten Himmel entrückt ward" u. s. w. Es läßt sich nun auch noch jene Extase des Paulus, welche auf seine Flucht

*) Diese sind in der griechischen Kirche festgehalten, in welcher das Gesetz der Enthaltung von dem Blute und dem Erstickten durch das zweite Trullanische Concil vom Jahre 692 c. 67. wieder eingeschärft wurde. Ihre temporäre Bedeutung hat Augustin contr. Faustum XXXII. c. 13. treffend hervorgehoben, und ihm folgte die occidentale Christenheit.

**) Hierzu stimmt auch, daß Barnabas gleich nachdem er die christliche Gemeine in Antiochien inspicirt hatte, den Paulus, den er bei seiner ersten Reise nach Jerusalem, Apgesch. 9, 27., hatte kennen lernen, von Tarsus nach Antiochien abholte, Apgesch. 11, 25. 26.

aus Damaskus folgte, mit höchster Wahrscheinlichkeit in der für seinen heidenapostolischen Beruf einen Wendepunkt bezeichnenden Entzückung nachweisen, welche Paulus während seiner ersten 15tägigen Anwesenheit zu Jerusalem (Apgesch. 22, 17 ff.) im Tempel hatte. Seine damalige Verfolgung in Jerusalem wie seine Vertreibung aus Damaskus vermittelten für ihn die göttliche Weisung, zu den fernen Heiden zu gehen, Apgesch. 22, 21., zugleich ward er, der Verfolgte und Vertriebene, wie Paulus im zweiten Briefe an die Korinther hervorheben will, durch seine geistige Entrückung in den dritten Himmel über diese Trübsale erhoben und hatte mitten unter ihnen, wie ähnlich bei dem körperlichen Leiden, welches er als Pfahl für sein Fleisch bezeichnet, den Vorschmack paradiesischer Freuden, denn dann, wenn er schwach ist, ist er durch den gnädigen Verkehr seines Herrn stark. Daß er nach Apgesch. a. a. O. vom Herrn zu den fernen Heiden gesandt wird, schließt nicht aus, daß er ihm zugleich auch geheim zu haltende Worte zu vernehmen gibt, welche man Niemandem sagen darf (nämlich um sie nicht zu profaniren), wie denn die Hervorhebung der betreffenden Seite der Extase durch den jedesmaligen Zusammenhang, in welchem sie erwähnt ist, motivirt wird (vgl. auch meinen Comment. S. 591 ff.). Beide Thatsachen, des Paulus Flucht aus Damaskus und seine Verzückung während seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem, hatten übrigens wegen ihrer Gleichzeitigkeit 14 Jahre vor Abfassung des zweiten Briefes an die Korinther oder 43 n. Chr. Statt. Gesetzt aber auch, es wäre bei Paulus eine andere Extase aus jener Zeit gemeint, so würde das eigentliche chronologische Resultat, welches sich aus 2 Kor. a. a. O. von Neuem ergibt, doch dasselbe bleiben, daß die erste Reise Pauli nach Jerusalem und seine kurz vorhergehende Flucht aus Damaskus in's Jahr 43, mithin seine Bekehrung 3 Jahre früher, Gal. 1, 18., in's Jahr 40 zu setzen ist. — Seit dem Philologen Heyne ist der Besitz von Damaskus durch Aretas, welcher zur Zeit der Flucht des Paulus aus dieser Stadt nach 2 Kor. 11, 32. 33. anzunehmen ist, nicht selten zur Grundlage der Untersuchung über das Bekehrungsjahr des Paulus gemacht worden. Da Damaskus nämlich unter Tiberius den Römern gehörte, so vermuthete man, Aretas habe dasselbe in der Zeit *erobert*, als er wegen seines Streites mit seinem treulosen Schwiegersohne Herodes Antipas auf Geheiß des Kaisers von dem römischen Präfekten Syriens bekriegt werden sollte und letzterer, ein besonders kriegstüchtiger Vertreter der gewaltigen Römermacht, nach dem Tode des Tiberius († 16. März 37 n. Chr.) das auf dem Marsche befindliche Heer wieder in seine Quartiere entlassen hatte. So ward auf eine schwerlich haltbare Hypothese rücksichtlich der Erwerbung von Damaskus durch Aretas irrig die gesammte Chronologie der Geschichte des Paulus gegründet, während dieser Ort, der nach Joseph. Ant. 13, 15, 2. schon früher seinen Vorfahren gehörte, im Jahre 38, als die Angelegenheiten des Orients nach Dio Cass. 59, 9. 12. von Caligula regulirt wurden, an Aretas *geschenkt**) zu seyn scheint, der es dann länger besaß, so daß aus 2 Kor. 11, 32. nur das gefolgert werden kann, daß des Paulus Flucht aus Damaskus wenigstens nicht *vor* 38 n. Chr. anzusetzen ist. Das Nähere s. im Art. „Aretas".

Der durch seine neutestamentlichen Commentare mit Recht angesehene Exeget Meyer z. B. setzt die Flucht des Paulus aus Damaskus in's Jahr 38, weil Aretas jene Stadt

*) Solche Schenkungen einzelner Städte, ja sogar ganzer Länder, welche dem großen römischen Reiche im Oriente bereits einverleibt waren, kamen damals nicht selten vor. So ward in jener Zeit das ganze römisch gewordene Judäa mit dem wichtigen Jerusalem wieder an Agrippa I. verschenkt und schon früher das römisch gewordene Damaskus selber an die Kleopatra, Jos. Ant. 15, 3. 8. Möglicher Weise mußte Aretas auch bei jener Regulirung der orientalischen Angelegenheiten für Damaskus anderes Gebiet abtreten. Gerade daß Aretas von Tiberius verfolgt war, wird seinen Nachfolger Caligula für ihn, ähnlich wie für Agrippa, günstig gestimmt haben, wie er denn den Krieg gegen ihn nicht fortsetzen ließ. Uebrigens hat auch der angesehene Numismatiker Sestini, Classes Generales Florence 1821. p. 141 das Buchstabencompendium AP der von mir am a. a. O. aus Mionnet angezogenen damascenischen Münze des Aretas, welche für dessen Regierungszeit wichtig ist, als Jahreszahl verstanden.

ſchwerlich bis über jene*) Regulirung der orientaliſchen Angelegenheiten beſeſſen haben werde [als ob ein Vitellius römiſches Gebiet, falls Aretas es überhaupt anzutaſten wagte, ſo lange in ſeiner Hand hätte laſſen können!], ſeine Bekehrung in's Jahr 35 und den Apoſtelconvent 14 Jahre ſpäter als ſeine Flucht, in's Jahr 52. Dieſe ſo begründete Chronologie hat aber auch nach rückwärts und vorwärts ihre großen Bedenken. Denn abgeſehen davon, daß zwiſchen dem Todesjahre Jeſu und der Bekehrung des Paulus gewiß ein längerer Zwiſchenraum verfloſſen iſt und daß andererſeits die nach der Apoſtelgeſchichte geſchehenen Begebenheiten ſeit der Bekehrung des Paulus bis zum Apoſtelconvent ſchwerlich 17 Jahre ausfüllen — Paulus müßte dann 6 Jahre in Tarſus zugebracht und ſeine Apgeſch. 13. u. 14. berichtete Thätigkeit 8 Jahre gedauert haben — ſo kann das Märtyrerthum des Stephanus, welches der Bekehrung des Paulus noch vorhergeht, ſchon aus dem Grunde, weil der Blutbann nach Apgeſch. 6, 12 ff. 7, 58 ff. zu der Zeit nicht bei den Römern wie zur Zeit Jeſu Joh. 18, 31., ſondern bei den Juden geweſen ſeyn muß, vgl. meine Chronol. S. 208 ff., frühеſtens erſt nach dem Tode des Tiberius ſtattgefunden haben. Ferner kann, was die nothwendige Folge von jener Annahme iſt, der Apoſtelconvent nicht erſt in's Jahr 52 geſetzt werden, da Paulus, wie ich mit Anger, Winer, Neander, Wurm, Schaff, Ebrard und vielen Anderen annehme, vgl. meinen Comment. S. 580 ff., bereits im Herbſte 52 in Korinth zu miſſioniren begonnen hat. Auch ſind die 14 Jahre Gal. 2, 1. von der Bekehrung des Paulus, nicht, wie Meyer will, von ſeiner erſten Reiſe nach Jeruſalem zu datiren. Dem Zuſammenhange nach nämlich behauptet Paulus 1, 11 ff. die Selbſtſtändigkeit und Göttlichkeit ſeines Evangeliums, insbeſondere ſeine Unabhängigkeit von allem Judaismus, welchem er ſelbſt früher in ſtrengſter Weiſe huldigte, und ſeine evangeliſche freie Stellung dieſem wie den älteren Apoſteln gegenüber ſeit ſeiner Bekehrung und datirt daher wie das εὐθέως und μετὰ τρία ἔτη 1, 16 u. 18., ſo auch das διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν 2, 1. von dieſer Bekehrung. „Als mir die Gnade meiner Bekehrung zu Theil ward, ging ich ſogleich nicht nach Jeruſalem zu den älteren Apoſteln, ſondern nach Damaskus. Darauf nach drei Jahren ging ich nach Jeruſalem zum Beſuche des Petrus, worauf ich nach Syrien und Cilicien reiſte. Darauf nach Verlauf von 14 Jahren ging ich wieder nach Jeruſalem“ u. ſ. w. Auch das πάλιν 2, 1. („ich ging wieder nach Jeruſalem hinauf“), welches unbeſtritten auf 1, 18. zurückweiſt, zeigt, daß die 3 Jahre und die 14 Jahre denſelben terminus a quo haben, mithin auch die letzteren von der Bekehrung des Paulus datiren, wie auch Baronius, Keil, Eichhorn, Anger, Fritzſche, Neander, Baur u. A. annehmen. Daß man dieß bis in die neuere Zeit verkennen konnte, hängt damit zuſammen, daß man die vermeintliche Regierungszeit des Aretas in der angegebenen Weiſe glaubte verwerthen zu müſſen, und daß man andererſeits überſah, daß Vs. 22—24. über den Eindruck, welchen die erſte Anweſenheit Pauli in Jeruſalem bei den Gemeinen im jüdiſchen Lande, welche ihn nicht ſahen, ſondern nur von ihren Brüdern über ihren früheren Verfolger hörten, damals hervorrief, berichtet, alſo nach der Bemerkung 1, 21. unmittelbar zu 1, 18. zurückgeleitet wird. Diejenigen, welche 1, 22—24. nicht als Nachtrag zu 1, 18—20., alſo die 1, 18. erwähnte Anweſenheit Pauli in Jeruſalem nicht als das eigentliche Thema von 1, 18—24. anſehen, ſondern, indem ſie 1, 21. nicht als Zwiſchenbemerkung faſſen, das 1, 22—24. Berichtete ſich wo möglich bis zum Apoſtelconcil erſtrecken laſſen, ſollten bei dieſer Vorausſetzung conſequenter Weiſe auch das διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν von dieſer ſpäteren Zeit datiren, was eine chronologiſche Unmöglichkeit iſt.

Da nach dem Obigen die Bekehrung des Paulus, von welcher die 14 Jahre Gal. 2, 1. ſich berechnen, in's Jahr 40 gefallen iſt, die Gal. 2, 1—10. erwähnte Reiſe

*) Aus demſelben Grunde ſetzt Neander in ſeiner Geſchichte der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel, 5. Aufl. S. 124. 159, die Flucht des Paulus in's Jahr 39, ſeine Bekehrung in's J. 36 und, indem er von dieſer mit Recht die 14 Jahre Gal. 2, 1. datirt, den Apoſtelconvent in das Jahr 50.

Pauli nach Jerusalem mithin in's Jahr 54, so ergibt sich zunächst aus chronologischen Gründen, daß Gal. 2, 1 ff. nicht die um 50, spätestens 51 fallende Reise Pauli zum Apostelconcil gemeint seyn kann (vgl. auch den Art. „Apostelconvent"), sondern nur eine spätere, die Apgesch. 18, 22. berichtete, welche, wie sich in selbstständiger Weise aus der relativen Chronologie der Apostelgeschichte im Zusammenhange z. B. mit der Regierungszeit des Festus erweisen läßt, wirklich in's J. 54 gefallen ist. Die Aehnlichkeit im Inhalt mit Apgesch. 15, 1 ff. beschränkt sich bei Gal. 2, 1 ff. darauf, daß Paulus in Jerusalem damals in Gesellschaft des Barnabas war und auch von den pharisäisch gesinnten Pseudobrüdern die Beschneidung der Heidenchristen gefordert, aber von der Versammlung nicht gutgeheißen ward, Gal. 2, 3—5. Allein der Heidenbote Barnabas mußte auch Apgesch. 18, 22. wie gewöhnlich, vgl. Apgesch. 11, 30. gleichzeitig mit Paulus in Jerusalem anwesend seyn, wenn damals die christliche Predigt unter den Heiden mit den älteren Aposteln Gal. 2, 9. regulirt werden sollte. Paulus, welcher von Ephesus aus (Apgesch. 18, 22.) zur See ging, mochte mit ihm in Cypern Apgesch. 15, 38. oder Cäsarea zusammengetroffen seyn. Jedenfalls finden wir den Barnabas auch gleich darauf in Antiochien bei Paulus Gal. 2, 13. Der Streit aber mit den strengen Judaisten mußte in Jerusalem, dem fortwährenden Heerde derselben, nothwendig auch nach Apgesch. 15. wieder entbrennen, zumal Paulus damals die Wahrheit seiner Heidenmission Gal. 2, 2. ausdrücklich zur Sprache brachte, und konnte rücksichtlich der Beschneidung nach dem Vorbilde von Apgesch. 15. überhaupt nur die Paulo günstige Erledigung finden. Er knüpft indeß diesmal an die Person seines Gehülfen und damaligen Begleiters Titus an, für dessen Beschneidung die Widersacher sich um diese Zeit auch auf den Vorgang mit dem Timotheus Apgesch. 16, 3., vgl. Gal. 5, 11. und das οὐδέ Gal. 2, 3., berufen konnten. Um dagegen andere Abweichungen zwischen Gal. 2, 1 ff. und Apgesch. 15. zu übergehen, so wird merkwürdiger Weise das eigentliche Resultat der Verhandlungen des Concils, die jüdelnden Satzungen, welche den Heidenchristen noch als eine Nothwendigkeit Apgesch. 15, 28. auferlegt werden, nicht nur nicht erwähnt, sondern es ward damals die Predigtweise des Paulus in den Heidenländern, wie er sie zur Zeit der Abfassung unseres Briefes übte und sie auch dem antiochenischen Conflikte Gal. 2, 11. zum Grunde lag, welche keinem Christen die Beobachtung jener Satzungen noch als kirchenpolitisches Gesetz auflegte, von den Aposteln durchaus gebilligt und Paulus als ebenbürtiger Apostel anerkannt, so zwar, daß er und Barnabas die Heidenländer als den Ort ihrer Predigt ansehen sollten, s. oben S. 528. Eben dies führt uns über die Zeit des Apostelconcils hinaus in die Zeit des jerusalemischen Aufenthalts Pauli von Apgesch. 18, 22. Denn nachdem sich Gott in den außerordentlichen Erfolgen seiner jüngsten bis nach Korinth reichenden Missionsthätigkeit für seine hier geübte Predigtweise ausgesprochen hatte (vgl. Gal. 2, 7—9.), mußte es ihm zur Sicherung seiner Arbeit daran liegen, bei seiner nächsten Anwesenheit in Jerusalem auch die Billigung der älteren Apostel für dieselbe zu erlangen, und wir müßten, wenn auch nirgends Näheres darüber berichtet wäre, etwas Aehnliches voraussetzen, wie wir im Briefe an die Galater lesen. Man wendet gegen unsere Auffassung ein, daß Paulus Gal. 2, 1. nicht erst seine Apgesch. 18, 22. erwähnte jerusalemische Reise meinen könne, weil er einerseits alle seine Reisen nach Jerusalem aufzählen wolle, andererseits wenigstens nicht die Apgesch. 15. erwähnte habe übergehen können. Aber Paulus will hier nicht eine Geschichte aller seiner Reisen nach Jerusalem geben, sondern einzelne unter ihnen zu gewissen Zwecken hervorheben. Er sagt Gal. 2, 1. auch nicht, daß er nach seiner 1, 18 erwähnten Reise nur noch einmal nach Jerusalem gegangen sey, sondern nur, daß er nach Verlauf von 14 Jahren wieder nach Jerusalem hinaufging. Da bis zur Abfassungszeit unseres Briefes überdieß vier Reisen Pauli nach Jerusalem Statt hatten, so kann Paulus alle mittleren Reisen nicht haben erwähnen wollen, weil er dann immer zwei übergangen hätte, an welche seiner Reisen man auch denken mag, und zwar wenn man die Reise zum Concil versteht, die beiden Apgesch. 11, 30. und 18, 22. erwähnten Reisen.

Man darf aber auch nicht ſagen, daß Paulus wenigſtens ſeine Reiſe zum Apoſtelconcil nicht übergehen konnte. Denn die Billigung der antijudaiſtiſchen Tendenz des pauliniſchen Evangeliums von Seiten der älteren Apoſtel erhellte noch beſſer als aus den Beſchlüſſen des Apoſtelconcils aus der mit Gal. 2, 1 ff. identiſchen jeruſalemiſchen Reiſe vom Jahre 54, da hier nicht nur über die Beſchneidungsfrage der Heidenchriſten, ſondern auch über die jüdelnden Satzungen des Apoſtelconcils zu Gunſten der urſprünglichen und ſpäteren heidenchriſtlichen Predigt des Paulus entſchieden wurde. Die ſelbſtſtändige, nur durch die Offenbarung Chriſti bedingte, den Chriſten Judäa's wohlgefallende evangeliſche Haltung ſeiner Lehre im Anbeginn bis zu ſeinem Weggange nach Syrien und Cilicien, wo ſein Antijudaismus zugeſtandenermaßen ausgebildet war, weiſt er durch die hiſtoriſche Erörterung 1, 12—24. nach. Daß ſeine ſpätere, auch die jüdelnden Satzungen des Concils nicht mehr als Kirchengeſetz proklamirende Predigt in der Heidenwelt, wie er ſie auch in ſeinem Briefe gegenüber den Judaiſten in den galatiſchen Gemeinen geltend machte, in Jeruſalem durchaus gebilligt und ſein Heidenapoſtolat von den älteren Apoſteln, auf die jene ſich mit Unrecht beziehen, anerkannt ſey und daß eine damit ſtreitende jüdelnde Handlungsweiſe des Petrus aus der jüngſten Zeit, welche jene Judaiſten für ihre Zwecke beſonders ausgebeutet zu haben ſcheinen, eine heuchleriſche Verletzung ſeiner eigenen Grundſätze war, wird durch die Erzählung der betreffenden jeruſalemiſchen Reiſe und des ſich bald darauf ereignenden antiocheniſchen Conflikts mit Petrus 2, 1—14. dargethan. Endlich entgegnet man, daß wenigſtens Lukas der Reiſe zum Apoſtelconcil durch ſeine Darſtellung eine weit größere Bedeutung beilege, als der jeruſalemiſchen Reiſe Apgeſch. 18, 22., da er von dieſer nur die Worte *ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν* gebraucht, d. h. nur im Allgemeinen von einer damaligen öffentlichen Anſprache des Paulus an die dortige Gemeine berichtet. Doch hat ſelbſt Lukas die Wichtigkeit des damaligen Aufenthalts Pauli in Jeruſalem einigermaßen ahnen laſſen in den unſtreitig ächten, im Zuſammenhange faſt nothwendigen Worten Apgeſch. 18, 21: *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα*, welche, weil ſie ſpäteren Leſern leicht einen jüdelnden Anſtrich hatten, in mehreren Handſchriften fehlen. Um dieſe Kürze des Lukas richtig zu würdigen, müßte man genauer in die ganze Compoſition ſeines Werkes eingehen, was hier nicht möglich iſt. Aber abgeſehen davon, daß diejenigen einen ſolchen Einwurf nicht erheben ſollten, welche über die Geſchichtſchreibung des Lukas auch ſonſt nicht hoch denken, ſo iſt längſt anerkannt, daß aus der Kürze, mit welcher dieſer über einen Zeitraum berichtet, keineswegs mit Sicherheit ſchon auf ſeine Bedeutungsloſigkeit geſchloſſen werden kann, wie denn auch diejenigen, welche Gal. 2, 1 ff. mit Apgeſch. 15. identificiren, annehmen müſſen, daß er hier, wo er doch gerade beſonders ausführlich iſt, die wichtigen Privatverhandlungen mit den Säulenapoſteln Gal. 2, 6—10. ganz übergangen hat. Beiſpiele einer ſolchen Kürze ſind Apgeſch. 16, 6., wo bloß mit den Worten *διῆλθον δὲ τὴν Γαλατικὴν χώραν* (vgl. S. 525) die ſo erfolgreiche erſte Gründung der galatiſchen Gemeinen beſchrieben wird, und gerade auch der Abſchnitt, in welchem ſich Apgeſch. 18, 22. findet, ſo daß auch hierdurch unſere Auffaſſung deſſelben begünſtigt wird. Ueber ſeinen damaligen Aufenthalt in Antiochien ſagt Lukas nur: *κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθεν*, ohne dabei des Conflikts mit Petrus irgend zu gedenken, und über ſeine zweite Anweſenheit in Phrygien und Galatien nur das Apgeſch. 18, 23. Bemerkte. Uebrigens ſcheint ſich auch daraus die größere Kürze der Darſtellung bei Lukas Apgeſch. 18, 22. zu erklären, daß dieſer in der Apoſtelgeſchichte augenſcheinlich mehr darauf ausgeht, die äußere Verbreitung des Evangeliums und die Schickſale ſeiner Verkündiger, insbeſondere des Paulus, als die innere Entwickelung des Chriſtenthums ſelber in's Licht zu ſtellen. Seine ausführliche Darſtellung über das jene Satzungen im Gefolge habende Apoſtelconcil Apgeſch. 15. ward aber theils durch den über ihren Wortlaut hinübergreifenden Sieg, welchen die Sache der evangeliſchen Freiheit im offenen Streite mit den phariſäiſchen Judaiſten in Jeruſalem damals zuerſt und weil

principiell im Grunde auch ein- für allemal errang, theils durch die pragmatiſche Beziehung auf Apgeſch. 21, 25. veranlaßt. Mag übrigens der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte die näheren Vorgänge bei Gelegenheit der jeruſalemiſchen Reiſe Apgeſch. 18, 22. gewußt haben, oder nicht — im letzteren Falle kann uns ihre Uebergehung natürlich überhaupt nicht entgegengehalten werden — daß wirklich bei jener Reiſe etwas Aehnliches, wie Gal. 2, 1 ff. berichtet wird, vorgefallen ſeyn muß, haben wir oben auch durch die ganze damalige Sachlage der Heidenmiſſion des Paulus beſtätigt gefunden. — Abgeſehen von den bereits angeführten ſprechen noch folgende Gründe für die Identität der Gal. 2, 1 ff. und Apgeſch. 18, 22. erwähnten jeruſalemiſchen Reiſen. Zunächſt, daß der antiocheniſche Conflikt mit Petrus ſchon wegen der Worte, mit welchen er an den Gal. 2, 1 ff. erwähnten Aufenthalt Pauli in Jeruſalem Vs. 4. angeknüpft wird: „Als aber Petrus nach Antiochien kam, trat ich ihm in's Angeſicht entgegen", gleich auf dieſen, als Paulus noch in Antiochien war, gefolgt ſeyn muß, jener aber, wie auch Neander, Baumgarten, Lange u. A. annehmen, jedenfalls erſt in den Apgeſch. 18, 23. erwähnten antiocheniſchen Aufenthalt des Paulus gefallen ſeyn kann, nicht in den Apgeſch. 15. erwähnten, um welche Zeit nicht ſchon die Gal. 2, 11 ff. bis zur Ankunft der Jakobiten vorausgeſetzte Nichtbeachtung der Satzungen des Concils durch Paulus, Petrus, wie überhaupt die geſammte antiocheniſche Chriſtenheit ſtattgefunden haben kann, da dieſelben damals vielmehr dort und anderwärts feierlichſt eingeführt wurden. Ferner befand ſich der Apgeſch. 15. nicht erwähnte Gehülfe Titus nach Gal. 2, 1. in der Begleitung des Paulus, welcher, beſonders auch aus den Korintherbriefen bekannt und ſeit dieſer Zeit thätig, wie ſchon Chryſoſtomus behauptet, korinthiſcher Chriſt war und mit dem Apgeſch. 18, 7. erwähnten Titus Juſtus, wie jetzt auch cod. Sinait. lieſt, identiſch iſt, was alſo bei jener Reiſe die Predigt des Paulus in Korinth als geſchehen ſetzt. Paulus ſpricht Gal. 2, 5. von einem Verbleiben der Wahrheit des Evangeliums bei den Leſern, die 2 Kor. 1, 6. 4, 12. 14. ſpecialiſirend hervorgehoben werden (wegen πρός vgl. Gal. 1, 18. Matth. 13, 56. 26, 18. Mark. 14, 49.), mithin müſſen die Galater während jener jeruſalemiſchen Anweſenheit des Paulus das Evangelium bereits gehabt haben, was aber erſt ſeit Apgeſch. 16, 6. der Fall war. Schwerlich kann hier das ὑμεῖς von der Kategorie der Heidenchriſten und am wenigſten in der Weiſe geſagt ſeyn, daß die Heidenchriſten in Galatien das Evangelium damals noch gar nicht empfangen hatten. Ferner ſpricht auch das, was Gal. 2, 10. über die Collektenſache für die armen Chriſten in Jeruſalem geſagt wird, für unſere Combination. Das σπουδάζειν in der Collektenſache, welches hier Paulus von ſich ausſagt, wird bald nach der Reiſe Gal. 2, 1., wo ſich Paulus dazu verpflichtete, begonnen haben. Nun aber hat Paulus während ſeiner ziemlich langen Miſſionsthätigkeit in der Heidenwelt Apgeſch. 15, 14 — 18, 20. dies Collektiren noch nicht angefangen. Denn abgeſehen davon, daß Lukas a. a. O. davon Nichts ſagt, ſo könnten ſonſt die in dieſe Zeit fallenden beiden Briefe Pauli an die Theſſalonicher unmöglich von dieſer Angelegenheit, die dem Apoſtel nach den Korintherbriefen ſo ſehr am Herzen lag, gänzlich ſchweigen. Auch reden die Korintherbriefe von ihr überall ſo, daß man ſieht, ſie war dort vor einiger Zeit zuerſt in Anregung gebracht, und 2 Kor, 8, 6. wird der korinthiſche Eifer ausdrücklich von der Thätigkeit des vor nicht langer Zeit dorthin (2 Kor. 12, 16—18.) abgeordneten Titus datirt; nach 2 Kor. 9, 2. ſoll aber der Eifer der Korinther den der macedoniſchen Chriſten erſt entzündet haben. Es iſt eine in ſich unhaltbare und der apoſtoliſchen Verabredung widerſprechende Annahme, wenn man ſagt, daß Paulus nur bei jungen Gemeinen nicht habe collektiren mögen, da ja die erſte Liebe beſonders opferfreudig zu ſeyn pflegt und Paulus z. B. bei den Korinthern anderthalb Jahre verweilte. Es iſt vielmehr nicht denkbar, daß die Liebe zu den armen Glaubensgenoſſen, zu deren Hülfe er ſich verpflichtet hatte, ihn in dem angeführten langen Zeitraume unthätig ließ — wenigſtens konnte er ſich dann keines σπουδάζειν in dieſer Beziehung rühmen — und iſt durchaus unwahrſcheinlich, daß er, wie doch die, welche Gal. 2, 1 ff. mit

Apgesch. 15. identificiren, annehmen müssen, sogar wieder nach Jerusalem Apgesch. 18, 22. gegangen wäre, ohne seinem Versprechen bis dahin nachgekommen zu seyn. Andererseits läßt sich nachweisen, daß Paulus bald nach seiner jerusalemischen Anwesenheit Apgesch. 18, 22. sich jener Collektensache auf's Entschiedenste angenommen hat. Dieß that er schon in Galatien während seines dortigen, Apgesch. 18, 23. erwähnten Aufenthalts, vgl. 1 Kor. 16, 1 ff., dann in unserem Briefe, Gal. 6, 10., ferner in Ephesus Apgesch. 20, 35. und bekanntlich besonders eifrig in den Briefen an die Korinther und Römer. Es sind also bedeutende chronologische, historische und exegetische Gründe und nicht etwa ein unzulässiges Streben nach Ausgleichung der Berichte Gal. 2, 1 ff. und Apgesch. 15., wie namentlich die Anhänger der neuesten Tübinger Schule vorgeben, welche ihre vermeintliche Discrepanz bekanntlich zu einem Hauptthebel ihrer auch die Apostelgeschichte verurtheilenden Kritik machen, weßhalb die Identität der jerusalemischen Reisen des Paulus Apgesch. 18, 22. und Gal. 2, 1 ff. anerkannt werden muß. Ebenso urtheilten über diese Reisen Chrysostomus und Luther (sofern sie die Reise Gal. 2, 1 ff. nach Apgesch. 15. setzen), Jak. Kapelle, Whiston, van Til, Heß, Köhler, Huther, Lutterbeck und Andere, während Rückert im Comment. und Credner in s. Einleit. sich dieser Ansicht geneigt zeigen.

Die wesentlich gleichen Anschauungen über den Brief an die Galater sind in meinem Commentar über denselben (1859) ausgesprochen, welcher im Ganzen eine ausführlichere Begründung gibt, während Einzelnes in diesem Aufsatze näher erörtert ist. — Aus der neueren Literatur sind die Commentare von Winer, Rückert, Usteri, Schott, Meyer, de Wette, Windischmann, Hilgenfeld, Ewald zu vergleichen, ferner Hofmann, „die heil. Schrift neuen Testaments", zusammenhängend ausgelegt. 2ten Theils erste Abtheilung. Der Brief an die Galater. 1863. K. Wieseler.

Gaß, Joachim Christian, der Sohn eines Predigers in Leopoldshagen bei Anklam in Pommern und der Vater des Unterzeichneten, war in dem genannten Dorfe am 26. Mai 1766 geboren. Seine Schulbildung erhielt er in Anklam und dann auf der damals berühmten Klosterschule zu Bergen; er studirte zu Halle in den Jahren 1785 bis 1789 Theologie. So viel mir erinnerlich, hat er den Erfolg dieser Studienjahre niemals hoch angeschlagen, nur die Persönlichkeit und Lehrweise Semler's, der bald nachher (1791) starb, hinterließen ihm einen bleibenden Eindruck. Von 1790 an liegen mir handschriftliche Collektaneen vor Augen, aus welchen hervorgeht, daß er die Kantische Philosophie eifrig studirt und außerdem durch Beschäftigung mit Herder, Wieland, Forster, Moritz u. A. seine allgemeine Bildung gefördert hat. Von Halle begab er sich zunächst nach Anklam zurück, privatisirte mehrere Jahre als Hauslehrer und Erzieher und wurde 1795 Feldprediger des k. preuß. Infanterie-Regiments von Borcke und Garnisonprediger in Stettin. Bald darauf verheirathete er sich mit Wilhelmine Stavenhagen und empfing mit dieser Ehe die Hälfte eines Lebensglücks, welches ihm auch unter den schwersten Prüfungen treu geblieben ist. Durch natürliche Begabung, Leichtigkeit der Rede und Innigkeit des Gemüths war er zum Prediger sehr geeignet; auch ergab er sich diesem Berufe mit Begeisterung und darf wohl zu denen gezählt werden, welche am Anfange dieses Jahrhunderts das gesunkene Vertrauen zum geistlichen Stande wieder herstellen und die Wirksamkeit der geistlichen Rede neu beleben halfen. Als Theologe hatte er mit der alten Orthodoxie, wenn er ihr jemals angehört, wohl schon früh gebrochen, und dennoch wurde er als junger Mann zuweilen für ein Residuum derselben angesehen; der Grund war, weil er von dem herrschenden Moralismus sich wieder den religiösen Anschauungen des Christenthums zuwendete und dessen eigenthümliche Züge hervorhob, welche die Theologie gänzlich zu verwischen und unkenntlich zu machen drohte. Von diesem Streben, die „verlorene schöne Individualität des Christenthums" wieder zu gewinnen, sie mit frommer Liebe zu umfassen und ihr in der Wissenschaft eine bessere Stätte zu bereiten, war seine kirchliche und später seine wissenschaftliche Thätigkeit geleitet. Auf dieselbe Tendenz deuten die „Beiträge zur Ver-

breitung eines religiöſen Sinnes in Predigten“ (Stettin 1801. 2te Aufl. 1804. Zweite Samml. Stettin 1806). Er hatte ſich, ſagt die Vorrede des erſten Bandes, im Kreiſe ſeiner Erfahrungen immer mehr davon überzeugen müſſen, „daß die ſtreng moraliſchen und eben daher ſo oft einförmigen Vorträge, worauf bisher ſo ſtreng gedrungen iſt, weder dazu beigetragen haben, noch je allein dazu beitragen werden, eine beſſere Geſinnung, als die herrſchende iſt, hervorzubringen und unſere Kirchen, die der Geiſt der Zeit leer gemacht, wieder zu füllen.“ Jetzt forderte der „Geiſt der Zeit“ ſelber zu religiöſer Erhebung auf. Die Weltereigniſſe, wie ſie ſeit der Revolution in erſchütternder Folge einander drängten, ſchienen alle nur die Eine Wahrheit zu verkündigen, daß Jeder ſich ermannen und über die Umgebungen der Vergänglichkeit erheben ſolle, damit er nicht „ihrer furchtbaren Gewalt erliege, ſondern auf die höheren geiſtigen Bedürfniſſe ſeines Daſeyns zurückgeführt werde.“ Aber auch zu einer wiſſenſchaftlichen Vertiefung war mancher Anlaß gegeben; für Gaß war die ſchon 1803 angeknüpfte und nachher ohne Unterbrechung gepflegte Freundſchaft mit Schleiermacher von beſonderer Wichtigkeit, denn dieſe Verbindung rechnete er fortan zu den ſchönſten Zierden ſeines Lebens, und auch Schleiermacher hat ihren Werth ſeinerſeits durch die Dedikation ſeines kritiſchen Sendſchreibens über den erſten Timotheusbrief (1807) öffentlich anerkannt. Unter ſolchen Anregungen entwickelte ſich Gaß zu einem frommen, lebhaften und kräftigen Karakter, zu einem thätigen Theilnehmer am kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Leben. Sein Regiment mußte 1806 ausrücken, er folgte ihm, traf in Halle mit Schleiermacher und Steffens zuſammen, ging nach Stettin zurück und wurde als Aſſeſſor im dortigen Conſiſtorium beſchäftigt. Allein ſeine Stellung war ihm ſeit der Auflöſung des Regiments durch den Mangel einer ſicheren Kanzel ſowie auch durch bitteren häuslichen Kummer — er verlor kurz nach einander drei Kinder — verleidet; daher entſchloß er ſich, zu Ende des Jahres 1807 nach Berlin überzuſiedeln. Nach einigen Monaten wurde er hier als Prediger an der Marienkirche angeſtellt; es gelang ihm, ſich auszuzeichnen, durch Predigt und Confirmandenunterricht gewann er die Liebe ſeiner Gemeinde in hohem Grade. Zwei Jahre ſpäter (1810) erfolgte ſeine Verſetzung nach Breslau, wo er bis zu ſeinem Tode verblieb. Als Conſiſtorialrath der Kirchen- und Schuldeputation der ſchleſiſchen Regierung wurde er zwar der Kanzel entzogen, ſah ſich aber einen größeren und unter den damaligen Verhältniſſen doppelt wichtigen Wirkungskreis aufgethan. Denn abgeſehen davon, daß die kirchlichen Angelegenheiten mit erneutem Eifer wieder aufgenommen werden mußten, erſtreckte ſich damals die Thätigkeit der Conſiſtorien weiter als ſpäterhin; die Leitung der gelehrten Schulen war noch nicht abgelöſt, ihre Beaufſichtigung wurde den Umſtänden nach unter die einzelnen Mitglieder des Conſiſtoriums vertheilt. Aber mit dieſem kirchlichen Amte ſollte ſich bald noch ein zweites, akademiſches verbinden. Nach der Verlegung der Univerſität von Frankfurt an der Oder nach Breslau wurde Gaß die ordentliche theologiſche Profeſſur für ſyſtematiſche und praktiſche Theologie anvertraut, und er erhielt zugleich die Anwartſchaft als Univerſitätsprediger, welche Stelle jedoch damals gar nicht in's Leben treten ſollte. An dieſem doppelten Amte hing noch manches Andere; er übernahm die Oberleitung des Breslauer Schullehrerſeminars, ſtiftete das homiletiſche Seminar der theologiſchen Fakultät und wohnte als königlicher Commiſſarius den Abiturientenprüfungen bei einem Theile der Gymnaſien bei. Auch bei ſchönen Talenten, wie ſie Gaß in ſich vereinigte, konnte nur ein ausdauernder Fleiß und große Rüſtigkeit einer ſo bedeutenden Arbeitslaſt gewachſen ſeyn. Die Tüchtigkeit und immer gleiche Treue, mit der er ſich allen Obliegenheiten ſeiner amtlichen Stellung widmete, erhob ihn bald in die Reihe der einflußreichen und allgemein geachteten Perſönlichkeiten der Provinz; er genoß die Liebe der ſchleſiſchen Geiſtlichkeit in weitem Umfange und das Vertrauen der Studirenden. Seine gewöhnlichen Conſiſtorialarbeiten wurden ihm leicht und er war energiſch genug, um in die lange vernachläſſigte kirchliche Verwaltung Schleſiens einen ſtrengeren Gang zu bringen; in das akademiſche Lehramt, für welches er nicht vollſtändig

vorbereitet war, hat er ſich mit Anſtrengung und Willenskraft hineingearbeitet. In wiſſenſchaftlicher Beziehung war er mehr Denker als Gelehrter; er brachte eine ſehr gute philoſophiſche und dialektiſche Vorbildung mit, ſein Vortrag war lebhaft und fließend, daher auch die ſteigende Frequenz ſeiner Collegien. Als Theologe ſchloß er ſich der Richtung ſeines Freundes Schleiermacher im Allgemeinen an, ohne jedoch deren confeſſionelle Eigenthümlichkeiten in ſich aufzunehmen. Dieſe von ihm offen ausgeſprochene Abhängigkeit zeigte ſich am meiſten in den dogmatiſchen Vorleſungen, ſelbſtſtändiger verhielt er ſich in der Ethik, ſeinem beſten Collegium, wie aus den nachgelaſſenen Heften hervorgeht und von Schülern öfters bezeugt worden iſt; und in der praktiſchen Theologie kamen ihm ſeine eigenen Uebungen und Erfahrungen zu Statten. Er predigte ſelten, aber mit großem Beifall, befreundete Familien gaben ihm zu Caſualreden zuweilen Veranlaſſung. Mit ſeinem Collegen David Schulz hat er ſich bei immer gleicher collegialiſcher Freundſchaft dogmatiſch niemals ganz einigen können; doch ſtand er ihm und den übrigen Collegen nicht eigentlich gegenüber, ſondern ergänzend zur Seite, und für das Gedeihen der Fakultät und ihres Wirkens war es heilſam, daß neben einer überwiegend kritiſchen und rationaliſtiſchen Theologie auch das Intereſſe am Poſitiven vertreten und der Sinn für die Kirche und deren Aufgaben lebendig erhalten wurde. — Die Stellung, welche das ſchleſiſche Conſiſtorium in jener Zeit einnahm, muß als bekannt vorausgeſetzt werden. Gaß ſtand als Mitglied deſſelben anfangs in gutem Einvernehmen mit der höchſten Behörde, und das Vertrauen ſeines nächſten Vorgeſetzten, des Oberpräſidenten von Merckel, der ihm gern die wichtigeren Arbeiten anvertraute, genoß er bis an's Ende. Auch die auf die Kriegsjahre folgenden politiſchen Wirren und Reibungen berührten ihn weniger als Viele ſeiner Freunde, und nur im Jahre 1823 erlitt er eine ſchwere aber vorübergehende Anfechtung. Dagegen wurde er in kirchlicher Beziehung durch die auf dieſem Gebiete beginnenden Verwickelungen entſchiedener auf die Seite der Oppoſition geſtellt. So weit der Streit über Union und Kirchenverfaſſung, Agende und Liturgie in Schleſien geführt wurde, hat Gaß thätigen Antheil an ihm genommen, und der Gang der Dinge iſt aus ſeinen Briefen an Schleiermacher ziemlich genau erſichtlich. Er wünſchte eine freiere Geſtaltung der Kirche durch Einführung einer Presbyterial- und Synodalordnung, welche letztere die Breslauer Regierung ſchon 1811 in Anregung brachte. Nicht minder aufrichtig war er der kirchlichen Union zugethan. Beiden Zwecken ſowie überhaupt der Beſprechung der nächſtliegenden kirchlichen Bedürfniſſe diente ſein „Kirchliches Jahrbuch", welches aber nach den beiden erſten Bänden nicht fortgeſetzt worden iſt. Die Union ſelber wurde von ihm in der Schrift „An meine evangeliſchen Mitbürger", Breslau 1823, mit eindringender Wärme und unter Berückſichtigung der hiſtoriſchen Entwickelung beider Confeſſionen empfohlen, und der Verfaſſer verſtand unter Union nicht ein Aufgeben der Sondermeinungen, ſondern eine von gemeinſamer evangeliſcher Geſinnung ausgehende und auch bei der Fortdauer der verſchiedenen Anſichten innerlich berechtigte kirchliche Einigung in Cultus, Verfaſſung und Leben. In dieſer Unionsrichtung wußte er ſich mit dem Willen der Landesregierung einig, doch ſollte der Gegenſatz in anderer Hinſicht nur zu bald hervortreten. Schon im Jahre 1817 war die Verfaſſungsfrage lebhafter zur Verhandlung gekommen, aber der zum Grunde gelegte „Entwurf einer Synodalordnung" regte die vorhandenen Wünſche nur an, ſtatt ſie zu befriedigen. Die Synodalarbeiten geriethen in's Stocken, um bald gänzlich liegen zu bleiben. Dagegen nahm die Agendenſache ſeit 1821 alle Aufmerkſamkeit in Anſpruch. Es iſt bekannt, welchen ernſten und nachhaltigen Widerſtand die neue Liturgie bei einem Theile der ſchleſiſchen Geiſtlichkeit und den Räthen des Conſiſtoriums gefunden hat; es iſt eben ſo bekannt, daß ſie 1829 in einer zweiten Ueberarbeitung dennoch zur Annahme und Einführung gelangte. Auch Gaß entſchloß ſich zuletzt zum Beitritt und zur Unterzeichnung der Vorrede; er beruhigte ſich über dieſen Ausgang eines langen, aber nicht unrühmlich geführten Kampfes damit, daß bei dieſer zweiten Redaktion des Werkes die Verhältniſſe der einzelnen Pro-

vinzen berückſichtigt worden, und daß von der Forderung einer buchſtäblichen Anwendung der Formulare Abſtand genommen war.

Gaß's letzte Lebensjahre waren von dieſen oft drückenden Sorgen ziemlich frei, aber durch Kränklichkeit erſchwert. Sein Körper, der bis dahin rüſtig ausgehalten hatte, brach nun plötzlich unter einem heftigen Bruſt- und Halsleiden zuſammen. Er konnte im letzten Halbjahr das Katheder nicht mehr betreten, doch blieb er in dem Conſiſtorium thätig bis zum letzten Tage und einigte ſich während ſeiner Krankheit noch mit dem verſtorbenen C. A. Suckow zur jährlichen Herausgabe eines Bandes ausgewählter Predigten, welches Unternehmen wenige Monate vor ſeinem Tode zur öffentlichen Anzeige gelangte. Ein plötzlicher Blutſturz endete ſeine Leiden am 19. Febr. 1831, nach allem Anſchein ohne ſchweren Kampf.

Sein Leben war ein glückliches zu nennen, weil ein thätiges und fruchtbringendes, welchem außer dem Segen des Hauſes auch der Schmuck der Freundſchaft und der Genuß zahlreicher und zum Theil bedeutender perſönlicher Verbindungen reichlich zu Theil wurde. Gaß war im Denken maaßvoll, den Extremen abgeneigt, im Handeln raſch und durchgreifend bei lebhaftem, faſt leidenſchaftlichem Temperament. Im geſelligen Umgange ſah man ihn heiter, herzlich und humoriſtiſch. Auf literariſche Arbeiten hat er immer nur geringe Zeit verwenden können. Außer den ſchon genannten verdient hauptſächlich Auszeichnung die Schrift: Ueber den chriſtlichen Cultus, Breslau 1815, ein gehaltvolles Büchlein, von welchem anerkannt iſt, daß es nach dieſer Seite bahnbrechend gewirkt und — wie ſich Hagenbach (Encykl. S. 361) ausdrückt — der neueren evangeliſchen Liturgik eine wiſſenſchaftliche Grundlage gegeben hat, auf welcher Spätere fortbauten. Alle kirchlichen Anſichten und Wünſche des Verfaſſers werden in dieſen Blättern berührt, das Weſen des proteſtantiſchen Cultus aber wird dahin erklärt, daß in demſelben ein eigenthümliches Handeln der chriſtlichen Gemeinſchaft ausgedrückt ſeyn ſoll, welches in das Gebiet des Ethiſchen fallen und aus der Identität des religiöſen und ſittlichen Gefühls hervorgehen muß. Die Theile des Cultus ergeben ſich daraus, daß in jenem gemeinſchaftlichen Handeln die Momente des Emporſtrebens und Verlangens von den anderen der Ruhe, der Befriedigung und des Gleichgewichts unterſchieden werden. — Außerdem ſind noch zu nennen: Ueber den Religionsunterricht in den oberen Klaſſen der Gymnaſien, Breslau 1828; Ueber den Reichstag zu Speyer, 1529, Bresl. 1829, dazu einzelne Predigten, die in verſchiedenen Kirchen Breslau's gelegentlich gehalten worden, zahlreiche Recenſionen in Wachler's theolog. Annalen, eine auch in den Studien und Kritiken über Knapp's und Tzſchirner's Glaubenslehre, 1830. Bd. II.

Vergl. Schleiermacher's Briefwechſel mit Gaß, Berl. 1852, Vorrede. (Ein ſpäter aufgefundener Theil der Briefe Schleiermacher's iſt auf meine Veranlaſſung dem Hauptwerke: „Aus Schleiermacher's Leben in Briefen" Bd. IV. — einverleibt worden.) — Dazu den Nekrolog in der Darmſtädtiſchen Allgemeinen Kirchenzeitung, 1831. S. 743.

Dr. W. Gaß.

Gauſſen, Ludwig, ein kürzlich verſtorbener verdienſtvoller Genfer Theologe, iſt ein Abkömmling einer alten Familie aus Languedoc. Zur Zeit der religiöſen Verfolgungen blieben einige Mitglieder dieſer Familie im Vaterlande, andere wanderten aus nach England und nach der Schweiz, in welchen beiden Ländern ſie zu ehrenvoller Stellung gelangten. Der Vater unſeres Gauſſen, Georg Markus Gauſſen, war in Genf Mitglied des Rathes der Zweihundert. Sein Sohn Ludwig wurde am 25. Aug. 1790 geboren, abſolvirte alle ſeine Studien in Genf, wurde 1814 Candidat und bereits 1816 Pfarrer in Satigny, nahe bei Genf, bald darauf (1817) trat er in die Ehe mit Caroline Lullin. Sein Vorfahr im Amte, Pfarrer Cellerier, Vater des Profeſſors gleichen Namens, einer der wenigen Männer, die in jener Zeit am Bekenntniß der Heilswahrheiten muthig feſthielten, war Gauſſen ſchon längſt bekannt und hatte Einfluß auf ſeine im Gegenſatze zu der herrſchenden Lauheit ſich bildende ſcharf ausgeprägte theologiſche Ueberzeugung. Es war für ihn von unſchätzbarem Werthe, daß

Cellerier ihn in den Anfängen seines pastoralen Lebens unter seine väterliche Leitung nahm. Schon im Jahre 1818 verlor er seine Frau, nachdem sie ihm eine Tochter geboren hatte. Dieser Riß in sein Leben, den der gemüthreiche Mann um so schmerzlicher empfand, da er in seiner Frau eine wahre Gehülfin in seinem Amte gefunden, fiel gerade zusammen mit den Anfängen der Erweckung in der französischen Schweiz. Diese Erweckung, die sich zum Theil an die Wirksamkeit des schottischen Theologen Haldane knüpft, rief von Seiten der Geistlichkeit (Vénérable Compagnie des pasteurs)*) die Verordnung vom 7. Mai 1817 hervor, welche faktisch das Predigen wesentlicher Heilswahrheiten verbot, die Wirkung davon war eine Dissidenz, welche in zwei separirte Kirchen, die vom Bourg de Four, unter Guers und Empeytaz, die Eglise du témoignage unter der Leitung von Malan, ausmündete. Gaussen, obwohl nicht im mindesten an ein Aufgeben seiner Stelle in der Landeskirche denkend, war befreundet mit mehreren Dissidenten und theilte überhaupt ihre theologische Richtung, die ja nur die alt-orthodoxe der Genferkirche war. In Verbindung mit seinem väterlichen Freunde Cellerier protestirte er zu Anfang des Jahres 1819 thatsächlich gegen jene Verordnung vom 7. Mai 1817, durch die Veröffentlichung, will sagen, neue französische Ausgabe der helvetischen Confession, welche in Genf schon seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts abgeschafft worden war. Die beiden Herausgeber erklärten in der Vorrede, im Widerspruche mit der schon längst unter der Genfer Geistlichkeit herrschenden Ansicht, daß eine Kirche ein Glaubensbekenntniß haben müsse und daß die zweite helvetische Confession der Ausdruck ihrer persönlichen Ueberzeugungen sey. Dieß war der erste Akt, wodurch Gaußen in der damaligen Bewegung seine theologische Ueberzeugung für das größere Publikum aussprach. Er blieb hernach noch zwölf Jahre Pfarrer in Satigny und wirkte daselbst mit musterhafter Treue, mit unermüdlichem Eifer; besondere Verdienste erwarb er sich um Wiederbelebung der Katechisationen, wofür er eine besondere Gabe besaß. Zugleich hielt er des Abends in seinem Hause und in der Stadt im Hause seiner Mutter besondere religiöse Versammlungen, doch ohne im Mindesten die Trennung von der Nationalkirche zu empfehlen. Sein Streben war vielmehr darauf gerichtet, ohne Trennung an der Wiederbelebung der vaterländischen Kirche zu arbeiten. Unter seinen schriftstellerischen Arbeiten aus dieser Zeit verdient eine Sammlung von Predigten Erwähnung. Es waren solche, die er, einer althergebrachten Sitte gemäß, von Zeit zu Zeit in Genf vor der versammelten Geistlichkeit hatte halten müssen und die daher viel sorgfältiger ausgearbeitet waren, als diejenigen, die er in Satigny zu halten gewohnt war. Gaussen kommt nicht entfernt Vinet oder A. Monod gleich, aber seine Beredtsamkeit hatte eine Eigenschaft, welche bei jenen beiden ausgezeichneten Kanzelrednern weniger hervortritt. Gaussen ist populärer im edelsten Sinne des Wortes und wirkt mehr auf das Gemüth. Unterdessen wurde Genf selbst mehr und mehr ein Wirkungskreis für ihn. Er rief daselbst die Stiftung einer Missionsgesellschaft hervor, welche nach Basel ihre Beiträge sandte und zuerst in einem Privathause, später in einer Kirche ihre Versammlungen hielt. Gaussen machte in Basel einen Besuch, um das dortige Missionshaus kennen zu lernen; Alles, was er dort sah, erfüllte ihn mit Bewunderung, und fortan betrieb er diese Sache, die übrigens durchaus nichts Separatistisches hatte, mit erneutem Eifer. Leider wurde er bald veranlaßt, aus dem Commitée dieser Gesellschaft, die aus Geistlichen und Laien bestand, auszuscheiden, als im Jahre 1828 durch den Einfluß der Vénérable Compagnie einige Männer in das Comitée gewählt wurden, deren Ansichten Gaussen als heterodoxe verwarf. Dieser erste Conflikt mit der Genfer Geistlichkeit war der Vorläufer künftiger Stürme, die auf die fernere Wendung seines Lebens entscheidend wirkten.

Diese Stürme entstanden bei Anlaß derjenigen Pastoralfunktion, die Gaussen mit besonderem Eifer betrieb, wofür er die größte Begabung besaß, d. h. bei Anlaß der

*) So hieß das Corps der Geistlichen, das zugleich die oberste kirchliche Behörde war, von uns fortan der Kürze wegen „Compagnie“ genannt.

Katechiſationen. Der Katechismus von Calvin (ſ. Bd. II. S. 523) hatte lange als Grundlage des Jugendunterrichts gedient. Im Laufe des 18. Jahrhunderts hatte man ihn nach und nach beſeitigt und durch einen anderen erſetzt, deſſen geſetzmäßiger Karakter angefochten werden konnte. Derſelbe war der Ausdruck eines ziemlich blaſſen Supernaturalismus. Die Gottheit Chriſti und die Erbſünde, die Wiedergeburt durch den heiligen Geiſt, die Rechtfertigung durch den Glauben fanden darin keine Stelle. Gauſſen, der ihn zuerſt ſeinen Katecheſen zu Grunde gelegt hatte, kam zuletzt dahin, ihn ganz bei Seite zu legen. Er begnügte ſich, ſeinen Katechumenen die Bibel auszulegen. Wer hätte geglaubt, daß die Genfer Geiſtlichkeit, deren Stichwort „die Bibel und die Toleranz" war, die Freiheit, die ſich Gaußen nahm, zum Gegenſtande einer Klage wider ihn machen würde? und doch trat dieſer Fall ein. Sich gründend auf die beſtehenden Reglements, befahl ihm die Compagnie, in ſeinem Unterrichte den gebräuchlichen Katechismus zu gebrauchen. Ueberraſcht durch dieſen Befehl, antwortete er darauf nach Verfluß eines Monats in zwei Briefen, worin er mit großer logiſcher Conſequenz bewieß, daß der Katechismus keinen geſetzmäßigen Karakter habe und daß die in Religionsangelegenheiten proklamirte Freiheit ihm erlaube, denſelben nicht zu gebrauchen. Man ſuchte ohne Zweifel, jedoch vergeblich nach einem Reglement, welches den Gebrauch befiehlt, man fand aber nur magere Artikel, die, wie es ſchien, die Geiſtlichen verpflichteten, nicht ſowohl die im Katechismus enthaltene Lehre vorzutragen, als vielmehr in ihrem Unterrichte dieſelbe Ordnung der Materien, die im Katechismus herrſcht, zu befolgen. Gauſſen unterwarf ſich ſogleich dieſer Anordnung, welche er mit ſeiner Ueberzeugung verträglich hielt; aber die Compagnie hatte bereits eine neue Forderung an ihn geſtellt. Sie wollte, daß er ſeine Briefe zurückziehe. Gauſſen weigerte ſich deſſen im Namen ſeines Gewiſſens und der Wahrheit. Darauf wurde er durch einen Beſchluß der Compagnie „censuré" auf ein Jahr ſeines Rechtes, an den Sitzungen derſelben Theil zu nehmen, beraubt. Die auf dieſe Sache bezüglichen Dokumente wurden dem Publikum vorgelegt in zwei Schriften, wovon die eine von Gaußen, die andere von der Compagnie herrührte: Lettres de Mr. le Pasteur Gaussen à la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève, 1831; Exposé historique des discussions élevées entre la Compagnie des pasteurs de Genève et Mr. Gaussen, 1831. Doch damit war der Conflikt nicht zu Ende. Gauſſen und ſeine Freunde, worunter Merle d'Aubigné und Galland, nachdem ſie eine Zeit lang in Privathäuſern religiöſe Verſammlungen gehalten, hatten ſich entſchloſſen, ſich als „Evangeliſche Geſellſchaft" zu conſtituiren, zum Zwecke der Verbreitung der Bibel und religiöſer Traktate und um das Publikum für die Sache der Heidenmiſſion zu intereſſiren. Kaum war dieſe Geſellſchaft geſtiftet, als von einem angeſehenen Mitgliede der Genfer Akademie in Druckſchriften die Gottheit Chriſti und die Erbſünde geläugnet wurde. Dadurch fand ſich die Geſellſchaft zur Gründung einer Schule bewogen, worin die evangeliſche Lehre vorgetragen werden ſollte. Dieſer Entſchluß wurde dem Staatsrath von Genf ſowie den auswärtigen Kirchen in Cirkularſchreiben mitgetheilt, worin die Nothwendigkeit der Stiftung durch den Zuſtand des theologiſchen Unterrichts, welchen die officielle Fakultät ertheilte, und durch das Bedürfniß nach evangeliſchen Predigern in Frankreich dargethan wurde; dieſe Cirkularſchreiben wurden auch von drei Geiſtlichen der Nationalkirche unterſchrieben, von Galland, Merle d'Aubigné und Gauſſen; ſie brachten für letzteren ſowie für die beiden anderen Männer die Entſcheidung. Am 30. Sept. 1831 beſchloß die Compagnie, ohne im Mindeſten die drei Geiſtlichen angehört zu haben, dem Conſiſtorium (beſtehend aus der Compagnie ſelbſt und 15 Laien) anzuzeigen, daß ſie es für nöthig erachte, Gauſſen abzuſetzen und den Herrn Galland und Merle die Kanzel zu verbieten. Das Conſiſtorium citirte die drei Inculpirten vor ſich, weigerte ſich, ihnen ſchriftlich Kenntniß zu geben von den gegen ſie erhobenen Anklagen, nahm ihre Proteſtation entgegen, beſtätigte den Beſchluß der Compagnie und unterbreitete ihn der Sanktion des Staatsrathes, die Beweggründe dazu beifügend. Der Staatsrath, der

ſich immer toleranter als die Compagnie gezeigt hatte, ließ noch ſechs Wochen verſtreichen, ehe er ein Urtheil fällte. Gauſſen übergab ihm in dieſer Zeit zwei ſeitdem veröffentlichte Denkſchriften, worin er zu beweiſen ſuchte, daß man nicht nur in Behandlung ſeiner Sache alle Formen der Gerechtigkeit mit Füßen getreten habe, ſondern auch, daß der Staatsrath im Begriff ſey, zu entſcheiden, ob die Kirche von Genf ſich fernerhin zur Orthodoxie oder zum Arianismus bekenne. Dieſe Schriften bekundeten die Rechtſchaffenheit ſeiner Anſichten und die Feſtigkeit ſeines Glaubens. Aber der Staatsrath meinte, der Meinung der Majorität der Geiſtlichen willfahren zu müſſen. Er beſtätigte die Beſchlüſſe des Conſiſtoriums und der Compagnie, nicht ohne dieſen beiden Behörden wegen ihres in dieſer Sache beobachteten Verfahrens einen ziemlich deutlichen Verweis zu geben.

Das ſind die Ereigniſſe, welche gewaltthätigerweiſe Gauſſen von ſeiner Gemeinde trennten. Er verließ mit gutem Gewiſſen, aber ungern den Ort, wo er vierzehn Jahre lang mit Segen gewirkt hatte. Perſönlich hatte er nichts zu fürchten. Seine Vermögensumſtände ließen in ihm keine irdiſchen Sorgen aufkommen. Wenn es nöthig geweſen wäre, ſo würde er in ſeinen Talenten die Mittel gefunden haben, ſein Brod zu verdienen. Allein es ſchmerzte ihn, nicht bloß ſeine Gemeinde zu verlaſſen, ſondern auch Zeuge zu ſeyn, wie die Genfer Kirche, an der er von Herzen hing, die durch ſo viele Glaubensmänner verherrlicht worden, diejenigen, welche die Heilslehre verkündigten, mit Entſchiedenheit aus ihrer Mitte vertrieb. Während jener ernſten Verhandlungen hatte er die Bewunderung Aller erregt, welche ihn in der Nähe geſehen. Sanft und feſt zugleich, voll Entſchloſſenheit, aber ohne Gereiztheit, ohne Bitterkeit und Herbheit, ſich ſelbſt vergeſſend, nur um die Sache des Evangeliums in's Auge zu faſſen, litt er denn doch und fühlte ſich körperlich ſehr angegriffen. Mehrere Jahre der Pflege und Ruhe reichten nicht hin, ſeine Geſundheit gänzlich wieder herzuſtellen. Damals bereiſte er Italien und England, in welchem letzteren Lande ſeine Sache ſchon längſt die innigſte Sympathie erweckt hatte. In Rom machte Alles, was er ſah, auf ihn den Eindruck, daß der Pabſt der Antichriſt ſey.

Erſt im Jahre 1834 entſchloß er ſich, an der neugeſtifteten theologiſchen Schule eine Lehrſtelle und zwar die der Dogmatik anzunehmen. Seine Richtung war die der ſtrengſten reformirten Orthodoxie; nur in der Lehre von der Prädeſtination erlaubte er ſich eine Abweichung davon. Ohne ſich beſtimmt über dieſen wichtigen Punkt auszuſprechen, ließ er doch ſo viel merken, daß er nur an die Gnadenwahl glaubte; die ſtreng calviniſtiſche (ſupralapſariſche) Lehrweiſe nahm er nicht an. Seine Lehrart war nicht ohne Leben. Seine Perſönlichkeit, die das Gepräge des Gebetes, der Gewißheit des Gnadenſtandes trug, übte großen Einfluß aus; er war zwar ohne philoſophiſchen Geiſt, aber die Macht ſeines Gefühls verlieh ſeinem Denken eine gewiſſe Originalität und Tiefe.

Drei Punkte der evangeliſchen Theologie ſind es, die ihn hauptſächlich beſchäftigten und die er mit ſichtbarer Vorliebe behandelte, nicht bloß für die Studirenden, ſondern auch für das größere Publikum, die Gottheit Chriſti, die Weiſſagungen und die göttliche Autorität der Schrift. Zuerſt behandelte er die Gottheit Chriſti, weil dieſe zunächſt Gegenſtand der Angriffe war. Hernach, als die Schriftautorität mehr und mehr angefochten wurde, übernahm er deren Vertheidigung. Er widmete derſelben ſeine beſten Kräfte; ſeine zwei Hauptſchriften betreffen dieſen Gegenſtand. In der „Theopneuſtie“ (erſte Ausgabe 1840, zweite Ausgabe 1842) hat er den Satz vertheidigt, daß alle Schriften des Alten und Neuen Teſtaments wörtlich inſpirirt ſind, welcher Satz in den Worten Turretini's, die der Verfaſſer als Aufſchrift hinzuſetzt, deutlich ausgeſprochen iſt: „Quaeritur, an, in scribendo, ita acti et inspirati fuerint a spiritu sancto, et quoad res ipsas et quoad verba, ut ab omni errore immunes fuerint; adversarii negant, nos affirmamus.“ Gauſſen wendet ſich in ſeiner Beweisführung nicht an die Ungläubigen und Skeptiker, ſondern an diejenigen, welche an die Autorität der Schrift glauben, ohne ihre volle Inſpiration (inspiration pléniére) zuzugeben. Er ſucht daher

nicht, ihnen die Authentie und die Glaubwürdigkeit der bibliſchen Schriften zu beweiſen, ſondern er ſagt ihnen: wenn ihr an die Autorität dieſer Schriften glaubt, ſo glaubt ihr, was ſie von ſich ſelbſt ausſagen. Nun aber ſagen ſie von ſich aus, ſie ſeyen völlig und Wort für Wort von Gott eingegeben. Und nun zeigt Gauſſen, daß, weil die Propheten das Wort Gottes ausſprachen, das, was ſie ausſprachen, das Wort Gottes ſelbſt war, was durch ihren Mund ging. Er bringt auch die vorzüglichſten Beweisſtellen für dieſe Inſpiration bei und zeigt, daß Jeſus die heil. Schrift als wörtlich inſpirirt behandelt hat; daraus ſchließt er, daß die ganze Schrift ganz von Gott iſt, ſo wie ſie auch in anderer Beziehung ganz vom Menſchen iſt. Die Individualität der heiligen Schriftſteller verſchwindet nicht, ſagt er, ſie ſind zu vergleichen mit den Taſten einer unermeßlich großen Orgel, über welche die Finger des göttlichen Organiſten gegangen ſind. In ſolchen Erörterungen ergeht ſich der erſte Theil dieſer Schrift, das Uebrige iſt der Widerlegung der Einwendungen und Ausflüchte gewidmet. Dieſe Schrift hatte ungeheuren Succeß in Ländern engliſcher Zunge und in Frankreich ſelbſt, wo zwei Auflagen bald vergriffen waren. Der Succeß erklärt ſich aus der Kühnheit der Theſe und ihrer inneren Wichtigkeit, aus dem unbeſtreitbaren Werthe vieler vom Verfaſſer ausgeſprochener Gedanken, endlich aus dem literariſchen Werthe der Schrift und aus der Erbauung, die ſie vielen Leſern gewährte. In der That hat in Frankreich Niemand von der heil. Schrift mit ſo inniger Liebe geſprochen, Niemand hat die Schönheiten derſelben ſo herrlich und prachtvoll beſchrieben. Einige Stellen dieſer Schrift ſind in Aller Erinnerung, und ungeachtet aller Reſervationen, Einwendungen und Zweifel, die der Leſer in Beziehung auf die volle Haltbarkeit der Theſe und der Argumentation erheben mag, wird er doch das Buch nicht zu Ende leſen ohne heilige Gemüthserregung.

Gauſſen ſah übrigens ſeine Arbeit bald als unzureichend an. Edmund Scherer, deſſen Ernennung zum Profeſſor an der theologiſchen Schule von ihm ſelbſt betrieben worden, gerieth bald durch die kritiſchen Arbeiten, denen er ſich unterzog, in vollkommenen Widerſpruch mit ſeinen Collegen, und gab in Folge davon im Jahre 1849 ſeine Entlaſſung ein. Es iſt bekannt, daß er unter den franzöſiſchen Proteſtanten vielen Anklang fand, daß langwierige Streitigkeiten aus dem Vorgehen Scherer's entſtanden, daß er ſeitdem bei dem vollſtändigen Skepticismus angelangt iſt*). Gauſſen wurde durch das Alles um ſo ſchmerzlicher bewegt, als man ihm gern vorwarf, durch ſeine übertriebene Anſicht eine Reaktion hervorgerufen zu haben. Er erachtete, daß ſeine „Theopneuſtie“ einer Ergänzung bedürfe. Dieſe gab er theils in ſeinen Vorleſungen, theils in einer neuen Schrift in zwei Bänden: „Der Kanon der heil. Schrift“, Lauſanne 1860. Auch in dieſem Buche wendet er ſich an Leſer, die von der göttlichen Autorität der heil. Schrift überzeugt ſind. Allein, ſagt er, man könnte die Frage aufwerfen, ob unter den verſchiedenen Büchern, welche die bibliſche Sammlung bilden, ſich keines finde, welches auf betrügeriſche Weiſe ſich in dieſe eingeſchlichen, und auf der anderen Seite, ob es nicht inſpirirte Schriften gebe, welche in derſelben Sammlung keinen Platz gefunden. Gauſſen gibt verneinende Antworten, im Namen der Wiſſenſchaft im erſten Bande, im Namen des Glaubens im zweiten Bande. Die Wiſſenſchaft, ſagt er, gibt uns für die Authentie und Kanonicität aller heiligen Schriften unwiderlegliche Zeugniſſe; dieſe werden nun angeführt. Durch den Glauben wiſſen wir, daß der Kanon des Alten Teſtaments den Juden anvertraut wurde, welche ihn mit ängſtlicher Sorgfalt aufbewahrt haben. Zahlreiche Thatſachen ſprechen dafür, daß die Vorſehung ihn vor Verderbniß bewahrt hat. In der That, wie dürfte man annehmen, daß Gott, nachdem er der Menſchheit inſpirirte Schriften gegeben, zugegeben habe, daß ſie verderbt wurden oder verloren gingen? Die Vollkommenheit des Kanon iſt daher ein Dogma. Er iſt ein abſolutes Ganze von völlig inſpirirten Schriften, daher einzige und urſprüngliche Autorität, er enthält ſchlechterdings keine Irrthümer. So war der heitere Glaube von Gauſſen; er

*) Man könnte ſagen: Subjektivismus. S. Neue Evangel. Kirchenzeitung. 1863. Nr. 14.

ließ ſich durch keine Einwendungen irre machen; es war ein glückſeliger Glaube, der ſich durch die neuere Kritik nicht erſchüttern ließ.

Man begreift, daß Gauſſen, von einem ſolchen Glauben beſeelt, mit beſonderer Vorliebe diejenigen Bücher der Schrift erforſcht hat, welche im höchſten Grade den Offenbarungskarakter an ſich tragen, d. h. die prophetiſchen Bücher. Hier ſind zu nennen „Leçons sur Daniel" in drei Bänden, ein unvollendetes Werk, entſtanden aus ſeinen Katechiſationen, die er neben dem Profeſſorate beibehalten hatte. Gauſſen hat in dieſem Bande nichts gerade Neues gegeben; er gibt die Reſultate der altreformirten Auslegung; aber nirgends lernt man die Perſönlichkeit des Verfaſſers beſſer kennen. Sie bekunden die Mannichfaltigkeit ſeiner Kenntniſſe, die Macht ſeiner Rede, die Zärtlichkeit ſeines Herzens; zugleich zeigt ſich darin eine gewiſſe Heiterkeit, ein Anflug von Humor, der dem Verfaſſer wohl anſteht und zum vertraulichen Karakter des Unterrichts gut paßt. Gauſſen ſetzte in dieſe Arbeiten einen gewiſſen theologiſchen Werth, inſofern die Erfüllung der Weiſſagungen, die er bis in die Ereigniſſe des Jahres 1848 hinein verfolgte, wie er ſagte, von der Göttlichkeit der Schrift ein neues Zeugniß ablegt. Eine andere Schrift, die aus ſeinen Katechiſationen entſtand, iſt betitelt: „Das erſte Kapitel der Geneſis, für Kinder erklärt". Was das Dogma von der Gottheit Chriſti betrifft, ſo iſt Gauſſen, ſo ſehr ihm dieſes Dogma am Herzen lag, keineswegs in ſpekulative Erörterung deſſelben eingetreten. Den Blick auf die Schrift ausſchließlich richtend, hat er ſie befragt über die Gottheit Chriſti, und gefunden, daß ſie ihm göttliche Namen, Vollkommenheiten und Eigenſchaften beilegen, und daraus hat er auf die Gottheit Chriſti geſchloſſen, und er hat ſie vertheidigt gegen die Arianer und Semiarianer ſeiner Zeit.

Dieſe Karakteriſtik ſeiner Schriften gibt einen klaren Begriff von der theologiſchen Richtung des Mannes. Er ſtellt ſich uns dar als einer der Heroen des 16. oder 17. Jahrh., mitten in die heutigen theologiſchen Verhandlungen verſetzt. Sein Styl hat einige der Eigenſchaften der großen Epoche der franzöſiſchen Litteratur; Gauſſen ſelbſt war beſeelt vom ſtrengen Glauben der Märtyrer aus der Reformationszeit. Calvin, der ältere Turretini, Pictet und die alten Theologen der reformirten Kirche waren, nebſt einigen neueren engliſchen Theologen, ſeine Lieblingsſchriftſteller. Seine Theologie concentrirte ſich auf das Studium der Schrift. Er iſt es auch, der den Verein in's Leben rief, welcher ſich mit genauer wörtlicher Ueberſetzung der Schrift beſchäftigt und woran er ſich mit Eifer betheiligte. Zugleich nahm er lebhaften Antheil an den allgemeinen Angelegenheiten der evangeliſchen Geſellſchaft. So iſt er es, der in einem beredten Vortrage die Nothwendigkeit darlegte, das Werk der Evangeliſation in Frankreich zu betreiben. Er beſuchte mehrmals die in Folge dieſer Anregung geſtifteten Gemeinden. Jene Geſellſchaft, die im Jahre 1835 an dem Gedenktage der Genfer Reformation zuerſt das Abendmahl abgeſondert von der Nationalkirche feierte, verſchmolz ſich 1849 mit der alten Genferdiſſidenz und zählt gegenwärtig 1500 Mitglieder. Gauſſen war bei dem Allen thätig, nahm aber niemals die Grundſätze Vinet's über abſolute Trennung von Kirche und Staat an; was ihn von der vaterländiſchen Nationalkirche entfernt hielt, das iſt nicht freikirchliche Richtung, ſondern einestheils ſein orthodoxer Glaube, anderntheils das Princip, daß eine Kirche ein Glaubensbekenntniß haben muß, welches Princip jene Kirche ſchon längſt verworfen hatte.

In der reizenden Villa Les Grottes, vor den Thoren von Genf gelegen, umgeben von einem ſchönen Garten, erloſch Gauſſen's Leben ſanft und ſchmerzlos am 18. Juni 1863; er hinterließ eine Tochter, die ihn nie verlaſſen hatte. Er verdient es, daß die Kirchen Frankreichs und Genfs ſein Andenken ſegnen. Pronier.

Geibel. Die reformirte Kirche wird für immer den Ruhm behalten, daß ſie nicht nur bis ſpät in das 18. Jahrh. hinein den verderblichen Einflüſſen des Rationalismus ſich verſchloſſen hat, ſondern daß ſie ihm auch, wenn gleich er zuletzt wie in die Schweſterkirche ſo auch in ſie ſeinen Einzug hielt, alsbald am Anfang dieſes Jahrhunderts in der Zeit der Neubelebung des todten Kirchenkörpers eine Reihe tüchtiger evangeliſcher

Prediger entgegengestellt hat. In Bremen nennen wir Menken, F. A. Krummacher, in Hamburg Merle d'Aubigné, in Lübeck Johannes Geibel, in Stettin Roquette, in Stolpe Metger, in Erlangen Krafft, in Elberfeld G. D. Krummacher.

Wir wollen nun, so weit es uns möglich ist, das Andenken von Johannes Geibel auffrischen, eines Mannes, der über Lübeck hinaus eine bedeutende Anregung geübt hat.

Geibel ist am 1. April 1776 in Hanau geboren. Nach Vollendung seiner Studien in Marburg hielt er sich eine Zeit lang als Hauslehrer in Kopenhagen in dem Hause des gebildeten Major Roch auf. Anfangs von Daub, Jacobi und Schleiermacher angeregt, dann sich der mysteriösen Gedankenwelt von Kerner und den kirchlichen Anschauungen, welche von den Darbisten vertreten werden, hingebend, brachte ihn später ein eingehendes gründliches Schriftstudium auf richtigere Wege.

Als der reformirte Pastor Butendach in Lübeck bei zunehmendem Alter sein Amt nicht mehr versehen konnte, wurde im Jahre 1797 Geibel sein Vikar. Nach Butendach's Tode wird er am 11. Juni 1798 zu dessen Nachfolger erwählt.

Die reformirte Gemeinde in Lübeck, in ihrer Geschichte reich an Erfahrungen von den Bedrückungen solcher, die „durch Ausrottung der Calvinisten den Weg fest zu machen glaubten, auf dem man das Heil Gottes sieht", besaß nur ein kleines, kaum gegönntes und gegenüber den herrlichen Stadtkirchen verächtliches Kirchlein vor dem Holstenthore. Konnte es früher gut die wenigen Reformirten in sich fassen, so war dies unmöglich, als Geibel zu predigen begann. Die ganze Stadt ging zu ihm hinaus. Das Kirchlein kam zu solchen Ehren, daß man es von allen Seiten umdrängte, um noch vor den Thüren den Redner zu hören. Was aber zog denn in solcher Weise zu dem jungen Prediger hin, daß man auch aus weiter Ferne zu ihm kam? Es war die ganz vergessene biblische Wahrheit und biblische Sprache. Das unwissende, geistig verarmte Volk fühlte die Herrlichkeit und den Reichthum der Schrift. Dazu war dem Redner eine klare, fließende, oft unübertrefflich schöne Beredtsamkeit, eine warme Gluth lebhaftester Empfindung gegeben. Er fesselte, er begeisterte. Seine Bemühungen, die Schriftwahrheiten als die allein vernünftigen darzustellen, seine beweisende, eingehende Lehrart, seine freudige, gewisse Zuversicht, daß er die Wahrheit besitze — dieß mehrte immer mehr seine Zuhörer und Freunde. Die heilige Verehrung des Schriftwortes ist bei Geibel höchst wohlthuend, und das Beste, was sich in seinen Predigten und Schriften findet, sind seine Erörterungen über den Werth und die Bedeutung der Schrift. Man sieht, er hat sich selbstständig an ihr gebildet, hat ihr Verständniß als ein unbeschreibliches Gut gefunden und preist und rühmt sie jetzt Jedermann an. Er hält an allen ihren Grundwahrheiten fest, vertheidigt dieselben unermüdlich, überfäet seine Predigt mit vielen Bibelstellen und hat hierdurch Kenntniß und Liebe zur Schrift in hohem Grade gefördert. Pelagianische, falsch-spekulative Gedanken finden sich bei ihm nur in der Lehre von dem im Menschen gebliebenen Göttlichen. Was sich noch jetzt von tieferer Schriftkenntniß bei den älteren Bürgern in Lübeck zeigt, kommt von ihm her. Seine „Einleitung in die christliche Lehre" (1821) ist vortrefflich in dem, was er über das heilige Buch sagt. Der Einleitung folgte ein „Leitfaden bei dem Unterricht in der christlichen Glaubenslehre" (1822) und ein „kurzer Leitfaden bei dem Unterricht in der christlichen Glaubenslehre" (1835). In seinem Hause hielt er Bibelstunden und gab die erste Anregung zur Gründung der Bibelgesellschaft, zur Mission unter Heiden und Juden. Ohne streng confessionell zu seyn, wurde er durch seine Schriftliebe reformirt und sah in der reformirten Kirche am meisten apostolische Einfachheit und Wahrheit abgespiegelt. Er verstand die Schrift „im Ganzen so, wie sie im Heidelberger Katechismus unsere Väter verstanden haben." Wie durch seine Predigten, so war er auch bemüht, durch gute Ordnungen und neue Stiftungen die Gemeinde zu beleben und zu erneuen. Die Gründung einer reformirten Schule, zu deren Leitung der Professor der Philosophie Suabedissen berufen wurde, erwieß sich freilich als ein verfehlter Versuch, der Gemeine eine größere Selbstständigkeit zu verschaffen. Im Februar

1806 eröffnet, hörte dieselbe 1812 schon wieder auf; ihre höchste Schülerzahl stieg nur bis zu 23 Besuchern. Von besserem Erfolg war der von Geibel betriebene Neubau einer Kirche begleitet; man kaufte ein Haus in der Stadt, und ließ dasselbe zu einem kirchlichen Lokal umbauen, welches als „ein einfacher geräumiger Versammlungssaal in Cirkusform" die nicht allzu schönen architektonischen Gedanken Geibel's offenbarte. Der Kostenpreis war ein sehr bedeutender. Der Vorschlag des Senates, mit den lutherischen Kirchen eine Union einzugehen und eine lutherische Kirche zu benutzen, fand keinen Anklang im Presbyterium. Wichtiger noch als der Kirchbau war für die Gemeine die von Geibel entworfene „Ordnung für die evangelisch-reformirte Gemeine zu Lübeck." In frischer, klarer Sprache geschrieben, enthält sie eine ausgezeichnete, aus reformirtem Geiste hervorgegangene Organisation. „Gleich wie die heilige Schrift die Richtschnur unseres Glaubens und Lebens ist, gleich so auch unserer Gemeindeordnung und Verfassung. Je enger eine Gemeindeordnung an die der Apostel sich anschließt, desto vollkommener ist sie." Die Leitung der Gemeinde geht von einem Gemeinderathe aus, der von Aeltesten gebildet wird, die lehren und die nicht lehren. Den vier letzteren sind vier Diakonen beigeordnet, „nicht untergeordnet, denn in der Gemeine Christi gibt es keinen Rang, sondern nur Aemter." Die Gemeinemitglieder verpflichteten sich durch Unterschrift zur Aufrechthaltung dieser Ordnung. In der theologischen Welt fand die Kirchenordnung besonders bei Meyer in Frankfurt Anerkennung. Sie erschien 1826 zu Lübeck im Druck.

Aus dem Kreise, der sich in Lübeck um Geibel sammelte, nennen wir den Rechtsgelehrten Pauli, der der Gemeinde ein neues Gesangbuch verschaffte, die Familie Platzmann, den Vater des Malers Overbeck, den russischen Consul Baron von Adercaß, den originellen Johannes Menge, von Geibel „ein geistiges Ungeheuer" geheißen, unter den Frauen eine Tochter von Claudius. Einen Besuch bei ihm schildert Schubert in seiner Lebensbeschreibung im dritten Bande I. S. 235.

Geibel war eine sehr selbstständige, heiße Natur, konnte Widerspruch nicht gut ertragen, „über leidenschaftliche Absprecher fühlte er sich erhaben", aber mit einsichtigen Freunden hat er manchen Strauß gehabt. Scharfe Demüthigungen erduldete er schwer, in der Fülle seiner Gedanken und seiner Rede lag oft mehr Höhe des begeisterten Gefühls als nüchterne wahre Anschauung. Freigiebig und wohlthätig war er ohne Maaß, vielleicht auch ohne Einsicht. Mit den Weltlichen verkehrte er fast zu frei und unbehindert und gab dadurch ernsteren Gemüthern Anstoß. Sein geniales Wesen erklärt es, daß er der Vater eines berühmten Dichters geworden.

Die Arbeit Geibel's an seiner Gemeine wurde von dieser mit Dankbarkeit und Liebe vergolten. Im Jahre 1814 erhielt er einen ehrenvollen Ruf an eine andere Gemeinde. Das Presbyterium that Alles, um „einen Prediger zu behalten, der mit Recht unter die seltenen gehörte", und erhöhte das Gehalt von Geibel um 500 Mark. Als später erneute Rufe an ihn ergingen, wurde ihm sein Einkommen auf 4000 Mk. vermehrt. Bei seinem 25jährigen Jubiläum überreichte ihm das Presbyterium 250 Stück holländische Dukaten „als ein Zeichen der Anerkennung des warmen Eifers Geibel's in dem Amt an der Gemeinde." So zeigt sich auch bei den Lübeckern jene edle Freigebigkeit, welche allezeit ein Schmuck der reformirten Kirche gewesen ist.

Von den theologischen Streitigkeiten, an denen sich Geibel schriftstellerisch betheiligte, heben wir zwei hervor: seine Befehdung der Thesen von Harms und seine väterliche Vertretung des in Braunschweig angeklagten Sohnes Karl Geibel.

Harms hatte seine schneidenden Sätze veröffentlicht und Freunde und Feinde gewonnen. — Geibel, oft um sein Urtheil in der vielbesprochenen Angelegenheit befragt, hielt es zuletzt für seine Pflicht, sich öffentlich zu erklären, und bezeichnete die Sätze „des lieben Harms als unklare, einseitige und engherzige Machtsprüche, als einen verderblichen Sektengeist." In seinen „Reden für evangelische Freiheit und Wahrheit" über das Paulinische „Prüfet Alles und behaltet das Gute" (1818) spricht er sich für

volle Freigebung der bibliſchen Forſchung und Prüfung aus, denn die Macht der Wahrheit in der Schrift ſey ſo groß, daß ſie doch zuletzt den Sieg über alle Irrthümer und Verdunkelungen erhalten werde. „Eine Wacht wollt ihr haben? Aber fehlt es denn an einer Wacht in der Kirche? Hat ſie nicht ein Oberhaupt, ein untrügliches? Der Hüter Iſrael's, ſchläft und ſchlummert er denn je? — —

Der chriſtliche Prediger hat keine andere Gewalt, und ſoll keine andere haben, als die Gewalt des göttlichen Wortes. — Eine Sekte iſt da, wenn man in ſeinem beſonderen Buchſtaben, in ſeiner Form die einzige ausſchließende Beſtimmung der Wahrheit kennt.“ Ueber die Verpflichtung auf die Glaubensbekenntniſſe ſagt er: „Wie, Menſchenwort ſollte mehr vermögen als Gotteswort? Der, der frech genug iſt, die Schrift zu verdrehen, der ſollte nicht auch Menſchenwort verdrehen können und wollen? O vertraut doch dem Herrn und der Macht ſeines Wortes!“

Dieſe ſeine Anſchauungen über das Aufgeben aller Schranken, welche die religiöſen Forſchungen beengen, bewogen ihn auch, eine deutſche Ueberſetzung der Schrift Locke's über Gewiſſensfreiheit zu veranlaſſen. „Ich habe nach meinen Kräften immer für allgemeine Glaubens- und Gewiſſensfreiheit gearbeitet.“ So iſt er denn auch für die Union und ſeine evangeliſch-reformirte Gemeinde, „fühlt ſich im Geiſte verbunden mit allen evangeliſch-chriſtlichen Gemeinden zu allen Zeiten und an allen Orten.“ — „Chriſtus und die Schrift, das iſt das Göttliche, das Ewige, das Unwandelbare in der Kirche, es iſt das wahrhaft Vereinigende.“ Im Jahre 1817 überraſchte ihn auch die Berliner theologiſche Fakultät mit der Doktorwürde.

Am 19. September 1830 hatte Geibel die Vaterfreude, ſeinen Sohn, der zum Paſtor an der reformirten Gemeinde in Braunſchweig erwählt war, in Lübeck zu ordiniren. Mit bewegtem Herzen rief er ihm in der Ordinationsrede zu: „Sey ein Zeuge der Wahrheit, der reinen apoſtoliſchen Lehre ohne Zuſatz und Weglaſſung.“ Er ahnte wohl nicht, zu welchem Schmerzenswege er ſeinen Sohn geweiht hatte und wie er ſelbſt durch das ſcheinbar glückliche Ereigniß in die aufregendſten Kämpfe hineingezogen werden ſollte.

In Braunſchweig hatte die reformirte Gemeinde vor Geibel einen Mann zum Prediger gehabt, der durch eine langjährige Thätigkeit dafür geſorgt, daß ihr „der Kirchenglaube ganz aus der Erinnerung gekommen war.“ Sein Eifer hatte ſich namentlich auch gegen die Rechtfertigungslehre geäußert, welche ihm der „entſetzlichſte Gräuel der Pſeudoorthodoxie“ war. Der junge Geibel begann die evangeliſchen Wahrheiten zu predigen und rief bald eine heftige Oppoſition beſonders von Seiten des Presbyteriums gegen die neue unbekannte Lehre hervor.

Zum Führer ſeiner Widerſacher machte ſich der Profeſſor der alten Literatur, Petri, der Sohn des Vorgängers von Geibel, der zum Amtsgehülfen neben ihm eingeſetzt war. Die reicheren Mitglieder der Gemeinde unterſtützten Petri, die Armen und die Freunde der Brüdergemeinde hielten ſich zu Geibel. Der Streit wurde ſo heftig, daß ſich die Petri'ſche Partei verbindet, eine Auflöſung der Gemeinde herbeizuführen, wenn Geibel nicht ſein Amt niederlege. Der Vater Geibel's eilt nach Braunſchweig, um ſeinem Sohne durch eine Gaſtpredigt vor der Gemeinde am 17. Juli 1831, in der er den Zuſammenhang der bibliſchen Lehre darlegte, zu Hülfe zu kommen. Dieſe nach dem Urtheil des Profeſſor Petri „recht erbauliche, von einer wahrhaft ſeltenen und hinreißenden körperlichen Beredtſamkeit höchſt glücklich unterſtützte Predigt“ änderte jedoch in der Sache nichts. Der Vater erſchien den Gegnern „noch ſchlimmer als der Sohn“. Um endlich eine Beendigung des Zwiſtes herbeizuführen, ſucht man den ermüdeten und geängſtigten jungen Geibel zu beſtimmen, gegen geeignete pekuniäre Offerten ſein Amt niederzulegen. Er geht unglücklicherweiſe auf dieſen Vorſchlag ein, obgleich er, bald nachher ſich ermannend, theils in den geringen Anerbietungen, die man ihm machte, theils in der Unwürdigkeit der ganzen Verhandlung einen göttlichen Wink ſah, daß er auf dieſe Weiſe ſich nicht verdrängen laſſen dürfe. In-

deſſen hatte er durch den ganzen Handel ſeine Stellung doppelt ſchwierig gemacht. Er konnte ſich dem Vorwurfe nicht ganz entziehen, „er habe den Willen Gottes nach der mehr oder weniger großen Summe deuten wollen.“ In der nun gegen ihn entworfenen Anklageſchrift, welche man an die geiſtliche Behörde Geibel's, die Synode der conföderirten reformirten Gemeinen in Niederſachſen, zu der auch die Braunſchweiger reformirte Gemeine gehörte, einreichte, betonte man vor Allem neben den Vorwürfen, daß er ein Pietiſt, Myſtiker und Katholik ſey — jenes gegebene Aergerniß.

Wir können nicht weiter auf das unverantwortliche Verfahren des damaligen Moderators der Synode, wie auch auf die armſeligen Gutachten der verſchiedenen Presbyterien, unter denen nur das celliſche eine andere Sprache hören ließ, eingehen. Statt die Wahrheit des Evangeliums energiſch in Schutz zu nehmen, meiſterte man Geibel und ehrte die Gemeine. Auch wurde durch dieſe Gutachten nichts geändert; eine Anklage gegen Geibel bei dem Landesgericht zu Wolfenbüttel blieb eben ſo erfolglos. Da berief die herzogl. Regierung die niederſächſiſche reformirte Synode nach Braunſchweig, und ihre am 27. Juni 1832 geſchloſſenen Berathungen liefen darauf hinaus, daß „die ſtreitigen Lehren zu den unter reformirten Theologen unentſchiedenen gehörten“, Geibel dieſelben in zu gefühliger, phantaſiereicher Weiſe vorgetragen, durch den Geldhandel ein gerechtes Aergerniß gegeben habe und daher ſein Rücktritt für das Beſtehen der Gemeinde nothwendig ſey. Eine Stimme erklärte ihn nur für wünſchenswerth. Statt ihre vollkommene Unfähigkeit auszuſprechen, bei ihrer damaligen Zuſammenſetzung und der Zerrüttung der ſynodalen Verhältniſſe über den vorliegenden Fall gerecht urtheilen zu können, ſtatt eine ernſte Mahnung an die Gemeinde zu richten, wandte ſich die Synode ausſchließlich gegen Geibel und legte auf das gegebene Aergerniß einen zu großen Nachdruck, welches doch bei der hohen Bedeutung der vor den trotzigen Ungläubigen zu behauptenden Wahrheit ſehr in den Hintergrund hätte geſtellt werden müſſen. So intereſſant ſonſt dieſe Conföderation in dem kirchlichen Verfaſſungsweſen Deutſchlands iſt, ſo traurig war ihre Braunſchweiger Berathung, ein Beweis, wie ſynodale Ordnungen auch zum großen Unſegen werden können.

Der Vater Geibel's hatte bald nach ſeiner Anweſenheit in Braunſchweig ſeine damals gehaltene Gaſtpredigt und die Rede bei der Ordination ſeines Sohnes veröffentlicht. Gegen ihn ergriff jetzt Prof. Petri das Wort in ſeinem „das Chriſtenthum in Braunſchweig“ (1832), indem er als die Confeſſion der Reformirten die Confeſſionsloſigkeit bezeichnete, die Remonſtranten für die eigentlichen Reformirten erklärte und Geibel den Sohn zu einem ſtreng gläubigen Katholiken machte, weil er das „allein durch den Glauben“ behauptete. Die geſpreizte deklamatoriſche, gemeine Schrift dieſes Mannes, der von ſich ſelbſt ſagte, er wiſſe nicht viel im Theologiſchen, und doch in wunderlicher Rohheit über die Grundlehren der Reformatoren aburtheilte, wurde von Geibel dem Vater in ſeiner Schrift „das Chriſtenthum im Kampfe mit dem Unglauben“ (1832) mit lichter, überzeugender Beredtſamkeit widerlegt. Da im Verlaufe dieſes Schriftwechſels die Synode zu Braunſchweig gehalten worden war, ſo gab Geibel ſeinem Büchlein eine Beilage mit, die eine Kritik des Gutachtens der Synode brachte. „Die Synode hält dafür, daß das Evangelium der Irrlehre, der Glaube dem Unglauben, das feſtgehaltene Wort Gottes dem Abfalle weichen müſſe.“ Neben Geibel betheiligte ſich noch F. A. Krummacher an dem damals überall beſprochenen Ereigniſſe, und ſeine ſalzigen „Anmerkungen“ zu dem Gutachten der Synode ſchnitten wohl am tiefſten in's Fleiſch. Die ſo viel angeklagte Synode, deren Vorgehen auch von Rationaliſten Mißbilligung erfuhr, welche fürchteten, daß man dieſelbe Praxis auch gegen ſie kehren könne, erhielt eine gewandte Erläuterung von Hugues, reformirtem Prediger in Celle, der eine ſinguläre Stellung bei den Verhandlungen eingenommen hatte. Er ſagte das, was ſich zur Erklärung des Gutachtens noch etwa ſagen ließ. Geibel ſtellte nun eine „Erwiderung“ gegen dieſe Erläuterung auf, welche einer ſeiner Freunde verfaßt hatte (1833), welcher bald eine ſelbſtgeſchriebene „Erwiderung“ folgte. Er kommt in derſelben zu dem Schluſſe,

daß sein Sohn in der Stellung zu beharren habe, es folge daraus, was da wolle, doch sey es gewiß, die Gemeinde werde nicht untergehen, wenn sie sich auch vermindere. Mit allen diesen Bemühungen war jedoch der Schaden der Gemeinde nicht geheilt. Die Widersacher beharrten in ihren Wühlereien, Geibel blieb bei seinen Predigten und in seinem Amte. Ein Gutachten der Synode, daß der Beklagte zu suspendiren sey, erhielt die herzogliche Bestätigung nicht. Es verging ein Jahr, Geibel fing an sich seiner rechtlich gesicherten Stellung wieder zu freuen, da erreichten die Umtriebe einen nicht gehofften Erfolg: im Oktober 1835 enthob ein herzogliches Reskript Geibel seines Amtes, weil die völlige Auflösung der Gemeine zu befürchten sey. Der volle Gehalt blieb dem Entsetzten. Er schied nicht ohne einen Leidensgenossen aus dem Braunschweiger Lande: ein geringer Seminarist (H. A. Lütze), der sich zur Schrift bekannte, wurde in Wolfenbüttel aus dem Seminar gestoßen.

Wir sind näher auf diese Exekution des Rationalismus eingegangen, weil sie so tief eingegriffen hat auch in das Leben Geibel's des Vaters.

Eine begeisterte, warmfühlende Persönlichkeit wie Geibel mußte auch auf's Tiefste durch die Leiden und Schläge erregt werden, die das ganze theure deutsche Vaterland, die das geliebte Lübeck unter der Tyrannei der Franzosen erdulden mußte*). Im Frühjahre 1813 ermunterte er in glühender Rede die Freiwilligen auf dem Markte, die zum Kampfe gegen die Franzosen ausziehen wollten, und weihte ihre Fahne ein. Als nun die Franzosen Lübeck wieder in Besitz nahmen und „Gräuel auf Gräuel häuften", sah er sich zur Flucht genöthigt. Seine Gemeine entbehrte bis zum Dezember ihrer Gottesdienste, doch die Befreiung der Stadt brachte auch den muthigen Prediger zurück. Lebhaft ward Geibel wieder in diese Zeit der Schrecken und der Aufopferung zurückversetzt, als er am 18. Oktober 1814 ein Denkmal für den gefallenen hanseatischen Major von Arnim einweihte. „Babel, das stolze, ist gefallen!" — ruft er aus — „zerbrochen sind seine Riegel und Ketten und deutsches Volk kann wieder frei sich bewegen, frei und freudig aufschauen zum Himmel und, seiner eigenthümlichen Richtung folgend, ungehindert von fremder Willkür sich ausbilden für Wahrheit und Recht!"

Das Lockende der Predigten Geibel's hörte in den letzten zwanziger Jahren seiner 49jährigen Thätigkeit an der Gemeinde immer mehr auf. Andere evangelische Prediger waren nach Lübeck gekommen, die Lutheraner hielten sich nun zu ihren eigenen Kirchen und Geibel mußte die schmerzliche aber heilsame Erfahrung machen, daß alle Verehrung und Anhänglichkeit der Menschen zeitlich und nichtig sey. Die für viele Zuhörer erbaute Kirche umfaßte nur noch die kleine eigene Gemeine. Am 11. April 1847 hielt er seine letzte Predigt. Die Gemeinde entließ mit reichem Dank den Greis in seine erwünschte Ruhe; das lutherische Ministerium der Stadt bezeugte dem Scheidenden seine innige Verehrung und brüderliche Liebe. Es nannte ihn einen fleißigen und gründlichen Schriftforscher, einen freisinnigen und gläubigen Gottesgelehrten, einen begabten und reich gesegneten Zeugen der Wahrheit, einen treuen Hirten, der ein halbes Jahrhundert seine Gemeinde erbaute, einen deutschen Mann, der zu des Vaterlandes Erhebung aus der Knechtschaft mit Wort und That wirkte, einen ächten Bürger, welcher in bedrängten Zeiten eine edle, aufopfernde Hingebung bewieß.

Geibel zog sich nach Detmold zurück. Auf seinen letzten Lebenstagen scheinen dunkle Schatten zu liegen. Als im Frühjahr 1853 die Seinigen ihn nach Lübeck zurückholten, war er geistig schon ganz schwach. Er starb am 25. Juli 1853.

Ein gedruckter Lebensabriß von Geibel ist uns nicht bekannt. Die gegebenen Nachrichten sind theils aus seinen Schriften, theils aus dem Lübecker Kirchenbuche geschöpft. Die Literatur über den Kirchenstreit in Braunschweig findet man bei Rheinwald im Repertorium, 1834, Nr. 9. verzeichnet. A. Zahn.

*) Als einst der Marschall Davoust Lübeck besuchte und mehrere Bürger zu sich befahl, mußte auch Geibel erscheinen. Der Marschall fuhr ihn mit den Worten an: „Sie predigen Unordnung und Widersetzlichkeit." Geibel erwiederte: „Non, je ne prêche que la verité."

Gentiliacum, Reichsverſammlung vom Jahre 767. — Gentilly lautet der heutige Name für das Dorf oder den Flecken, der an der Bièvre im Süden von Paris liegt, in alten Zeiten eine Meile weit davon entfernt, gegenwärtig aber bei der Erweiterung des Weichbildes der franzöſiſchen Hauptſtadt in das Netz der Befeſtigungswerke mit hineingezogen. Die erſte urkundliche Erwähnung des Ortes findet ſich in der Zeit, als eben das Königthum des Frankenreiches von den ſaliſchen Merovingern auf die ribuariſchen Karolinger übertragen war. Pippin, ſchon ſeit zehn Jahren kraft der Wahl ſeiner Franken und mit der Sanktion ſeiner Großen und Biſchöfe, ja auch kraft der Salbung von der Hand des Biſchofs zu Rom in königlichem Schmuck regierend, feierte Weihnachten und Oſtern 762 in Gentiliaco villa. Solches verbürgen uns die nach dem Herausgeber du Tillet genannten Annales Tiliani (Bouquet, Rerum gallicarum et francicarum scriptores. Paris 1744. V. p. 17; Pertz, Mon. Germ. Script. I, 219), die nach Ranke ſchwerlich von Mönchshand verfaßten Annales Laurissenses (Bouquet V, 35; Pertz, Scr. I, 142, früher auch Loiselani oder Plebeii genannt), die Annales Einhardi (Bouquet V, 199; Pertz, Scr. I, 143) und die Annales Mettenses (Bouquet V, 338; Pertz I, 334), welche letzteren ja freilich eine unzuverläſſige Compilation nach Wattenbach (Deutſchlands Geſchichtsquellen. Berlin 1858. S. 188) ſind, aber nicht, wie Potthaſt (Bibliotheca historica medii aevi. Berl. 1862. pag. 132) angibt, von Regino, dem Abt von Prüm († 915) ſklaviſch nachgeſchrieben wurden, ſondern gerade umgekehrt aus deſſen Chronik Vieles entnommen haben.

Ebendieſelben Quellen ſind für die Synode von Gentiliacum zu benutzen, und ihr Verhältniß zu einander iſt darum feſt im Auge zu halten; liegt doch auch ein verzweifeltes Dunkel, wie H. Hahn's Jahrbücher des fränk. Reiches, München 1863, für die Jahre 741—52 Jedem deutlich machen können, über den politiſchen und kirchlichen Bildungen jenes für die ganze Welt ſo bedeutungsvollen Zeitalters. Zwei Fragen, welche alle Gemüther in der Kirche des Morgen- und Abendlandes zu allen Zeiten im innerſten Grunde erregten, eine dogmatiſche, ſpekulative Frage de Trinitate, und eine liturgiſche, äſthetiſche Frage de imaginibus ſind auf jener fränkiſchen Reichsverſammlung erörtert worden. Eine andere Hauptfrage von kirchenpolitiſcher Natur hatte, wie wir ſehen werden, für die Großmächte der damaligen Zeit nicht minder erregenden, Leidenſchaften in Bewegung ſetzenden Karakter.

Die genaueſte Unterſuchung der Sache hat ſeiner Zeit C. W. F. Walch (Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsſtreitigkeiten, Leipz. 1785. XI. S. 1—36) in dem letzten, als opus posthumum von Spittler herausgegebenen Theile, mit dem ſein Werk abbrach, in Bezug auf die Bilderfrage angeſtellt, mit Beiſeitelaſſung des erſten Hauptthema's jener Synode; ſein etwas troſtloſes Reſultat, man wiſſe nicht, was für ein Schluß damals gefaßt ſey, klingt auch bei Gieſeler, Neander, Baur und Kurtz wieder; Haſſe's und Ebrard's eben erſchienene Handbücher haben die Sache nicht weiter gefördert. Es iſt ja freilich beſſer, auf ſolchem negativen Ergebniß zu beharren, wie es Joh. Dalläus (de imaginibus. Lugd. Bat. 1642. libr. IV. pag. 365. 389.) ſchon aufſtellte, als wenn man mit dem Jeſuiten L. Maimbourg (histoire de l'hérésie des Iconoclastes, Paris 1679. lib. III. p. 322 sq.) aus dem Schatze der eigenen Phantaſie allerlei zu den urkundlichen Ueberlieferungen hinzudichtet. Verſuchen wir eine Reviſion, wie ſie durch den Aufſchwung der politiſchen Geſchichtſchreibung in unſeren Tagen geboten iſt, mit ſtrenger Unterſcheidung von primären und ſekundären Quellen, mit beſonderer Zuratheziehung des urkundlichen Materials; vielleicht läßt ſich doch in einigen Punkten ein entſchiedeneres Urtheil wagen, als für Walch möglich war.

Vergegenwärtigen wir uns, ehe wir das Zeugniß der Chroniſten abhören, die Lage, in welcher Staat und Kirche bis zur Mitte des achten Jahrhunderts ſich befanden, im fernen Morgenlande anhebend, um dann mit den Zuſtänden des Frankenreiches abzuſchließen. Eine quellenmäßige Begründung iſt nur für einige Hauptpunkte verſtattet.

Seit 130 Jahren hatte der Islâm im Orient sein Reich aufgeschlagen; 50 Jahre zuvor, im Jahre 710, war das Westgothenreich in Trümmer gefallen; seit 755 herrschte der letzte Sproß der Ommajaden, Abderrahman I. († 788) auf der pyrenäischen Halbinsel, ein Muster der Gerechtigkeit. Dem abbassidischen Khalifen Abu Djafer el Mansur hatte er den Gehorsam gekündigt, dessen Fahnen in entscheidender Schlacht erbeutet, und als er höhnend das Haupt des erschlagenen feindlichen Heerführers nach Mekka sandte, rief Abu Djafer selbst aus: „Wohl uns, daß die Fluthen des Meeres uns trennen von diesem Abscheulichen" (F. W. Lembke, Gesch. von Spanien. Hamb. 1831. S. 388; A. Dozy, histoire des Musulmans en Espagne. Leyde 1861).

Die christlichen Kirchen waren durch die Kriegsstürme zwar hart mitgenommen, aber doch konnten sie auch im Druck der Zeiten noch manche schöne Blüthe und Frucht unter den fremden Herrschern, die ihnen in manchem Betracht besser, als die früheren gefielen, in der Stille und Verborgenheit hervorbringen. Ja in Bezug auf die Entwicklung der Dogmen und des Cultus hielten sie, unbeirrt durch die wechselnden Einflüsse, die vom Kaiser in Byzanz oder vom Bischof in Rom sonst auf sie eingeströmt wären, an den Traditionen ihrer Vorfahren fest, freilich ja vielgetheilt, in einer bunten Menge von Confessionen und Denominationen, als Nestorianer und Monophysiten und Monotheleten und Orthodoxe einander gegenüberstehend. Ein vollwichtiger Vertreter orientalischer Kirchenlehre, Mansur oder Johannes Damascenus, der *πρωτοσύμβουλος* in Diensten des Chalifen Abdalmalek, hielt 730 etwa, als der Kaiser von Byzanz, Leo III. Isauricus (716—41) gerade seit einem Lustrum den Bildersturm begonnen hatte, jene drei beredten Schutzreden für die angefochtenen Gegenstände der Verehrung des Volkes. In dem ganzen Bilderstreite waren ja leider zwei wohl zu unterscheidende Fragen in einander gewirrt, nämlich die ästhetische Frage, wie viel die Kunst zur Verherrlichung des Gottesdienstes beizusteuern habe, und die dogmatische, welchen Anspruch die mit den sinnlich angeschauten Bildern dargestellten Heiligen auf die Anrufung hätten. Johannes Damascenus sey auch noch der Interpret der in seiner Zeit geltenden trinitarischen Lehre rücksichtlich des Differenzpunktes, der noch bis auf heute die Leidenschaften der griechischen, wie der römischen Theologen entzündet. De fide orthodoxa I, 8. schreibt er: *ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν· πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν, καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν.* 12: *καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα· οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον . μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ.* Es ist auf solche klare Dicta um so mehr hinzuweisen, als wieder der Versuch gemacht wird, in der alten Manier des Baronius und Bellarmin den Thatbestand der Dogmenentwickelung zu verfälschen. H. Lämmer (scriptorum Graecae orthodoxae bibliotheca selecta. Friburgi Brisgoviae 1864) hat trotz solcher entgegenstehenden Autoritäten, wie Johannes Damascenus, doch in päbstlichem Auftrag als consultor s. congregationis de propaganda fide pro negotiis ritus orientalis versichern können, daß der Ausdruck der griechischen Väter *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ* non in re, sed in verbis solummodo sich von dem lateinischen procedere a Patre et Filio unterscheide (p. 7). Ueber all den Scheltworten, die er den griechischen Dogmatikern zuwirft, weil diese Schismatiker sich den Zusatz a patre solo erlauben, gleichwie die Häretiker Pauli Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ad vesana de „sola fide" contorquent commenta, über all den Willkürlichkeiten, die er anwendet, um den von der occidentalischen Kirche gemachten Zusatz filioque im Symbol zu rechtfertigen, vergißt Lämmer ganz den wichtigen, in der Hitze des Streites oft überhörten Unterschied zwischen ökonomischer und immanenter Trinität. Denn keineswegs waren die Griechen gemeint, die geschichtliche Vermittelung des den Gläubigen mitgetheilten heiligen Geistes von dem Sohne abzulösen, aber wenn die Frage in das metaphysische, vorweltliche und außerzeitliche Gebiet hinübergespielt wurde, haben sie, und nicht erst seit Photius Zeiten, sondern, wie wir eben hörten, schon durch den Mund des Johannes Damascenus gegen die

Setzung einer anderen absoluten Causalität alles Seyenden in Gott neben der Causalität des Vaters protestirt. So lange diese Distinction nicht gemacht wurde, konnte auch die Streitfrage sich nicht erheben, welche später unter Mitwirkung kirchenpolitischer und liturgischer Momente die noch jetzt unausgefüllte Kluft zwischen der griechischen und der lateinischen Orthodoxie eröffnete.

Die Bilderstreitigkeiten hatten die Kirche des byzantinischen Kaisers auch mit der römischen Kirche überworfen, und sie waren nach allen Dokumenten jener Zeit lediglich allein der Grund, weßhalb eine gar empfindliche Entfremdung eintrat. Gregor II., der die Fäden der Politik seines gleichnamigen Vorgängers sammt und sonders wieder aufgenommen und namentlich sein Netz mit Hülfe des Bonifaz über das Frankenreich ausgespannt hatte, durfte es wagen, den Unterthanen des Kaisers von Byzanz, den römischen und den im Exarchat und in Süditalien wohnenden, mit einer revolutionären Steuerverweigerung voranzugehen; denn das war neben den geistlichen Mitteln trotz der Vertuschung, die Hefele, Conciliengesch., Freiburg 1858, III, 355; Döllinger, die Papstfabeln im Mittelalter, München 1863, S. 151 und A. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, München 1864, I. S. 90. 92. versuchen, der thatsächliche Weg, den der römische Bischof einschlug. Zwar wollte er dem Andrängen des Volkes, einen neuen Kaiser einzusetzen und nach Constantinopel zu führen, nicht nachgeben; aber wenn sein Nachfolger Gregor III. in feierlicher Synode am Grabe des heiligen Petrus alle Ikonoklasten verdammte, so begreift man den Abbruch des diplomatischen Verkehrs zwischen ihm und dem Kaiser gar leicht; man begreift, wie der Kaiser dem Stuhle St. Peters eine empfindliche Wunde schlagen konnte, indem er ganz Unteritalien, Sicilien und was in der heutigen Türkei und in Griechenlund bis dahin zum römischen Patriarchat gehört hatte, von dem letzteren lostrennte und der Obhut seines Hofpatriarchen in Constantinopel unterstellte. Diese Aenderung der Machtverhältnisse konnten die römischen Bischöfe dem Kaiser nie vergessen.

Constantin Kopronymos, der Sohn des Isauriers (741—775), hatte mit dem Throne des Vaters auch dessen Sinn geerbt; ja fast mit noch größerer Strenge schritt er gegen die Bilderverehrer ein und schuf ihnen Märtyrer, deren Blut den Eifer ihrer Freunde nicht dämpfte, sondern eher anfeuerte. Zacharias, der römische Bischof, schrieb gleich nach seinem Amtsantritt 742 (Mansi, Conciliorum amplissima collectio, Florentiae 1739. XII, 1061; Jaffé, Regesta Pontificum, Berl. 1851. Nr. 1739) an den kurz vor ihm erhobenen neuen Kaiser und mahnte zur Wiederherstellung der Bilder und zur Rückgabe einiger Patrimonien St. Peters. Ebendieselben Mahnungen läßt Bischof Stephanus III. auch gleich bei seinem Amtsantritt 752 an den Kaiser ergehen (Jaffé Nr. 1707), zugleich mit dem Nothschrei: ut cum exercitu ad tuendas has Italiae partes modis omnibus adveniat et de morsibus filii iniquitatis (Aistulphi regis Longobardorum) Romanam urbem vel cunctam Italiam liberet. Es war indeß gerathener, die Hülfe jenseits der Alpen im Frankenreiche zu suchen; und dahin zog Stephanus III., ließ sich zuvor am 14. April 754 in jener berühmten Schenkung von Kiersey den ganzen Küstenstrich zwischen den drei Städten Bologna, Comachio und Ancona verschreiben, und dann erst vervollständigte er die Salbung des Königs und seiner Söhne, Karl's (des Großen) und Karlmann's, am 28. Juli 754 in der Kirche zu St. Denis.

Am 10. Febr. desselben Jahres hatte Constantin Kopronymos eine Aftersynode, wie sich Hefele ausdrückt, oder vielmehr eine ökumenische Synode, wie sie sich selbst nannte, als die siebente in den Palast Hieria auf der asiatischen Küste des Bosporus berufen; 338 Bischöfe stimmten in der Schlußsitzung das Anathema über die Bilderverehrer, den alten Germanus, den saracenisch-denkenden Mansur und einen nicht weiter bekannten Georg, in kräftigem Chorus an, und am 27. Aug. wurden die Beschlüsse dem Volk in Constantinopel verkündigt (Mansi XIII, 205 ff. Hefele III, 379 ff.). Es ist zu beachten, wie die ästhetische Cultusfrage mit dogmatischen Elementen versetzt wurde. Von den 13 Anathematismen

verwahrte sich der 9. und 11. ausdrücklich dagegen, als ob etwa die mittlerische Fürbitte der Maria und der Heiligen, ihre *πρεσβεία* verworfen seyn sollte; deren intercessio bei Christus wurde ausdrücklich anerkannt. Man sieht hieraus zugleich, was es mit den gegentheiligen Versicherungen im Libellus synodicus (Manst XII, 578) seitens der Feinde des Kopronymos auf sich hat. Auch mit der Trinitätslehre wurde die Cultusfrage verworren, und diese wunderliche Verbindung beider ist wohl zu merken. Es hieß nämlich, wer Christum zu malen wagt, verräth entweder Eutychianismus oder Nestorianismus; denn entweder wird die Gottheit, die sich ja gar nicht zeichnen läßt, mit der Menschheit vermischt, oder der Leib wird als besondere Person dargestellt und so als eine vierte Person in die Dreieinigkeit erhoben. — Um der allgemeinen Mißstimmung Herr zu werden, sah sich Constantin im Jahre 766 sogar veranlaßt, alles Volk in seinem Reiche durch einen feierlichen Eid zur Entsagung der Bilder zu verpflichten. Der Patriarch Constantin, mit dem Kreuze in der Hand, leistete vom Ambo herab in Constantinopel zuerst die verlangte Abschwörung. Viele Mönche wanderten aus, um dem Martyrium und schimpflicher Behandlung zu entgehen; manche gingen nach Rom.

Die drei orientalischen Patriarchen, voran der Patriarch Theodorus von Jerusalem in seinem Synodicon von 766 (Manst XII, 135. Hefele III, 398) erklärten sich für die Bilder und gegen Constantin's strenges Verfahren. An den römischen Bischof Paul I., den Bruder des Stephanus III., einen vielgewandten, doppelzüngigen Griechen (April 757 bis 28. Juni 767) war jenes Inthronisationsschreiben noch gerichtet; aber er war bei dessen Uebergabe schon gestorben und sein Nachfolger, der aus einem Laien plötzlich zum römischen Patriarchen durch den stürmischen Ruf und die Waffen des Landvolks gemacht war, Constantin II. hatte jenen Brief zu empfangen und sandte, ehe ihn noch ein furchtbares Schicksal ereilte, ein griechisches und lateinisches Exemplar im Jahre 767 an König Pippin, ut agnoscat, qualis fervor sanctarum imaginum orientalibus in partibus cunctis Christianis immineat. So findet sich dies Pabstschreiben in dem codex Carolinus, welchen Karl der Große im Jahre 791 aus 98 päbstlichen Sendbriefen im Vollgefühl der Obmacht seines Hauses zusammenstellen ließ, um der Welt gleichsam durch ein Blaubuch im englischen Styl zu zeigen, welchen Weihrauch die römischen Bischöfe seit einem halben Jahrhundert der melliflua excellentia seiner Vorfahren, ihren herzlich geliebten Gevattern gestreut hätten. Nach der Ausgabe von Flacius sind sie bei Cenni (Monumenta dominationis pontificiae, Romae 1760. 2 Voll.), bei Bouquet, Manst, zuletzt in Migne, cursus patrologiae, Vol. 98. Paris 1851 wieder gedruckt. Leider ist die chronologische Reihenfolge sehr schwer herzustellen, am schwersten fast bei dem römischen Bischof, der zwischen dem Kaiser von Byzanz und dem König der Franken noch unentschieden hin- und herschwankte und der für die Synode von Gentilly von größter Bedeutung ist: Paul I.

Byzantinische Gesandte waren noch in Italien in kaiserlichen Geschäften gegenwärtig, leisteten auch z. B. Zacharias dem Pabst im Jahre 752 Mittlerdienste, um wo möglich den Longobardenkönig Aistulph zur Herausgabe von Patrimonien zu bewegen. Es schickte Stephanus III. im Jahre 755 mit den Gesandten des Kaisers, der auch die Freundschaft des mächtigen Frankenkönigs bedurfte und suchte, einen eigenen Legaten an Pippin (Liber pontificalis ed. Vignoli vita Stephani p. 117), bat inständigst 756 außer um Unterstützung betreffs der vom Longobardenkönig Desiderius zu erstattenden Gebiete auch den König de parte Graecorum, ut fides sancta catholica et apostolica per Te integra et inconcussa permaneat in aeternum et sancta Dei Ecclesia sicut ab aliis, et ab eorum pestifera malitia liberetur et secura reddatur atque omnia proprietatis suae percipiat (Cenni I, 111. Jaffé nr. 1780). Es handelt sich, wie auch die weitere Forderung indefessa luminariorum concinnatio Dei Ecclesiis permaneat deutlich zeigt, nicht sowohl um reine Lehre, als vielmehr um Rückerstattung der entzogenen Kirchengüter und der von St. Peter abgerissenen Diöcesen,

ohne welche die Kerzen und Lichter an den Gräbern St. Peters und St. Pauls in geringerer Zahl und schwächerem Glanze brennen mußten. Wie sehr Pabst und Kaiser im Jahre 757 mit einander wetteiferten, um die Freundschaft des Frankenkönigs zu gewinnen, bekunden die Geschenke, welche sie demselben durch besondere Gesandte zustellen ließen; so z. B. schickte Constantin jene berühmte Orgel, welche fast alle fränkischen Chronisten erwähnen, dann der Pabst Paul I. griechische Bücher, Antiphonale et Responsale, artem grammaticam Aristotelis, Dionysii Areopagitae libros, Geometriam, Orthographiam, Grammaticam, omnes Graeco eloquio scriptores necnon et horologium nocturnum (Cenni I, 148. Mansi XII, 611. Jaffé nr. 1788). Am klarsten enthüllt sich der feindselige Gegensatz beider Nebenbuhler in jener berüchtigten geheimen Depesche, mit welcher Paul I. ein ihm vom Longobardenkönig Desiderius abgedrungenes Bekenntniß, daß er zufrieden gestellt sey, sogleich widerrief. Spoleto und Benevent, die sich unter Pippin's Oberhoheit gestellt hätten, seyen von jenem furchtbar verwüstet, ja in Neapel habe er mit dem kaiserlichen Sendboten Georgius, der an Pippin eine Botschaft hatte, verrätherische Pläne gesponnen und dem Kaiser geschrieben, ut suos imperiales dirigat exercitus in hanc Italiam provinciam. Otranto solle von griechischen und longobardischen Truppen erobert und Ravenna dem Kaiser zurückgegeben werden. So warnt er 758 (Cenni I, 152. Mansi XII, 633. Jaffé nr. 1791.

Auch 761 und 762 klingen die Nachrichten des Pabstes, der im Jahre zuvor Gesandte nach Constantinopel geschickt hatte, sehr ängstlich, quod nefandissimi Graeci, inimici sanctae Ecclesiae Dei et orthodoxae fidei expugnatores, Deo sibi contrario, super nos et Ravennatium partes irruere cupiunt atque motionem facere. Pippin möge dem Longobardenkönig gebieten, solchen Angriff zurückzuschlagen, der aus keinem anderen Grunde geschehe nisi propter sanctam et orthodoxam fidem et venerandorum Patrum piam traditionem, quam cupiunt destruere et conculcare (Cenni I, 176. Mansi XII, 640. Jaffé nr. 1800). Aber Pippin ist ihm dafür fortissimus sanctae orthodoxae fidei et venerabilium Patrum piae traditionis defensor (Cenni I, 196. Mansi XII, 617. Jaffé nr. 1808) und seine Schirmherrschaft als rex Francorum et patricius Romanorum erstreckt sich ebensowohl auf die Ausführung der in Kiersey verheißenen Schenkung, denn der König der Longobarden stand immer noch im Wege, als auf den Kampf mit den haereticis, d. i. den Griechen, wie in einem Briefe von 761 besonders klar hervortritt (Cenni I, 180. Mansi XII, 627. Jaffé nr. 1802). Es ist nicht recht ersichtlich, welche Dogmen der Griechen dem Pabst besonders anstößig waren, abgesehen von der Bilderstürmerei und den verlorenen Diöcesen. Auf die Trinität kommen die Schreiben des Paulus nur zweimal zu sprechen und auch bloß in salbungsvollen Segenssprüchen für Pippin, 757: trinus et unus Deus noster sua vos extensionis dextera protegat (Cenni I, 238. Mansi XII, 639. Jaffé nr. 1786); und im Jahre 767: verumtamen est unus solus et verus in tribus substantiis consistens Deus (Cenni I, 238. Mansi XII, 603. Jaffé nr. 1819). Es ist kaum anzunehmen, daß speciell in Theologumenen der häretische Standpunkt, impia Graecorum malitia, wie Paul I., selbst ein Grieche, sich ausdrückte, zu suchen war; die Bilderfrage und Heiligenverehrung, welche durch die Consequenzmacherei auch auf die Trinität führten, waren unstreitig die brennenden Fragen neben der Tendenz, ganz Italien von dem Regiment des Kaisers allmählich abzulösen. Nichtsdestoweniger schickte Paul auch auf eigene Hand Gesandte nach Constantinopel (764) und entschuldigte sich (Cenni I, 208. Mansi VIII, 619. Jaffé nr. 1812) sehr angelegentlich bei Pippin, daß er ihm wegen der Winterzeit keine Nachricht davon habe zukommen lassen, ferner auch darüber, daß er angeblich Mißtrauen in Pippin's Bereitschaft zur Hülfe setze. Und in demselben Jahre noch meldet er erschreckt, daß eine kaiserliche Flotte von Sicilien aufgebrochen sey und zunächst auf Rom und dann nach den Küsten des Frankenreichs steuern werde (Cenni I, 219. Mansi XII, 637. Jaffé nr. 1814). Auch überließ er die Leiber dreier Heiligen, des Nabor, Gorgonius und Nazarius an

den berühmten Bischof Chrodegang von Metz (s. Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. Bd. I. S. 494. Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz II, 89. Pertz, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1852. S. 507. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen S. 187); römischer Gesang und römischer Cultus, römische Ordination hatten — um des 755 gestorbenen Bonifaz nicht weiter zu gedenken — durch diesen öfters in Rom weilenden Metzer Sendboten in die Frankenkirche mehr Eingang gefunden. Ein gar inniger, herzlicher Verkehr hatte sich zwischen Pippin und Paulus gebildet; wenigstens gibt der letztere in seinen Briefen an den ersteren der Sache stets diese Wendung, wenn er z. B. 765 für das Geschenk eines silbernen Tisches dem Könige Dank sagt (Cenni I, 221. Mansi XII, 594. Jaffé nr. 1815) oder 766 seine unendliche Freude beschreibt, als die mit den päbstlichen Sendboten gekommenen Gesandten Pippin's in conventu fratrum consacerdotumque meorum et cleri atque cuncti laicorum ordinis coetu zu Rom nicht bloß die königlichen Schreiben übergaben, worin Pippin den Longobardenkönig anzuhalten versprach, daß er auch die Patrimonien des heil. Petrus bei Neapel und Gaeta restituire, sondern auch de vestra immutabili mentis constantia et puritatis integritate, quam pro spe sanctae Dei Ecclesiae et fidei orthodoxae habere videmini, retulissent. So steht im codex Carolinus nr. 26. (Cenni I, 228. Mansi XII, 613. Jaffé nr. 1816).

Ebenderselbe Brief handelt nun auch von der in Aussicht genommenen Synode, welche Pippin auf Anlaß einer Gesandtschaft des Kopronymos, die schon zum zweiten Male den Weg von Constantinopel in das Frankenreich gemacht hatte, zu halten gedachte. Auch der Pabst hatte seine Gesandten am Hofe Pippin's, und er lebte der guten Zuversicht, wie er unter Versicherung seiner Ergebenheit an das von Gott beschützte Frankenreich und unter Erinnerung an die Gelübde Pippin's, die derselbe dem Stephanus III. bei der Krönung und Erhebung seiner Dynastie gemacht habe, klar ausspricht, daß Pippin aggregatis sacerdotibus atque optimatibus dem Kaiser nichts antworten werde, nisi quae ad exaltationem sacrosanctae spiritualis matris vestrae, Romanae Ecclesiae, caput omnium Ecclesiarum Dei atque orthodoxae fidei, pertinere noscuntur; et quia, quod semel beato Petro et pro aeternae vitae retributiones obtulistis, nulla vos deberet (leg. decceret) ratione ab eius iure et potestate separare: scimus enim quod nulla apud vos suasionis fabulatio praevalet, dum divina verba et apostolica documenta firmiter in vestro corde retinetis adnexa.

Durch diese Urkunde ist uns der Karakter der Versammlung zu Gentilly verbürgt, desgleichen der Hauptgegenstand für das Interesse des Pabstes. Es war demnach eine Reichsversammlung der geistlichen und weltlichen Großen, ein Parlament, welches über die italienische Frage, über die Schenkung von Kierfey und deren vom Kaiser offenbar beantragte Aufhebung entscheiden sollte; und man darf sich wohl ähnlich, wie die Reichstage zu Orleans (766) und zu Bourges (767), über deren kirchliche Bedeutung wir nichts wissen (Mansi XII, 676 sq.), oder wie die Reichstagssynode zu Attigny, von der uns die geistlichen Besucher, 27 Bischöfe und 17 Aebte (Pertz, Leges I, 30), namentlich bekannt sind, diesen Reichstag zu Gentilly zusammensetzen. Also gerade, was Walch für den Angelpunkt seiner Auffassung erklärt, eine Religionsunterredung war dieses concilium mixtum keineswegs in erster Linie. Wie der Pabst sehr eifrig war, um den gefährlichen Bund des Desiderius mit dem Kaiser zu sprengen, um den Zwiespalt zwischen dem Longobardenkönig und dem Frankenkönig zu schüren, so suchte er auch die Coalition der Franken und der Griechen zu hintertreiben, und offenbar seine Wünsche so ansehend, als wären sie schon erfüllt, lobt er den König auf Grund der vorliegenden Gesandtschaftsberichte über die Maßen, qui pio intuitu humanas suasiones et inanes promissiones respuentes nihil amori et certamini, quod erga beatum Petrum geritis, praeponere maluistis, sed omnia terrena luora velut lutum quod pedibus conculcatur reputantes, ei vos placere . . . vestrae imminet

curae. Er hat die Künste der Beredtsamkeit, die leeren Versprechungen im Auge, welche die Gesandten des Kopronymos in Bewegung setzen konnten. Man darf auch wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, wie Pagi ad a. 766 gethan hat, daß jene griechische Gesandtschaft um die Hand der Tochter Pippin's, Gisila, für des Kaisers Sohn, Leo IV., warb und daran lockende Aussichten wegen Gebietserweiterungen auf Kosten des römischen Stuhles knüpfte. Wenigstens Stephan IV., als er 769 oder 770 vergeblich die Ehe Karl's mit der longobardischen Königstochter in unerhörter Sprache zu hintertreiben suchte, erinnert an diesen Antrag des Constantin, den aber Pippin abgewiesen habe. Fiele der Antrag aber auch nicht mit der Synode von Gentilly zusammen, so würfe er, vorher oder nachher gestellt, noch mehr Licht auf die Entscheidung, die Pippin nach der Berathung mit seinen Großen traf. Gisela war übrigens nach den An. Petaviani (Pertz, Scr. I, 11) 757 geboren und starb nach Einhardi vita Karoli c. 18. (Scr. III, 453) a puellaribus annis religiosae conversationi mancipata in ihrem Kloster nicht lange vor ihres großen Bruders Tode.

Der Pabst Paul war ja freilich sehr befriedigt durch den Bescheid des Königs. Das verrathen die letzten Schreiben, die er bis zu seinem am 28. Juni 767 erfolgten Tode an Pippin richtete; unter die Klagen über die Lässigkeit der Longobarden, ihre Verschmitztheit und Treulosigkeit betreffs der Anerkennung der Gerechtsame des heiligen Petrus mischt er hohe Lobsprüche für den Frankenkönig, der das ihm gehörende Kloster Soracte dem des heil. Stephanus und des heil. Silvester unterstellt habe. Man darf auch wohl einen Brief, den Jaffé nr. 1813 allerdings unter das Jahr 764 mit älteren Gelehrten, Muratori u. A., gereiht hat, nach dem Vorgang von Walch, Neander und Hefele hieherziehen: Nr. 20 im codex Carolinus (Cenni I, 211. Mansi XII, 604). Da werden uns auch die Namen und Würden der beiden kaiserlichen Gesandten genannt, Anthimus spatharius und Synesius eunuchus; den letzteren hatte Pippin im Frankenreiche zurückgehalten und mit dem ersteren seine eigenen Gesandten zum Kaiser zurückgeschickt. Der Pabst hatte auch Abschriften von dem Anschreiben des Kaisers und dem Bescheide Pippin's durch Pippin selbst erhalten. Er freut sich der Huld des Königs, qualiter nostri ac Imperatoris missi a vobis suscepti sunt et quemadmodum illis de singulis . . . . . respondere studuistis, eos pro amore fautoris vestri beati Petri nequaquam suscipi aut illis responderi acquiescentes absque nostrorum missorum praesentia. Vere constat, fährt er fort, non pro humano favore, sed pro Dei amore ita vos peregisse, sed et ea quae praefati nostri missi cum imperialibus missis de observatione fidei orthodoxae et pia patrum traditione in vestri praesentia disputantes altercati sunt, nobis liquidius per eadem vestra scripta innotuistis. Und um keine Zweifel übrig zu lassen, welche althergebrachten frommen Bräuche der Vorfahren gemeint seien, hebt der Pabst gegenüber der von dem kaiserlichen Briefe gegen die päbstlichen missi erhobenen Vorwürfe, als ob dieselben acceptilationis praemio corrupti im Widerspruch mit den Instruktionen der Kurie auf eigene Hand Politik trieben, die Rechtschaffenheit seines primicerius et conciliarius Christophorus hervor: sed in hoc vehementer idem imperator irascitur et occasionis versutias adhibet pro eo, quod nequaquam siluimus ei praedicandum ob constitutionem sanctarum imaginum et fidei orthodoxae integritatem.

So ergibt sich denn auf Grund der diplomatischen Urkunden eine Mannichfaltigkeit von Gegenständen des Streites; die Fundirung des Kirchenstaates in Italien und die Vorenthaltung der Patrimonien, der Bildersturm und das Bekenntniß der reinen Lehre. Indeß was in den höheren Regionen vorgeht, entzieht sich dem Auge nichteingeweihter Personen; die fränkischen Chronisten haben keinen vollständigen Einblick in die Sachlage gehabt, und einige Hauptfäden der Politik sind ihnen ganz verborgen.

Auch der sonst mit weiterem Blick begabte Schreiber der Annal. Laurissenses

berichtet faſt mit denſelben Worten wie Annal. Tiliani zu Anfang des Jahres 767: Tunc habuit domnus Pippinus Rex in supra dicta villa Synodum magnum (sic!) inter Romanos et Graecos de s. Trinitate vel de Sanctorum imaginibus (Bouquet V, 36. 18. Pertz, Script. I, 144. 320). Das Bewußtſeyn, daß die fränkiſche Kirche innerhalb der abendländiſchen einen eigenthümlichen Standpunkt einnehme, nicht mit der römiſch-lateiniſchen unmittelbar identiſch ſey, ſchimmert in den Annales Einhardi und den daraus abgeleiteten durch: Orta quaestione de sancta Trinitate et de Sanctorum imaginibus inter orientalem et occidentalem ecclesiam id est Romanos et Graecos rex Pippinus conventu in Gentiliaco villa congregato synodum de ipsa quaestione habuit (Scr. I, 145). So wiederholt ſich die Nachricht bei Regino dem Abt von Prüm († 915, Pertz Scr. I, 557. Migne Patrologia vol. 132). Synodum magnam habuit inter Romanos et Graecos de s. Trinitate vel de sanctorum imaginibus; und in den Annales Mettenses (Scr. I, 335) Pippinus habuit synodum in Salmuntiaco altercantibus inter se Romanis et Graecis de s. Trinitate et Sanctorum imaginibus. Die Unzuverläſſigkeit der letzteren bekundet ſich auch wieder in der Verwechſelung von Gentilly mit einer anderen villa, in welcher Pippin auch ein palatium hatte und öfter weilte, Samoucy bei Laon. Beſſer unterrichtet zeigt ſich in dieſem Punkte die Chronique de St. Denis, welche urſprünglich wohl Guilelmus de Nangiaco bis 1230 zuſammengetragen hat (Potthast, Bibliotheca historica p. 240); En celle année fu faite question entre l'église d'Orient et celle d'Occident, c'est à dire entre les Griex et les Latins, de la sainte Trinité et des ymages des Sains. Pour celle question determiner assambla ci rois Concile des prelaz en ville de Gentilli (Bouquet V, 223). Die kirchlich-politiſche Natur der Verſammlung iſt allerdings damit nur unzureichend karakteriſirt. Aber das Jahr iſt auch 767, und es war unbegründet, wenn Baronius ad a. 766 num. 21. und ihm folgend Manſi XII, 677, unſere Verſammlung auf 766 verlegten.

Man ſieht, die Cultus- und die Lehrfrage hatten für das große Publikum, ſo weit das ſich auf's Leſen verſtand, nach der Meinung der Chroniſten die meiſte Bedeutung; umgekehrt dachte der Pabſt: ihm ſtand die Machtfrage im Vordergrunde.

Noch ein Chroniſt, Ado, der Biſchof von Vienne (859—874) iſt abzuhören, ein Zeuge, allerdings auch ohne Kunde von dem kirchenpolitiſchen Karakter der Verſammlung, aber ſcheinbar mit genauerer Kenntniß der beiden anderen Fragen ausgerüſtet: Facta est Synodus a. J. Domini 767 et quaestio ventilata inter Graecos et Romanos de Trinitate et utrum Spiritus S. sicut procedit a patre ita procedat a Filio: et de Sanctorum imaginibus, utrum fingendae an pingendae essent (Bibliotheca Patrum Colon. 1618. IX, 2. p. 292. Migne. Patrol. cursus, vol. 123. Par. 1852. p. 125). Man fühlt es den beiden neuen Zuſätzen, womit er die Differenzpunkte präciſirt und von denen Pertz (Scr. II, 315 sqq.) den erſten, Lämmer (Script. Bibliotheca orthodoxae Graeciae I, 74) ſonderlicher Weiſe den zweiten ausläßt, faſt ab, daß es Zuſätze aus den Anſchauungen einer ſpäteren Zeit heraus ſind; kaum als Nebenpunkte werden dieſe Stücke in Frage gekommen ſeyn.

Allerdings die Möglichkeit, daß von dergleichen Dingen im Verlauf des Geſpräches die Rede war, läßt ſich nicht in Abrede ziehen; aber gewiß haben dann nicht die römiſchen und die byzantiniſchen Geſandten dieſe Erörterung angefangen. Den Ausgang des heiligen Geiſtes nicht allein vom Vater, ſondern auch vom Sohn haben die weſtgothiſchen Synoden unzweifelhaft zuerſt in das Bekenntniß aufgenommen; vielleicht ſchon die erſte, unbeſtritten die dritte zu Toledo 589 gehaltene (P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidoriani. Lips. 1863. p. 351. 384) bieten ſchon das filioque. Nun war der Verkehr zwiſchen Spanien und dem Frankenreich auch im 7. Jahrhundert ſchon lebhaft genug, um z. B. die lex Visigothorum denen zur Verfügung zu ſtellen, welche ſie nach Merkel's Forſchungen (Pertz, Leges III, 225) für die lex Baiuvariorum um das Jahr 650 benutzten; vgl. Hinſchius, die germaniſchen

Volksrechte (in von Sybel's hiſtoriſcher Zeitſchr. München 1864. S. 397) zur Berichtigung deſſen, was Ebrard, Handbuch der Kirchengeſchichte I, 456 von Entſtehung der baierſchen lex unter Karlmann 742 ſagt. Die ächte Sammlung des Iſidorus wird auch die toledaniſchen Beſchlüſſe hinüber über die Pyrenäen in das Frankenreich verpflanzt haben. Nichtsdeſtoweniger wird vor der Verſammlung von Gentilly ſchwerlich das filioque in fränkiſchen Bekenntniſſen angetroffen werden. Karl der Große iſt es vielmehr meines Wiſſens zuerſt, der nach der Synode von Frankfurt 794 jenen von den päbſtlichen Schreiben ſo ſehr abſtechenden, in markigen Worten und würdigem Styl abgefaßten Brief an den unter ſaraceniſchem Regiment ſtehenden Metropoliten von Toledo, Elipandus, ſchrieb und darin mit der ſpaniſchen Orthodoxie das filioque bekannte, während er doch das eben dort für die menſchliche Natur Chriſti ponirte adoptione im Einklang mit Alcuin dem Angelſachſen, Paulinus von Aquileja und dem römiſchen Hadrian verwarf. Paulinus hielt in derſelben Sache auch noch eine Synode zu Friaul 796 (ſ. Hefele III, 675), welche ſeinen Ausführungen über die Verdammlichkeit der Adoptianer und das Recht des filioque beigetreten ſeyn wird (Migne vol. 99. p. 286). Demgemäß wäre es wohl möglich, daß 30 Jahre zuvor in Gentilly dieſer letztere Zuſatz zum Symbol von Nicaea behandelt wurde, aber ſicher war es keine Streitfrage zwiſchen Römern und Griechen, ſondern beiden mußte gleicher Weiſe dieſe Vermehrung des Textes bei dem liturgiſchen Gebrauch in der Hofkapelle des Königs auffallen. Wenigſtens hat Pabſt Hadrian, als er nach Wiederherſtellung der Bilder durch die Synode von 787 hocherfreut an Irene und ihren unglücklichen Sohn ſchrieb, nichts über dieſen Streitpunkt des filioque bemerkt. Der Streit kam im Grunde genommen erſt im heiligen Lande in Gang, wie öfters bei welterſchütternden Ereigniſſen dort der erſte Anſtoß lag, an den heiligen Stätten von Jeruſalem und Bethlehem, als mit Harun al Raſchid's Geſandtſchaft an Karl 808 die fränkiſche Agende Mönchen aus den orientaliſchen Klöſtern bekannt wurde. Pabſt Leo III. bezeugt durch ſein hin und her lavirendes Verfahren, daß Rom jenes filioque nicht in der Liturgie kannte und damals wenigſtens noch nicht um ſolcher Aenderung willen mit der byzantiniſchen Hofkirche gebrochen hatte. Der Biſchof Ado von Vienne müßte ein beſſerer Zeuge ſeyn, um mit Lämmer zu ſagen, Niemand könne daran, daß dieſe durch die neſtorianiſchen und monotheletiſchen Streitigkeiten angeregte Frage in Gentilly obiter behandelt ſey, zweifeln, nisi qui praepostero addictus scepticismo Adonis testimonium fide dignissimum flocci pendet (l. c. p. 75). Was für Dinge erzählt dieſer Chroniſt doch nach dem Vorgange der An. Lauriss. ad a. 774 und 794 (Pertz Scr. I, 152. 180) aus Karl's des Großen Zeit! ſo z. B. daß die von Bonifaz geweihte Kirche in Buraburg während des Sachſenkrieges einmal in Gefahr ſtand, eingeäſchert zu werden, subito apparuerunt duo juvenes mirae claritatis et candoris (videntibus tam Christianis quam paganis), qui ipsam ecclesiam defendere videbantur (l. c. p. 126). Und zum Ueberfluß ſey die Berichterſtattung angeführt, welche Ado für das Jahr 809 mit Fug und Recht gibt, nach deren Schema er aber die alten Chroniſten für 767 verbeſſert haben will: Synodus magna Graniaquis (a. 809) congregatur, in qua synodo de processione Spiritus Sancti quaestio agitatur, utrum sicut procedit a Patre, ita procedat a Filio. Die Bejahung der Frage erfordert nach ſeiner Meinung regula et fides ecclesiastica und das Offenb. 22, 1. erwähnte flumen aquae de sede Dei et agni.

Auch die zweite Streitfrage, um welche Ado als einziger Gewährsmann noch weiß, iſt ſchwerlich in ſeiner genaueren Beſtimmung, utrum imagines fingendae an pingendae essent in ecclesiis, verhandelt worden. Es wäre alſo, wie Walch richtig erklärt, ein Gegenſatz von Bildhauerkunſt und Malerkunſt aufgeſtellt worden. Indeß im achten Jahrhundert handelte es ſich doch um Seyn und Nichtſeyn der Skulpturwerke eben ſo gut wie der Gemälde; Kopronymos hatte beiderlei Arten in den griechiſchen Kirchen verſchwinden laſſen, nur das nackte Kreuz behielt er bei. In Italien hatten die Longobarden auf ihren Kriegszügen, wie die Klage Stephan's III.

dem Könige Pippin gegenüber im Jahre 755 wiederholt lautet, die Gotteshäuser verbrannt, sacratissimas sanctorum imagines in ignem proiicientes (Cenni I, 86. 92. Mansi XII, 540. Jaffé nr. 1778 sq.). Im Frankenreiche ist es mit dem Schmuck der Kirchen bei dem niedrigen Stande der Kunstbildung schwerlich weit her gewesen. Merkwürdig steht Serenus, der Bischof von Massilia, in dem Wendepunkte des 6. und 7. Jahrh. als ein Zerstörer der Heiligenbilder da, so daß Gregor I. sich mehrmals in's Mittel legen mußte, mit drei Briefen Juli 599, Novbr. 600 und Febr. 601 (Jaffé nr. 1262. 1361. 1465. Lib. IX. ep. 105. XI. ep. 13. 55): id circo enim — so schrieb er in dem ersten — pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui literas nesciunt, saltem in parietibus videndo legant, quae legere codicibus non valent. Solcher goldenen Regel folgend, hat die fränkische Kirche auch für den Schmuck der Kirche gesorgt, wie spärlich auch die künstlerische Produktion war (Rettberg II, 794. 810) und wie wunderlich auch die Bilder der nach St. Gallen übersiedelnden irisch-schottischen Mönche ausfielen (Gelpke II, 595). Die beiden kaiserlichen Sendboten werden aber in Gentilly, wenn sie ihren dem Kaiser geleisteten Eid halten wollten, nicht bloß über den Unterschied bildender und malender Kunst gestritten, sondern gänzliche Abschaffung der Heiligenbilder gefordert haben, weil beim Volk ein förmlicher Götzendienst daraus geworden sey, *ἡ γενεὰ αὕτη ἐθεοποίησεν τὰς εἰκόνας.* Was ihnen daheim von den Bilderfreunden entgegengehalten wurde, das mögen auch die päbstlichen Gesandten unter Beistimmung der Frankenbischöfe erwidert haben: *ὀφείλεις διδάξαι τὸν ἀγράμματον λαόν.* Wie weit man die *λατρεία* Creaturen gegenüber ausdehnen dürfe, welchen Unterschied man zwischen der absoluten allein dem dreieinigen Gotte gebührenden Anbetung und der relativen Verehrung ziehen müsse, wird sicherlich auch erörtert seyn; nur sind wir nicht unterrichtet, auf welche Weise sich die beiden Parteien und die Schiedsrichter gruppirten. Es hat doch seine Bedenken, aus dem gegenseitigen Verhalten der betreffenden Landeskirchen zwanzig Jahre später ohne Weiteres Rückschlüsse auf die Situation von 767 zu machen. Da hatte ja freilich die Kaiserin Irene es verstanden, die 7. ökumenische Synode 787 für die Bilderverehrung und für das Anathema über die Bestrebungen des Kopronymos zu gewinnen, und Hadrian I. stellte den Kirchenfrieden wieder her, obschon die alte Wunde noch brannte, welche die Abtrennung der Diöcesen in Italien und Griechenland geschlagen hatte (Jaffé nr. 1902). Auf der anderen Seite hatte jedoch Karl der Große etwa die Stellung zur Bildersache eingenommen, wie sie Kopronymos in Wirklichkeit eingehalten haben mag, wenn man die vom Haß der Mönche hinzugedichteten traditionellen Züge abzieht, denen gemäß auch die Annales Gandenses ad a. 752 (Pertz Scr. II, 187) von Kopronymos berichteten, qui propter haec et alia facta horribilia, quae perpetravit, igne gehennali in corpore et anima atrociter punitur. Aehnliche Sagen gingen ja bald über Karl Martell in der visio Eucharii und über den großen Karl selber in der visio Wettini durch die Zellen der Klöster. Wie viel Mißverstand der Tendenzen, welche die Synode vom Jahre 787 verfolgte, auch den libris Carolinis nachgesagt werden kann, aus den politischen Antipathien zwischen dem byzantinischen Kaiserthum und dem fränkischen Königthum erklärt sich das fortgeschrittenere Stadium, welches die Synode von Frankfurt im Jahre 794 bezeichnet, woselbst nach Ado's hier zutreffendem, aus fränkischem Kirchenbewußtseyn stammenden Ausdruck Pseudosynodus, quam Septimam vocant Graeci, pro imaginibus adorandis (a. 787), abdicata penitus.

Der Ort, an welchen sich die frühere Phase anknüpft, in der die Fäden päbstlicher, kaiserlicher und königlicher Politik etwas anders sich durchkreuzten, Gentilly, mag auch in Bezug auf seine spätere Geschichte an der Hand der Urkunden, die Guérard im Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Paris 1850. 4 voll.) gesammelt hat, verfolgt werden.

Am 2. April 878 fand eine Vergabung des Ortes an Ingelvinus, den Bischof von Paris, Statt: Hludovicus rex übergab demselben in seinem ersten Regierungsjahre

quoniam Adelaidis carissima nostra coniunx et Gauzlinus venerabilis abbas ad nostram mansuetudinem deprecati sunt, ſowohl die Abtei St. Eloi, als villulam quae vocatur Gentiliacus cum ecclesia et omnibus (I. p. 261 sq.).

Demgemäß erſcheint Gentiliacum in einem zwiſchen 1197—1208 aufgeſetzten Güterverzeichniß (I. p. 8). Eigenthumsrecht und Lehensverband, die den Pariſer Biſchöfen daſelbſt zukamen, werden noch durch manche Erwerbung vermehrt und geſtärkt, ſo in den Jahren 1255 (III, 164), 1268 (I, 170. 173), 1270 (I, 180), 1271 (I, 192. III, 45. IV, 149), 1277 (I, 208), 1281 (III, 64), 1283 (III, 117. IV, 185), 1294 III, 323), 1298 (III, 109), 1304 (IV, 92), 1309 (III, 180), 1310 (III, 190 f. 214. 242), 1371 (III, 261). Kurzweg wird als der Uſus des 14. Jahrhunderts berichtet: (le baillif dudit évesque) a toute justice en la ville de Gentilly et au terroir d'environ, en plusieurs lieux; et là doit estre mis et estably ung maire et un sergent de par ledit monseigneur l'évesque, pour garder ses prez, ses viviers et sa justice (III, 275): Noch einmal wird der Ort in den Wirren des 15. Jahrhunderts erwähnt (IV, 55), als Guillermus Charretius († 1472) Alles, was der Kriegsſturm dort verwüſtet hatte, wieder herzuſtellen ſich bemühte. R. Baxmann.

Geſtirndeutung bei den Hebräern. Die Beobachtung der Sonne, des Mondes und der Sterne, beſonders der fünf den Alten bekannten Planeten (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) und der durch Glanz und Stand ſich auszeichnenden Fixſterne und Sterngruppen in ihren gegenſeitigen Verhältniſſen, Bewegungen und Veränderungen wurde außerhalb des Gebietes der Offenbarung eine nahe liegende Veranlaſſung, nicht nur perſönliche, himmliſche, göttliche Mächte (חיל שמיא Dan. 4, 32) in ihnen anzuſchauen und zu verehren (5 Moſ. 4, 19. 17, 3. 2 Kön. 23, 5. Jer. 10, 2. 19, 13. Ezech. 8, 6. Zeph. 1, 5. Weish. 13, 2) und weiterhin eine nach Nationalität, Wohnort, Lebensart mehr oder weniger mannichfaltig verzweigte aſtrale Mythologie auszubilden, wie wir eine ſolche in den griechiſchen, aber auch ſchon in den altarabiſchen Sternnamen angedeutet finden, ſondern auch dieſen Himmelskörpern hindernde und fördernde, Maß und Ziel ſetzende Einwirkungen auf die Ordnung und die Veränderungen der ſublunariſchen Welt und auf die Schickſale der Menſchen zuzuſchreiben. Vergl. Bd. XVII, 247. XVIII, 343 ff. Der menſchliche Mikrokosmus und der irdiſche Makrokosmus ſollten gedacht werden als durchaus den himmliſchen und göttlichen Makrokosmus reflektirend, wie die chineſiſche und ſchon die ägyptiſche und perſiſche Landes-Eintheilung und Verwaltung durchaus nach aſtralen Normen geordnet iſt, und der Schluß von den Erſcheinungen der aſtralen Welt auf das in der ſublunariſchen Bevorſtehende lag alſo nahe. Einen natürlichen Anknüpfungspunkt fand dieſe Anſchauungsweiſe an den mit der Bewegung und Stellung der Geſtirne zeitlich zuſammenfallenden, daher urſächlich verknüpften, das vegetabiliſche und animaliſche Leben auf Erden ſchädlich oder heilſam beſtimmenden meteorologiſchen Phänomenen (Aſtrometeorologie, *ἀστρονομία μετεωρολογική*, worauf ſich Aratus in dem „Prognostica" betitelten dritten Theile ſeiner Phänom. V, 733 ff. beſchränkt. Vgl. J. F. v. Meyer, Grundlin. einer Aſtrologie d. Alten in Bl. f. höhere Wahrh. II. und Pfaff, aſtrol. Taſchenb.). Dieſe kosmiſchen Influenzen wurden nun auf dem Boden der Naturreligionen von der Sphäre der Naturnothwendigkeit auch auf die der Freiheit und des ethiſchen Lebens übergetragen, nicht nur auf gutes oder ſchlimmes Wetter, Wachsthum und Mißwachs, ſondern auch auf menſchliches Thun und Laſſen, Glück und Unglück, Krieg (Anſpielung darauf vielleicht Richt. 5, 20) und Frieden u. ſ. f. bezogen und demgemäß in ein ſtrenges, künſtlich ausgeſponnenes Syſtem gebracht (גְּזִרִין, ars apotelesmatica), das, wie v. Meyer ſagt, als eine Lügenkunſt (Cyr. hom. Pasch. 14: *φιλοψευδὴς καὶ ἀργυροκάπηλος ἀστρογοητεία*) in den Regionen der Furcht (vgl. Jer. 10, 2) und Begierde ſchwärmt. Die Erfinder und Träger dieſes Syſtems, das bei den Chaldäern (גְּזִרִין, i. e. definientes, decernentes, Gr. Venet. *ἀποτελεσται*, Dan. 2, 27. 4, 4. 5, 7. 11. vgl. Diod. Sic. 2, 30), den medoperſiſchen Magiern (Bd. VIII, 677 ff.) und Aegyptern (Herod. II, 82)

beſonders cultivirt wurde, übrigens auch den alten Deutſchen nicht fehlte (Caes. bell. Gall. 1, 50), bildeten eine Corporation, Kaſte, in welcher die Kunſt erblich fortgepflanzt wurde. Nach dem Stande der Geſtirne wußten ſie zu beſtimmen, welche Tage, Tagzeiten, Stunden für dieſe oder jene Handlung, Perſon, Familie günſtig oder ungünſtig ſeyen (Tagwählerei, dies atri, communes, candidi, *ἡμέρα εὔκαιρος*, Mark. 6, 20., *ἡμέρας παρατηρεῖν* Gal. 4, 10). Vielleicht gehörte zu ihrer Kunſt auch das, worauf Hiob 3, 8: אֹרְרֵי יוֹם, hindeutet, daß ſie durch ihre Bannſprüche gewiſſe Tage zu dies infausti machen konnten. Namentlich aber ſagten ſie einzelne wichtige Thatſachen (vgl. Matth. 2, 2) oder das ganze Lebensgeſchick (גְּזֵרָא, fatum) eines Menſchen voraus aus den gegenſeitigen Stellungen (Conjunktion und Oppoſition, radius s. adspectus trigonus, quadratus, sextilis) der Sonne, des Mondes und der obengenannten Planeten *) unter einander und im Thierkreis (Häuſer, מַזָּלוֹת, מנחות). Die Planeten, als die aſtrolog. *ἑρμηνεῖς*, auch *οἰκοδεσπόται* in Beziehung auf die Zodiakalhäuſer genannt, wurden eingetheilt in böſe und gute. Saturn (= Kijun Bd. XII, 739) hieß das große, Mars das kleine Unglück, Venus das kleine, Jupiter das große Glück. Merkur iſt zweideutig, jeder Natur fähig, mit Guten gut, mit Schlimmen ſchlimm (ſ. Geſen. zu Jeſ. 65. III, 284 u. 337 f. 342 ff. 353). Außerdem wurden von den arabiſchen Aſtrologen auch 10 wohlthätige Fixſterne genannt (ſ. Ideler, über Urſpr. u. Bedeutung der Sternnamen S. 121 f.). Bei der Geburt eines Menſchen beobachten die Nativitätſteller **) (*γενεθλιαλόγοι, γενεθλιακὴ, γενεθλιαλογία*) an dem in 12 Felder getheilten *ὡροσκοπεῖον* vornehmlich 4 Punkte, cardines: 1) den *ὡροσκοπος*, cardo ortivus, dominus geniturae, das Zeichen, das zur Zeit aufgeht, wo die Geburt eben vollendet iſt, 2) das vierte Zeichen von da, oben am Himmel, *μεσουράνημα*, entſcheidend für die wichtigſten Handlungen des Lebens, 3) das ſiebente Zeichen, *δύσις*, 4) das zehnte, *ὑπογαῖον*. Außerdem iſt auf die den cardines vorangehenden und nachfolgenden Configurationen, die als bonus, malus daemon, bona, mala fortuna, Deus, Dea, porta superna, inferna bezeichnet ſind, zu achten. Wichtig iſt, namentlich in der Aſtrometeorologie, daß die 7 Hauptgeſtirne in ihren eigenthümlichen Zodiakalhäuſern ſind, wo ſie in ihrer höchſten Dignität oder Stärke erſcheinen, die Sonne im Löwen, wo ſie am heißeſten iſt (Juli und Auguſt), der Mond im Krebs, Merkur in Zwillingen und Jungfrau, Venus in Stier und Waage, Mars in Widder und Skorpion u. ſ. w. Wegen dieſer Eintheilung des Himmels heißen die chaldäiſchen *ἀστρολογοι τοῦ οὐρανοῦ* (LXX) Jeſ. 47, 13. חֹבְרֵי שָׁמַיִם, die den Himmel in Felder eintheilen, und ſofern ſie mittelſt der Sterne in die Zukunft ſchauen, חֹזִים בַּכּוֹכָבִים, und ſofern ſie das Geſchaute verkündigen, wie Kalendermacher vorausſagen, was jeden Monat begegnen wird, מוֹדִיעִים לַחֳדָשִׁים. Geſenius überſetzt: die an den Neumonden verkündigen, und vermuthet, daß das Aſtrologencollegium an dieſen Tagen ſeine Beobachtungen anſtellte und das Reſultat davon dem Volke bekannt machte. Wenn wir auch darüber, daß die Juden zu einer gewiſſen Zeit der Aſtrologie ergeben waren, keine beſtimmten Data haben, ſo iſt doch anzunehmen, daß in den Zeiten, da die Aſtrolatrie herrſchend wurde, auch die Aſtrologie damit Hand in Hand ging (2 Kön. 21, 6. 23, 23, 24), auch daß die Juden der aſiatiſchen und ägyptiſchen Diaspora mit der Aſtrologie der ſpäteren Chaldäer, Magier und Aegypter nicht unbekannt geblieben ſind. Auch das rabbiniſche מַזָּל טוֹב, מַזָּל רַע, מַזָּל בְּרִיא (הִתְמַזֵּל, bona fortuna uti, חָכְמַת מַזָּלוֹת, Aſtrologie) möchte ein Beweis dafür ſeyn. Die rabbiniſche Etymologie leitet מַזָּלָה ächt aſtrologiſch ab von נָזַל, fluere, influentiae astrales = sidera, planetae; dann metonym. für Glück, Schickſal. Im Talmud Schab. f. 156, 1 sq. heißt es: der Planet des Tages bedeutet Nichts, ſondern der Planet der Stunde der Geburt; wer unter der Sonne geboren, iſt ſchön, offenherzig, unter der

*) Daher heißen ſie bei Augustin. conf. 4, 3. planetarii.

**) Diod. Sic. 2, 31: *πλεῖστα πρὸς τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλεσθαι τούτους τοὺς ἀστέρας ἀγαθά τε καὶ κακὰ. διὰ δὲ τῆς τούτων φύσεως τε καὶ θεωρίας μάλιστα γινώσκειν τὰ συμβαίνοντα τοῖς ἀνθρώποις.*

Venus reich, wollüſtig, unter dem Merkur weiſe, mit ſtarkem Gedächtniß, unter dem Mond kränklich und unbeſtändig, unter dem Saturn unglücklich, unter dem Jupiter gerecht u. ſ. w. Weiter aber iſt's ein rabbiniſcher Spruch: אין מזל לישראל. Als Einer ſagte: ich habe in meiner Aſtrologie geſehen, daß ich nicht geſchickt bin, einen Sohn zu zeugen, antwortete ihm der Rabbi: laß deine Aſtrologie. Das Schickſal eines Iſraeliten hängt nicht vom מזל ab.

Die griechiſche Philoſophie verhielt ſich kritiſch gegen den Fatalismus der Aſtrologie: die Sterne neigen nur, aber ſie zwingen nicht, der Weiſe beherrſcht ſie. Aber dieſe Maxime reicht nicht hin an das Gegengewicht gegen allen aſtrologiſchen Aberglauben, der dem gläubigen Iſraeliten gegeben war in der Erkenntniß und Verehrung des einigen lebendigen Gottes. Von den Arabern*) wurde die von Ariſtoteles ſchon verworfene, von Ptolemäus in ſeinem τετράβιβλος σύνταξις (ſ. Pfaff, aſtrol. Taſchenb. Erl. 1823) wieder aufgenommene, von den Kirchenvätern mit dem Bann belegte**) und ſelbſt von Muhammed (Hammer, Fundgr. I. S. 5) verbotene Aſtrologie auf's Neue in ein Syſtem gebracht und jüdiſche (z. B. Abenesra) und chriſtliche Gelehrte (Bar Hebräus) und Könige (Alfons X. von Caſtilien, Ludwig XI. von Frankreich) haben tiefe Weisheit geſucht in dieſem repriſtinirten Aberglauben des babyloniſchen und ägyptiſchen Alterthums, von welchem Luther ſagt: dem Geſtirn gläuben, darauf vertrauen oder ſich davor fürchten, iſt Abgötterei wider das erſte Gebot Gottes. Und doch hielten ein Melanchthon (ſ. Bd. IX, 295 f. und die empfehlende Vorrede zu Schoner, de judic. nativit.) und Chemnitz (Bd. II, 641) noch etwas auf Aſtrologie und Nativitätſtellen, und nicht nur die heutigen Juden mit ihren Wünſchen eines מזל טוב, auch wir ſprechen noch die Sprache der Aſtrologie, wenn wir vom guten Stern und Unſtern reden. —

Vergl. außer den angeführten Büchern noch Uhlemann, Grundzüge der Aſtronomie und Aſtrologie der Alten, 1857; und Programm von J. C. Thilo, über Euseb. Alex. or. περὶ ἀστρονόμων, Hal. 1834. Leyrer.

Geſtirnkunde der Hebräer. Wenn in der Schöpfungsurkunde 1 Moſ. 1, 14 ff. den Lichtern, Lichtträgern, מְאוֹרוֹת, des Himmels von Gott die Beſtimmung gegeben wird, zu dienen als Merkzeichen für Raum (Himmelsgegenden) und Zeit (Tag- und Jahreszeiten, größere und kleinere Naturperioden des elementaren, vegetabiliſchen und animaliſchen Lebens), ſo bezieht ſich dieß nicht nur auf Sonne und Mond, von denen in eigenen Artikeln gehandelt worden iſt, ſondern auch auf die Sterne, vgl. Pſ. 136, 9. Hiob 9, 9. 38, 31 ff. Bar. 3, 34 f. Sie ſollten nicht nur das Auge des Menſchen durch ihr nächtliches Gefunkel ergötzen und ihm die Herrlichkeit Gottes erzählen (Pſ. 8. 19. Jer. 31, 35. Sir. 43, 9. Bar. 6, 59), nicht nur ſollte der Rhythmus ihrer Bewegung eine wohlthätige Gliederung und Abwechſelung in den Lebensrhythmus der irdiſchen Exiſtenzen bringen, ſondern ſie ſollten auch den Geiſt des Menſchen zum Nachdenken und Aufmerken anreizen, Zeichen und Winke geben in höherem Sinne (vgl. Kurz, Aſtron. u. Bibel S. 261). Dabei wird überall beſtimmt ihre creatürliche Abhängigkeit und Vergänglichkeit hervorgehoben (Pſ. 33, 6. Jeſ. 24, 23. 34, 4. 40, 26). Eine andere als dieſe untergeordnete, dienende Zweckbeziehung zur Erde und ihren Bewohnern kennt die heil. Schrift nicht. Auch eine Beziehung zu den Engeln als etwaigen Bewohnern eines Theils der Sternenwelt (wie die Zabier jedem Planeten ſeine eigen-

*) Vgl. den vielleicht ſchon voriſlamiſchen arabiſchen Sinnſpruch: Die Erde iſt eine Scheibe, der Menſch iſt das Ziel, die Sphären ſind der Bogen, die himmliſchen Körper ſind die Pfeile, der Schütze iſt Gott. Hammer, Fundgr. I, 3. Anm.

**) Vgl. Clem. Al. Protr. p. 58. Strom. II, 429. Ephräm, der in einer Gegend voll heidniſchen und gnoſtiſchen (Bardeſanes, ein Nativitätſteller) aſtrologiſchen Aberglaubens lebte, in ſeinen Reden gegen die Ketzer (Bd. IV, 90). Leo d. Gr. in natal. chr. II, 6. VII, 3. 4. Concil. Tolet. v. 400 Can. 15: Si quis astrologiae existimat esse credendum, anathema sit. C. Bracar. I. v. 561. Can. 9: Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut Pagani et Priscillianus dixerunt, anathema sit. —

thümlichen Genien zutheilen, z. B. der Venus verführeriſche), iſt nirgends angedeutet (ſ. Bd. V, 99 f.), auch nicht Hiob 38, 7 und 25. 5 vgl. mit 4, 16; es werden hier nur die himmliſchen Mächte, Engel und Geſtirne in ihrem Unterſchiede von der Erde in Parallele geſtellt, wie ſie ſonſt unter der Bezeichnung צְבָא הַשָּׁמַיִם (חיל שמיא Dan. 4, 32) zuſammengefaßt werden 1 Moſ. 2, 1. 1 Kön. 22, 19. 2 Chr. 18, 18. Jeſ. 24, 21. Pſ. 103, 21. 148, 2, wo theils an Beides, theils vorzugsweiſe an Engel zu denken iſt, wogegen 5 Moſ. 4, 19. 17, 3. 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 5. Jeſ. 40, 26. Jer. 33, 22. Neh. 9, 6. wohl nur an Sterne gedacht werden darf. Vgl. Bd. XVIII, 402. Ueber jene Grundſtelle 1 Moſ. 1. von der dienenden, unmittelbar in's tägliche Leben eingreifenden Beſtimmung und Bedeutung der Geſtirne und dieſe mehr poetiſche Benennung der Geſtirne als Heer, צָבָא (gleichſam ein himmliſches Kriegsheer, Richt. 5, 20), die ihr Analogon hat in der urſprünglich altarabiſchen Anſchauung des Sternhimmels als einer Heerde (Ideler, Unterſ. über Urſpr. u. Bedeutung der Sternnamen S. 410 ff.; Hammer, Fundgruben I, 10 f.) und über die häufigen ſprüchwörtlichen und bibliſchen Anführungen (zur Bezeichnung unzählbarer Menge 1 Moſ. 15, 5. 22, 17. 26, 4. 2 Moſ. 32, 13. 5 Moſ. 1, 10. 10, 22. 28, 62. 1 Chr. 27, 23. Neh. 9, 23. Jerem. 33, 22. Nah. 3, 16. Pſ. 147, 4. Sir. 44, 23. Hebr. 11, 12; als Bild des Glanzes und geiſtlicher Lichtträger 4 Moſ. 24, 17. Hiob 25, 5. Dan. 8, 10. 12, 3. 1 Kor. 15, 40. Offenb. 1, 16. 20. 2, 1. 3, 1. 12, 4) hinaus finden ſich in der heil. Schrift keine Andeutungen von Forſchungen und Kenntniſſen der Iſraeliten hinſichtlich der חֻקּוֹת (Jer. 31, 35. 33, 25. Pſ. 148, 6. Hiob 38, 33) des geſtirnten Himmels und der Bahnen (מְסִלּוֹת Richt. 5, 20) der Geſtirne, obwohl anzunehmen iſt, daß ſchon die Erzväter im Stammlande Chaldäa und das Volk Iſrael in Aegypten und im Verkehr mit den altarabiſchen Stämmen (Am. 5, 26), deren Religion ausſchließlich Geſtirndienſt war, nicht ganz mit der erweislich in uralte Zeit zurückgehenden aſtrognoſtiſchen Weisheit der Babylonier und Aegypter*) unbekannt geblieben ſind. Daß ſie ſolchen Forſchungen und Spekulationen, wie ſie ein weſentliches Stück der eſoteriſchen Weisheit der Babylonier und Aegypter ausmacht, fremd blieben, erklärt ſich ſchon aus der durch's Geſetz eingeſchärften (5 Moſ. 4, 19. 17, 3.; vergl. Hiob 31, 26 f.) heiligen Scheu, durch Betrachtung der Geſtirne fortgeriſſen zu werden zu Geſtirnanbetung und den damit ſich verbindenden Wahrſagekünſten und aſtrologiſchen Tagwählereien. Wirklich iſt auch der eigentliche Sterncult erſt ſpät unter Manaſſe (2 Kön. 21, 3 ff. 23, 5. 11. Zeph. 1, 5. Jer. 7, 18. 8, 2. 44, 17 ff.) und als Folge übermächtigen, aſſyriſchen und babyloniſchen politiſchen Einfluſſes in Schwang gekommen. Ohne Zweifel jedoch gingen die aſtronomiſchen Beobachtungen und Kenntniſſe der Hebräer, wohl ſchon eines Abraham, wenn er auch nicht hierin, wie Joſeph. Alt. I, 8, 4. berichtet und die Rabbinen (Baba Bathra 16, 2. Jom. 28, 2), fabeln, der Lehrer der Aegypter geweſen iſt, hinaus über das, was wir aus gelegentlichen Andeutungen der h. Schrift wiſſen**). Begünſtigte einerſeits der klare orientaliſche Himmel und der Aufenthalt unter freiem Himmel beſonders bei dem Hirtenleben und ſeinen nächtlichen Zügen (der Hirte David Pſ. 8, 4. Am. 5, 8., die Hirtenfürſten des Buchs Hiob) ſolche Beobachtungen, die ſich ſelbſt in ihren Träumen reflektirten (1 Moſ. 37, 9) und lud dazu ein, ſo nöthigte andererſeits das Bedürfniß,

*) Vgl. Diod. Sic. I, 50. 69. 81. II, 30 sqq. Strabo 17. p. 816. Plin. 7, 57 sq. Epigenes apud Babylonios DCCXX annorum observationes siderum coctilibus lateculis inscriptas docet. Arist. de coelo 2, 12: *ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας λέγουσιν οἱ πάλαι τετηρηκότες ἐκ πλείστων ἐτῶν Αἰγύπτιοι καὶ Βαβυλώνιοι, παρ' ὧν πολλὰς πίστεις ἔχομεν περὶ ἑκάστων τῶν ἀστέρων.*

**) Ueber die Verbindung, in welcher ehemals jüdiſche und chriſtliche Schriftſteller die Namen eines Seth, Enos, Henoch, Noah, Kainan, Tharah, Abraham mit der Sternkunde gebracht haben, ſ. Bd. V, 742. XIV, 302 und Weidleri hist. astr. Vitob. 1741 p. 14 sqq. Daß insbeſondere dem Stamme Iſaſchar die Beſchäftigung mit der Aſtronomie eignete, ſchließen die Rabbinen (ſ. Maimon. Kidd. 17, 25.) aus 1 Chron. 12, 32: יודעי בינה עתים.

für die Hirtenzüge und Karavanen Jahr aus Jahr ein einen unfehlbaren Wegweiſer, für die Landwirthſchaft meteorologiſche Merkzeichen zu haben, auch die Hebräer ſowohl im nomadiſchen als im ackerbauenden Stande, der Geſtirnkunde nicht fremd zu bleiben. Zur *πᾶσα σοφία Αἰγυπτ.* (Apgeſch. 7, 22. vgl. Philo de vita Mos. I. 605 sq.) gehörte ohne Zweifel auch die ägyptiſche Sternkunde. Warum ſollte mit der Beobachtung des Laufs der Sonne und des Mondes, mochten deren Reſultate auch noch ſo elementariſch ſeyn und mehr nur der Jahres- und Feſtrechnung dienen, nicht auch Beobachtungen in Beziehung auf den Stand der Geſtirne Hand in Hand gegangen ſeyn? So wurden denn auch, ſey's einzelne beſonders leuchtende Sterne (כּוֹכָב, nach Meier, Wurzelw. S. 126, vom Glänzen, nach Geſenius vom Drehen oder der Rundung benannt) oder Sterngruppen, Sternbilder mit Namen unterſchieden, zum Theil hergenommen aus dem täglichen Leben des Hirten oder Ackerbauers, wie wir es beſonders in den Sternnamen der altarabiſchen Aſtrognoſie ſehen (vergl. Ideler u. Hammer a. a. O.), im Unterſchiede von der ſpäteren, wo „der Araber in den Ebenen Sinears auf den altchaldäiſchen Stamm die friſchen Zweige griechiſcher Sternkunde impfte."

Von den I. Planeten (unter den *ἀστέρες πλανῆται* Br. Jud. 13. ſind wohl eher die Kometen, als unſere Planeten zu verſtehen) wird

1) jedenfalls die Venus in der Bibel erwähnt als הֵילֵל Jeſ. 14, 12., d. i. Glanzgeſtirn, wie das Chald. כוכב נהגא und das arab. الزهرة, als Morgenſtern, comes et alumnus aurorae, bezeichnet durch die Appoſition בֶּן שַׁחַר, wie LXX. *ἑωσφόρος* Sir. 50, 6., *ἀστὴρ ἑωθινὸς* Offb. 2, 28. 22, 16., *ἀστὴρ πρωϊνὸς*. Vulg. Lucifer (womit Hiob 38, 32. auch מַזָּרוֹת überſetzt wird). Als Abendſtern, hesperus, heißt er arab. المعرب, der Abendliche. Am ſüdlichen Himmel, wenn er in den Fluthen des Meeres ſich ſpiegelt, hat dieſer Planet noch helleren Glanz als bei uns. Die griechiſche Mythologie nennt ihn daher auch Phaethon, den nächtlichen Wächter des Heiligthums der Aphrodite (Theog. Heſ. Vs. 986 ff.). Hiob 38, 7. iſt in der Mehrzahl von כּוֹכְבֵי בֹקֶר die Rede, entweder (wie Jeſ. 13, 10. כְּסִילִים, d. i. Sterne, die eben ſo hell wie der כְּסִיל *κ. ἐξ.* leuchten) Sterne, die wie der eigentliche Morgenſtern am Himmel leuchten, oder vielleicht beſſer, ohne Beziehung auf הֵילֵל = Venus, überhaupt: die dem Sonnenaufgang voraufgehenden Sterne, welche für die Aſtrologie und Aſtrometeorologie des Alterthums von großer Bedeutung waren*) und welche hier, als dem Anbruch des Weltmorgens vorangehend gedacht werden. So verkündigte dem Aegypter das Erſcheinen des Sirius in der Morgendämmerung das Steigen des Nils, dem Phönicier der heliaceiſche Aufgang der Plejaden den Beginn der für die Schifffahrt günſtigen Jahreszeit.

2) Der Planet Saturn kommt wahrſcheinlich Am. 5, 26. unter dem Namen כִּיּוּן vor. Das Weitere ſ. Bd. XII. S. 736 ff. Ueber גָּד als Jupiter, נְבוֹ als Merkur, נֵרְגַל als Mars ſ. die Artt. „Gad" „Nebo", „Nergal", vgl. Bd. I, 642. II, 625. Sie ſind aber nirgends als כּוֹכָבִים oder Sterngötter ausdrücklich bezeichnet. Die Rabbinen nennen die Planeten כוכבי לכת oder כוכבי הנבוכה, stellae ambulationis, im Gegenſatz gegen die כ' מקיימים, כ' שבת, Fixſterne. Merkur heißt bei ihnen der כוכב ſchlechthin, Venus נגה, Mars מאדים, Jupiter צדק, Saturn שבתי..

II. Unter den Fixſternen wurden ſchon in uralten Zeiten die in der Ekliptik liegenden Sterngruppen 1) der ſogenannte Thierkreis (*κύκλος ἀστέρων*? Weish. 13, 2) in Aegypten (ſ. Ideler, über d. Urſpr. des Thierkr. Berl. 1838; Seyffarth, Bericht. S. 137; Zeitſchr. d. deutſch. morgenl. Geſellſch. X. S. 662 ff.) und Indien (ſ. A.

*) Vgl. Ideler a. a. O. S. 122. J. Fr. v. Meyer, Grundl. d. Aſtrol. der Alten in: Bl. f. höhere Wahrh. II. ſagt: Im orientalen Stand, d. h. wenn ſie vor der Sonne aufgehen, werden die Planeten für kräftiger gehalten, weil die Kraft, welche ein ſolcher orientaler Planet im Aufgang erweiſt und wodurch er den Ton der Luft über unſerer Halbkugel beſtimmt, nicht ſchon von den herrſchenden Sonneneinflüſſen geſchwächt wird.

W. v. Schlegel, Zeitſchr. f. Kunde d. Morgenl. III, 369 ff.) beobachtet, und ſo finden wir denn auch die Bekanntſchaft mit demſelben bei den Hebräern, freilich nicht früher als 2 Kön. 23, 5. unter dem Namen מַזָּלוֹת, wenn nicht das Hiob 38, 32. vorkommende מַזָּרוֹת als härtere Nebenform (daher Targ. משטרי מזליא, dominio XII signorum; LXX. *μαζουρὼθ*, nach Suid. *τὰ συστήματα τῶν ἀστέρων, ἃ ἐν τῇ συνηθείᾳ ζωδία καλοῦσιν*), eine ältere Bezeichnung dafür iſt. Vgl. Delitzſch, Comment. z. Hiob S. 466; Gesen. thes. II, 869 f. Ewald verſteht unter מַזָּרוֹת die Kronen. Der Name מַזָּלוֹת bedeutet Stationshäuſer, Abſteigequartiere, Menâzils منازل von نزل, נזל, descendit), in welchen die Sonne auf ihrer ſcheinbaren Runde um die Erde gleichſam raſtet. Sonſt heißt der Thierkreis bei den Arabern auch فلك البروج (orbis palatiorum, nach Meier, Wurzelw. S. 591: luminum; vgl. برج, splendens). Die Rabbinen nennen den Thierkreis, עזור הַמַּזָּלוֹת, auch גלגל מ׳, עגול מ׳, אופן מ׳. Andere wollen die Planeten unter מ׳ verſtehen (ſ. Lach in Eichhorn's Bibl. VII, 449 f.), auf welche übrigens, wie auf die Sonne nur das נזל, das Einkehren in den מַזָּלוֹת auf ihren Bahnen übergetragen wurde, wie auch dem Mond von Arabern, Hindu's u. ſ. w. 28 Menâzils (Abſchnitte der Ekliptik à 13°, jeder mit einem entſprechenden Theil der 12 Thierkreisbilder bezeichnet) zugeſchrieben wurden. Unter den Juden erwähnt ſie zuerſt Saadia; ſie heißen hier auch בתים, bei Abenesra מנחות. Vgl. Steinſchneider, deutſch-morgenl. Zeitſchr. Bd. XVIII. S. 118 ff. Hebr. Bibl. 1861. S. 93 f. — Von den einzelnen Sternbildern des Thierkreiſes iſt zwar keins in der Bibel genannt, dagegen iſt wahrſcheinlich das Hiob 9, 9. 38, 31. Am. 5, 8. genannte Sternbild כִּימָה, i. e. cumulus, Bündel, Büſchel, Vergiliae (auch ſyr. ܟܝܡܐ, arab. الثريا, copiosae), die ſogen. Gluckhenne oder Plejaden (von *πλείων*, als gedrängte Gruppe genannt, Schol. zu Il. 18, 486. Etym. M. von *πλειάς*), im Nacken des Stiers, die auch arab. دجاجة السما مع بناتها, d. i. Himmelshenne mit ihren Jungen, heißt. Nach Einigen (Bd. XV. S. 253) ſoll daſſelbe Sternbild unter סְכוּת בְּנוֹת 2 Kön. 17, 30. zu verſtehen ſeyn. Andere überſetzen כ׳ mit Hyaden im Kopf des Stiers. Auch עָשׁ wird von den Rabbinen bald für den Kopf des Stiers, bald für den Schwanz des Widders gehalten. — Die Zwillinge Apgeſch. 28, 11. ſind nicht das Sternbild, ſondern die mythologiſchen *Διόσκουροι* als Schiffszeichen. Bei den Rabbinen kommen ſie als תאומים vor; ſo auch die anderen Thierkreisbilder, der Widder als טָלֶה, Stier als שׁוֹר, Schütze als קֶשֶׁת, Waſſermann als דְּלִי u. ſ. w.

2) Von den Sternbildern der nördlichen Hemisphäre (צָפוֹן oder תְּדִירֵי שׁמאל nach Analogie von Hiob 9, 9. vgl. 26, 7) ſind in der Bibel genannt:

a) unter dem Namen עָשׁ Hiob 9, 9. der ſo auffallend am nördlichen Himmel erſcheinende große Bär, Himmelswagen, Siebengeſtirn, septentrio, rabbiniſch עגלה, auch דב und שבעה כוכבים, arab. عجلة, Heſych. *ἀγάννα*. Der Name עש ſtatt נָעַשׁ, نعش bedeutet Todtenbahre, worunter zunächſt die 4 im Viereck ſtehenden Sterne zu verſtehen ſind. Die 3 anderen ſind das Leichengefolge. Wenn nach gewöhnlicher Annahme Hiob 38, 32. עַיִשׁ = עָשׁ, ſo könnte man hier nach einem arabiſchen Sternmythus unter בְּנֶיהָ die Söhne und Töchter verſtehen, die ihren vom جدي, dem Polarſtern, getödteten Vater begleiten (ſ. Wetzſtein in Delitzſch, Hiob S. 466 Anm.). Bei den chriſtlichen Arabern heißt der große Bär die Bahre des Lazarus mit Maria, Martha und der Magd. Weidler (hist. astr. 25) verſteht unter עַיִשׁ vielmehr den Nordpol- oder Polarſtern von עוּשׁ, ſich verſammeln, weil um denſelben alle anderen, um den Nordpol herumliegenden Sterne als ſeine Kinder, בָּנֶיהָ, oder die anderen zum kleinen Bären gehörigen Sterne, welche die Araber auch die kleinen benât na'sch nennen, ſich verſammeln. Dieß möchte, wenn עַיִשׁ von dem aus נעש abgekürzten עש zu unterſcheiden iſt, jedenfalls der Identifikation von עַיִשׁ mit der Capella (ſ. Lach a. angef. O.

S. 432 f. nach den Rabbinen) vorzuziehen ſeyn, da die duo hoedi der Capella (ζ, η — Sterne 4ter Gr.) doch zu wenig in's Auge fallen und es nicht unglaublich iſt, daß auch die Hebräer zur Zeit der Abfaſſung des Buchs Hiob von der cardinalen Bedeutung des den Phöniciern ſchon in älteſter Zeit bekannten und wichtigen (Ideler a. a. O. S. 5) Polarſterns gewußt haben. Außer der etymologiſchen Verſchiedenheit von עָשׁ und עַיִשׁ fragt ſich auch, ob jener Sternmythus ſo alt iſt. Weidler's Anſicht, nach welcher die beiden wichtigſten, ähnlichen Geſtirne des Polarkreiſes unter ähnlichen Namen auch in der Bibel vorkämen, עָשׁ als großer Bär, עַיִשׁ als Polarſtern oder kleiner Bär, verdient daher alle Beachtung. Die Identifikation der Targ. mit זגתא, der Gluckhenne, hat ihren Grund nur in בְּנֶיהָ. LXX macht durch ein quid pro quo gar den Hesperus mit ſeinem Schweife daraus.

b) Der Drache iſt ohne Zweifel zu verſtehen unter נָחָשׁ בָּרִיחַ Hiob 26, 13. vgl. Jeſ. 27, 1., jenes zwiſchen dem großen und kleinen Bären ſich faſt um den halben Polarkreis herumwindende Sternbild. S. Arat. b. Cic, nat. Deor. II, 42. und Virg. Georg. I, 244: maximus hic flexu sinuoso elabitur anguis circum perque duos in morem fluminis arctos. Im Arabiſchen heißt das Sternbild تنّين, auch ثعبان und الحيّة, lauter Namen für große Schlangen. R. Levi b. Gerſ. verſteht darunter die bei den Rabbinen als עגול החלבי, im Talmud Berach. 58 b. als נהר דנוד vorkommende Milchſtraße (Rapoport Vorr. zu Slominski Toled. hascham.). Saalſchütz, Archäol. II. S. 74, denkt an den Skorpion, da von der ſcheinbaren Bewegung der Zodiakalbilder der Wechſel der Jahreszeiten abhänge und der Skorpion den Anfang der trüben Tage bezeichne, worauf der antithetiſche Parallelismus in Hiob 26, 13. hinweiſe. Doch meint er, es könnte auch der Regenbogen darunter zu verſtehen ſeyn, der in der griechiſch-indiſchen und nordiſchen Mythologie als eine geflügelte, den heiteren Himmel bringende Gottheit gedacht werde. Das Epitheton בָּרִיחַ (LXX. *δράκοντα ἀποστάτην*, Syr. חִוְיָא דְעָרַק, die fliehende Schlange, Symm. *ὄφιν συγκλείοντα*, womit Aqu. Jeſ. 27, 1. *ὄφιν μόχλον*, Hier. Vulg. serpentem vectem, übereinſtimmt) ſcheint den Drachen als einen von einem Himmelsende zum anderen ſich erſtreckenden Riegel, transversarius (von ברח, querübergehen) zu bezeichnen, wie Sabbatai Donolo (jüd. Aſtronom um 950, Verfaſſer eines ספר המזלות, einer Combinirung der jüdiſchen mit der indiſchen, babyloniſchen, arabiſchen Sternkunde) ſagt: Als Gott die 2 Lichter und die 5 Sterne (Planeten) und die 12 מַזָּלוֹת ſchuf, da ſchuf er den תְּלִי, d. i. den Drachen, um dieſe Himmelskörper wie mittelſt eines Weberbaumes zu verbinden, und ließ ihn am Firmament von einem Ende zum anderen ſich erſtrecken, כְּבָרִיחַ wie einen Riegel, eine gewundene Schlange mit Kopf und Schwanz. Doch iſt die Bedeutung flüchtig als epith. perpetuum der Schlange nach Jeſ. 27, 1. wenigſtens eben ſo geſichert, harmonirt auch mit dem Zuſammenhang: Gott durchbohrt die flüchtige Schlange, was auf die auch in Indien, China u. ſ. w. vorkommende Vorſtellung hinzudeuten ſcheint, als bringe der Himmelsdrache die Sonnenfinſterniß hervor, und Gott, um die Sonne frei zu machen, jage ihn in die Flucht und bringe ihm auf der Flucht Wunden bei. Vielleicht wird auch Hiob 3, 8. vgl. mit 9, 13. (ſ. Delitzſch, Ewald, Hirzel, Schlottmann zu d. St.) auf dieſe Vorſtellung hingedeutet; Jeſ. 27, 1. werden wenigſtens לויתן und נחש בריח als Synonyma nebeneinander geſtellt. — Daß auch die Kronen der beiden Hemisphären (wie Ewald will), vorzugsweiſe die nördliche, vorkommen unter dem Namen מַזָּרוֹת, iſt nach Obigem zweifelhaft.

2) Von den Sternbildern der ſüdlichen Hemiſphäre (חַדְרֵי תֵימָן, penetralia austri, Hiob 9, 9), die am ſyriſchen Himmel um 17° höher als bei uns über dem Horizont ſtehen, iſt mit ziemlicher Gewißheit eines in der Bibel genannt (Hiob 9, 9 38, 31. Am, 5, 8. Jeſ. 13, 10), nämlich der Orion unter dem Namen כְּסִיל, d. i. der Tollkühne, chald. נפלא, ſyriſch ܓܒܪܐ, arab. جبّار, Rieſe. Die Mythologie ſtellt ihn bald als einen großen Jäger, bald als einen an den Himmel gefeſſelten (daher;

kannſt du die Banden des כ lösen?) oder im ſtürmiſchen Meere wandelnden gewappneten Rieſen dar. In der ſemitiſchen Sage entſpricht Nimrod (ſ. Bd. X, 358. XVII, 247.; vgl. Geſ. zu Jeſ. I. S. 458 f.). Delitzſch iſt nach Ideler (a. a. O. S. 264 f.), Saadia, Abulwalid geneigt, unter dem כ den antarktiſchen Polarſtern Canopus im ſüdlichen Steuerruder der Argo zu verſtehen, der in Syrien höchſtens zehn Mondbreiten hoch am ſüdlichen Horizonte ſichtbar wird und eben darum für die Phantaſie etwas Bedeutſames, Geheimnißvolles hatte (ſ. Hammer, Fundgr. I. S. 14). Es wird dafür beſonders die ſagenhafte Beziehung geltend gemacht, in welcher dieſer Stern, bei den Arabern Suhêl genannt, zum עָשׁ = עַיִשׁ geſetzt wird, als der ſäumige Helfer (כְּסִיל = torpidus, ignavus, كسل, torpuit, nach Anderen wegen der bei ſeinem Aufgang eintretenden Kälte ſo genannt, wie ihm auch die griechiſche Aſtrometeorologie Einfluß auf die Winterſtürme zuſchrieb) des Gedi, Polarſterns, der (ſ. oben) von den benût na'sch, die ſich an ihm wegen ihres ermordeten Vaters rächen wollen, allnächtlich umkreiſt wird. Seine מְשֻׁכוֹת wären dann die Hemmniſſe, die ihn am Zuhülfeeilen hindern. Aelter als dieſer aſtronomiſche Mythus der heutigen Beduinen vom Suhêl ſcheint jedenfalls die Anſchauung von Canopus, als einem für das Hirtenleben beſonders wichtigen Stern, nach welcher er als الفحل, als der nach dem Beſpringen am Südpol einſam weidende admissarius der Kameelheerde vorgeſtellt wird (ſ. Hammer a. a. O.). Auffallend wäre immerhin, wenn der Orion als das durch eigenthümliche Gruppirung und feſten Stand (מְשֻׁכוֹת; daher für Wegorientirung wichtig) ausgezeichneteſte und in die Augen fallendſte Sternbild am ſüdlichen Himmel in der Aufzählung Hiob 38, 31 ff. nicht genannt wäre. Den Gürtel Orions, den ſogen. Jakobſtab, will R. Iſaak Iſrael in מְזָרוֹת finden nach der Ableitung von אזר. Der Plur. כְּסִילִים Jeſ. 13, 10. ſoll nach Geſenius zu d. St., vgl. Ideler a. a. O. S. 263 ff., dem כְּסִיל ähnliche Sterne oder Sternbilder (wie Cicerones) bezeichnen, größere, glänzende Geſtirne des Südhimmels, wie Sirius, Canopus, wie denn سهيل bei den Arabern nicht bloß für Canopus, ſondern auch für Sirius vorkommt. Der Sternname Sirius, den auch die arabiſche Mythologie zum Hund des Rieſen macht, iſt jedenfalls ſemitiſch; arabiſch heißt er الشعرى, mit dem Epith. eljamani, weil er im ſüdlichen Arabien untergeht. Wir möchten erwarten, daß dieſer ſtrahlendſte, im großen Hund befindliche Fixſtern, der, wenn er zuerſt in der Morgendämmerung erſcheint, die heißeſte Zeit des Jahres (Hundstage) und mit ihr allerlei Plage mit ſich bringt (Plin. hist. nat. II, 40), da er auch bei den Aegyptern als Sothis eine ſo große Rolle ſpielt, auch von den Hebräern gekannt und in dem ſo viele Anſpielungen auf Aegyptiſches enthaltenden Buch Hiob genannt ſeyn werde. Niebuhr vermuthet daher, den Juden zu Sana folgend, der Sirius ſey unter כְּסִיל zu verſtehen, was wenigſtens eben ſo viel Grund haben möchte, als daß כְּסִיל der Canopus iſt. — Ueber den Stern der Weiſen vgl. VI, 564. 592. XVIII, 394. Ueber die Verdienſte jüdiſcher Gelehrten des Mittelalters um die Aſtronomie ſ. Weidleri hist. astron. Viteb. 1741. p. 265 sqq. Abenesra galt als Aſtronom und Aſtrolog auch bei den Chriſten für eine Autorität (ſ. Bd. I, 41. Munk, les philos. p. 25). Große Berühmtheit hat außer dem oben genannten italien. Juden Sabbatai Donolo als Aſtronom Abraham Zachut, der Verfaſſer der יוחזין, der aus Saragoſſa vertrieben vom König Emanuel in Portugal als Lehrer der Aſtronomie aufgenommen wurde (Joſt, Geſch. des Judenth. II, 420. 447. III, 113). Leyrer.

Gnapheus, Wilhelm, ein gelehrter holländiſcher Humaniſt, fromm und bieder von Karakter, iſt durch die theologiſchen Händel, in die er gezogen wurde, und durch die Schickſale, denen er dadurch ausgeſetzt war, bekannt geworden. Er war im Jahre 1493 in Haag geboren*), genoß eine humaniſtiſche Bildung und wurde im Jahre 1522

*) Nach ſeinem holländiſchen Namen hieß er wahrſcheinlich de Volder, ein Name, den er in Fullo (Fullonius) veränderte und dann, nach dem Beiſpiele von Petrus Fullo in „Gnapheus“ verwandelte; er wird faſt nur unter dieſem Namen erwähnt.

als Rektor der Schule in Haag angeſtellt. Hier ſchloß er ſich der reformatoriſchen Bewegung an, zu deren Unterdrückung in den Niederlanden wiederholt ſehr ſtrenge Geſetze erlaſſen wurden. Auch Gnapheus konnte den Verfolgungen nicht entgehen und zweimal büßte er für ſeinen Glauben im Gefängniſſe (vgl. C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I. Hamburg 1841. S. 466 f.). Indem er ſich in ſeinem Vaterlande nicht mehr ſicher glaubte, ſiedelte er nach Preußen über, wo er im J. 1536 das Rektorat der eben errichteten Schule zu Elbing übernahm. Doch auch hier war ihm kein langer Aufenthalt vergönnt; namentlich litt er unter der Verfolgung vom Biſchof Johannes Dantiscus. Als er im Jahre 1543 die Stadt verlaſſen mußte, berief ihn Markgraf Albrecht, Herzog von Preußen, nach Königsberg als Rektor des Pädagogiums, doch auch hier trat für ihn bald eine ſtürmiſche Zeit ein, hauptſächlich durch die ſehr empfindlichen Theologen Friedrich Staphylus, Petrus Hegemon und Melchior Iſinder, die ihn als Wiedertäufer verdächtigten, ja ſelbſt einen Zeugen gewannen, der gegen ihn ausſagen mußte, bei der Elbinger Mühle einen Bock in das Waſſer geworfen und die Taufe an demſelben vollzogen zu haben, um dieſes Sakrament zu verhöhnen. Darauf verdächtigten ſie ihn auch als Ketzer in der Lehre von den Sakramenten überhaupt. Gnapheus widerlegte die Anklagen als boshafte Erfindungen vollſtändig, ſeine Gegner aber ruhten nicht und fuhren in ihren Verleumdungen gegen ihn fort, namentlich bei den Wittenbergern. Vor Allen war Staphylus, aus Ehrgeiz und Eiferſucht, ſein erbitterter Gegner. Dieſer forderte jetzt mit dem akademiſchen Senate den Gnapheus auf, eine öffentliche Disputation zu halten, wozu derſelbe, da er nicht Theolog war, nach den akademiſchen Geſetzen gar keine Verpflichtung hatte. Gnapheus ſchrieb darauf dreizehn Theſes de sacrae scripturae studio; da ſich aber ſeine Gegner in der Erwartung, eine Ketzerei in den Theſen zu finden, getäuſcht ſahen, erklärten ſie nun, daß er, der doch zu den Theologen nicht gehöre, eine theologiſche Disputation halten, die Philoſophie mit der Theologie vermiſchen wolle, und forderten ihn zu einer Disputation über philoſophiſche Sätze auf. Darauf ſchrieb er 14 theses de discrimine coelestis doctrinae et philosophiae, deren Inhalt ſelbſt die Zuſtimmung von Melanchthon und Joachim Camerarius erhielt. Die Disputation endigte zu Gunſten des Gnapheus, Staphylus aber klagte ihn in einer Disputation contra Circumcelliones von Neuem ſchwärmeriſcher Meinungen an, berief ſich auf frühere Schriften des Gnapheus (Morosophus; Hypocrisis. Bas. 1544), theils auch auf die vorhin genannten Theſen, und beſchuldigte ihn u. And. der Irrlehren, daß das äußere Wort Gottes durch die erleuchtende Gnade des h. Geiſtes kräftig gemacht werden müſſe, und daß das Wort und die Sakramente an und für ſich kräftig ſeyen, auch wenn denen, die das Wort hören oder die Sakramente genießen würden, der Glaube fehle. Dem Staphylus und der Partei deſſelben gelang es, den gegen Gnapheus neu eingeleiteten Proceß ſo zu wenden, daß Gnapheus als Irrlehrer und Schwärmer des Amtes entſetzt und am 9. Juni 1547 förmlich excommunicirt wurde. Gnapheus verließ darauf Königsberg und begab ſich, von Johann von Laſco der Gräfin von Friesland empfohlen, nach Emden, dann aber nach der Stadt Norden in Friesland. Seine Gegner ließen darauf die Excommunicationsſchrift noch drucken, Gnapheus aber widerlegte ſie in ſeiner dem Herzog dedicirten Antilogia apologetica adversus censuram professorum et concionatorum academiae Regismontanae. Er ſtarb zu Norden am 29. Septbr. 1568. — Zu ſeinen Schriften gehören noch: Acolastus. Danz. 1540; Triumphus eloquentiae. Danz. 1541. Col. 1551; Encomium civitatis Emdanae carmine elegiaco. Emd. 1557. u. A. — Vgl. Preußiſche Kirchen-Hiſtoria durch Chriſtoph Hartknoch. Frankf. a. M. u. Leipz. 1686. S. 295 ff. 978 ff. Neudecker.

Göſchel, Karl Friedrich, ein Juriſt, welcher ſowohl durch ſeine zahlreichen, mehr oder weniger theologiſchen Schriften, wie durch das eine Zeit lang von ihm bekleidete hohe kirchliche Verwaltungs-Amt eine Stelle in dieſer Encyklopädie verdient.

Im Jahre 1784 in dem damals zum Königreich Sachſen gehörigen Langenſalza geboren, ſtudirte er ſeit 1810 in Leipzig die Rechte und verwaltete bis 1818 in ſeiner

Vaterſtadt mehrere praktiſch-juriſtiſche Aemter, folgte aber einer in jenem Jahre an ihm ergangenen Berufung an das preußiſche Oberlandesgericht zu Naumburg. Von einem vielſeitigen Wiſſenstriebe beſeelt hatte er in Langenſalza die Ortsgeſchichte dieſer ſeiner Vaterſtadt zum Studium gemacht und eine auf ſorgfältigen archivariſchen Studien beruhende Chronik von Langenſalza ausgearbeitet, von welcher 1818 die erſten 2 Bände erſchienen, 1842 und 1844 von anderer Hand die beiden letzten. Mit dieſem hiſtoriſchen Werke begann Göſchel im 34 Jahre ſeines Alters ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn. Ueber 60 größere und kleinere Schriften und gegen 300 Aufſätze in Zeitſchriften ſind ſpäter auf jenen Erſtling gefolgt. — In Naumburg fand er in der ihn umgebenden Natur und in einem gebildeten Geſelligkeitskreiſe eine für Geiſt und Herz wohlthätige Anregung. Einzelne ſeiner Reiſefrüchte übergab er damals dem Publikum: „Die Wartburg, Altes und Neues aus der Geſchichte und aus dem Leben“, 1826. Unterhaltungen auf einer Reiſe von und nach Naumburg 1828. Auch eine äſthetiſch-philoſophiſche Produktion, in welcher Goetholatrie, Hegel und chriſtliche Ahnungen ſich in ſehr trüber Weiſe miſchen, ließ er im Anfange dieſer Naumburger Periode anonym ausgehen: „Ueber Göthe's Fauſt 1824.“ In einem literariſchen Verein, welcher in Naumburg zuſammengetreten, wurde Göſchel das thätigſte und hervorragendſte Mitglied.

Aber ſchon bald trat hier diejenige Phaſe ein, welche ſeinem ganzen Leben die beſtimmende Richtung geben ſollte. Im Geiſte der Aufklärung erzogen, wie derſelbe die thüringiſche Landeskirche damals beherrſchte, hatte die Göſcheln eigene zarte und innige Pietät gegen alle Ueberlieferung ihm doch auch eine tiefere Verehrung vor der väterlichen Religion und einen tiefen Herzenszug nach der Wahrheit von oben erhalten, wie ſich dieſes auch ſchon hie und da in den genannten Schriften deutlich zu erkennen gibt. Er wurde in Naumburg mit einem Collegen zuſammengeführt, in deſſen energiſcher Perſönlichkeit ihm das in Berlin neuerwachte in der Provinz Sachſen aber noch unbekannte Glaubensleben mit einer unüberwindlichen Gewalt entgegentrat. Es war dieſes der gegenwärtige Chef-Präſident des Ober-Appellationsgerichts in Magdeburg v. Gerlach. An ſich kein größerer Contraſt, als dieſe zwei Perſönlichkeiten: der weiblich weiche und beſtimmbare, damals in Göthe'ſche und Hegel'ſche Studien vertiefte Göſchel und jener feſte ſcharfgeſchnittene Karakter, welcher ſeiner inneren Perſönlichkeit nach über den engen Geſichtskreis des Pietismus weit erhaben, doch dieſes enge unanſehnliche Kleid, in welchem ſich ihm der Glaube zuerſt dargeboten, angelegt und die mit ihm verbundene Schmach auf ſich zu nehmen nicht verſchmäht hatte. Von dem tiefen Durſt nach einer Wahrheit nicht für das Denken allein, ſondern auch für das Leben ergriffen, wußte Göſchel in dieſer wenig anſprechenden Schale den tiefen himmliſchen Kern zu ahnen und bald auch als ſein eigenſtes Eigenthum ſich anzueignen. Dieſer Periode des Uebergangs gehören folgende beide Schriften an: „Cäcilius und Octavius oder Geſpräche über die vornehmſten Einwendungen gegen die chriſtliche Wahrheit 1828“ und „Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniß zur chriſtlichen Glaubenslehre 1829.“ Die erſtere, eine Apologie der Lehre von der Sünde und vom Erlöſer, entfaltet die ganze Liebenswürdigkeit des Mannes, welcher ſeine Gegner mehr zu gewinnen als zu widerlegen ſuchte, lieber mit ihnen die Wahrheit zu finden als gegen ſie Recht zu behalten; wiewohl in dieſen Geſprächen viele Schlaglichter auf die Glaubenswahrheit fallen, dennoch iſt die Form der Beweisführung allzu locker und der Karakter des Dialogs zu abſpringend, als daß ſie bei dem Leſer einen tieferen Eindruck zurücklaſſen könnten. Die andere Schrift, eine Apologie der Hegel'ſchen Spekulation, war durch den Widerſpruch einiger aus ſeinem damaligen gläubigen Freundeskreiſe hervorgerufen worden, welche mit Jacobi's Wort, daß alle conſequente Spekulation in den Atheismus auslaufen müſſe, gegen die Anſprüche der Philoſophie und die Hoffnungen, welche Göſchel auf dieſelbe ſetzte, ſtritten. Durch das Studium von Hegel war Göſchel zur entgegengeſetzten Ueberzeugung geführt worden. So tritt er denn in dieſer Schrift zum erſtenmal als gläubiger Interpret des Hegel'ſchen Syſtems auf. Unter den Einflüſſen der religiös und politiſch-

conſervativen Kreiſe Berlins war Hegel ſelbſt ein anderer geworden, als früher. Die Religion war für ihn ein Gegenſtand des perſönlichen, wenn auch vorherrſchend theoretiſchen Intereſſes geworden; die Harmonie ſeiner Spekulation mit dem poſitiven Glauben der Kirche nachzuweiſen, war ſo ſehr ſein angelegentliches Beſtreben geworden, daß er im Intereſſe deſſelben ſich die Widerſprüche durch Amphibolien zu verdecken oder durch Inconſequenzen ihnen auszuweichen ſuchte — nicht etwa mit bewußter Accommodation, ſondern in einer unbewußten aber aufrichtigen Selbſttäuſchung, welche Selbſttäuſchung ſich ſofort auf einen anſehnlichen Kreis der gebildetſten Männer übertrug. Wie hätte ein Geiſt, wie der Göſchel'ſche, der ohnehin gewöhnt war, ſeine ganze eigne Subjektivität liebevoll an die von ihm verehrten Autoritäten hinzugeben, einer ſolchen Selbſttäuſchung zu entgehen vermocht! In unbedingtem Vertrauen zu ſeiner Autorität deutet er ſeine Hegel'ſchen Texte, wie der Schüler der Scholaſtik ſeinen philosophus magister, bis es ihm gelungen iſt, demſelben die Zuſtimmung zu den Hauptſtücken des Katechismus abzuringen. Dieſe Apologie, welche er in ſeiner Schrift übernommen, wurde ihm deſto leichter, je öfter ſich die Spekulation im Kampf mit ihren Gegnern im Rechte befand. Dieſe Aphorismen waren es, welche Göſchel's literariſche Berühmtheit gründeten. Eine Recenſion derſelben von Hegel ſelbſt in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, dieſem Obertribunal unter den damaligen kritiſchen Zeitſchriften, ſprach die freudigſte Zuſtimmung von Seiten des philoſophiſchen Altmeiſters aus, welcher dieſes zuſtimmende Zeugniß aus dem der Philoſophie ſo abholden Lager der Frommen vor ganz Deutſchland mit warmem Händedruck ehrte. Grade in dieſen Tagen traf der Schreiber dieſes mit Göſchel in Halle zuſammen, aber — nicht von dieſem berühmt gewordenen Händedruck, nicht von dem Beifall des großen Philoſophen, war bei Göſchel die Rede: was damals ſein ganzes Herz erfüllte, war die Bekehrung eines armen Mannes in Naumburg, dem er ſeine Theilnahme geſchenkt. — Hatten die Aphorismen ihn zu einer Celebrität in wiſſenſchaftlichen Kreiſen gemacht, ſo machten ihn ſeine „Unterhaltungen zur Schilderung Goethe'ſcher Dicht- und Denkart, 3 Theile 1854—1858, zum Lieblinge eines Theils der ſchönen Welt. Hatte Göſchel mit liebevoller Akriſie in Hegel die Wahrheit des lutheriſchen Bekenntniſſes hineingeſchaut, ſo in die Goethe'ſche Weltluſt Ahnungen aus dem Heiligthume. Mochten dieſe wohlwollenden Einlegungen von ſo Manchem mit dem Lächeln des Unglaubens auf den Lippen geleſen werden, für das große Publikum führten ſie den Beweis, wie wenig Göſchel mit jenen ſauerſehenden Winkelpietiſten zu verwechſeln ſey, welche für die gewöhnlichen Weltkinder nur ein Verdammungsurtheil haben, daß für die Bekenner Chriſti die Zeit gekommen ſey, die entſtellende Kutte des Pietismus mit dem Salonkleide zu vertauſchen. Nicht aber den Weihrauch der Welt hatte Göſchel mit dieſen Schriften geſucht, ſondern den Beifall des Herrn, dem auch auf dieſem Wege Jünger zugeführt werden konnten. Er ſchreibt in einem Briefe: „Darüber ſind Sie wohl mit mir einig, daß es an Traktaten für Gebildete, für belletriſtiſche Menſchenkreiſe, die mir ſo ſehr zuwider ſind, gar ſehr mangelt, und der gemeine Mann beſſer bedacht iſt. Alle unſere ſchönen Traktätchen kommen nicht unter die Vornehmen; wie ſoll man ihnen alſo beikommen?“

In Berlin hatte ſich die Aufmerkſamkeit der höheren Kreiſe auf Göſchel gerichtet. Kirchliche Angelegenheiten, wie die durch die Erzbiſchöfe von Köln und Gneſen entſtandenen Conflikte und die durch die lutheriſchen Separatiſten hervorgerufenen Spaltungen hatten das Bedürfniß nach einem Juriſten von religiöſer und kirchlicher Einſicht fühlbar gemacht: in Göſchel, dem bei allem ſeinem Idealismus und Myſticismus gewandten Geſchäftsmanne, glaubte man die rechte Perſönlichkeit gefunden zu haben und ſo wurde Göſchel 1854 von dem Juſtizminiſter zuerſt zur proviſoriſchen Hilfsleiſtung im Juſtizminiſterium berufen und 1857 als Geheimer Oberregierungsrath angeſtellt. Die von ihm bei dieſen Aufgaben geleiſteten Dienſte ſind nicht gering anzuſchlagen. In mehr als einer Hinſicht hat ſeine perſönliche Milde mit kirchlicher und chriſtlicher Einſicht verbunden, dazu mitgewirkt, büreaukratiſchen Maßregeln einen geiſtlichen Karakter zu ver-

leihen. Auch von ſeinem Gönner von Altenſtein, dem geiſtlichen Miniſter, wurde er mehrfach als Raths- und Mittelsmann herbeigezogen. So hatte ein im Vertrauen des Königs hochſtehender vornehmer Mann den Monarchen vor den unchriſtlichen Einflüſſen der Hegel'ſchen Philoſophie zu warnen Gelegenheit genommen. Steffens und Göſchel wurden von dem Miniſter Altenſtein abgeſendet, jenen würdigen Mann, wenn nicht von der Chriſtlichkeit, doch wenigſtens von der Argloſigkeit jener Philoſophie zu überzeugen. Es war eine in jeder Hinſicht glänzende Stellung, welche damals Göſchel in jener Metropole der Wiſſenſchaft einnahm — für jeden weniger tief begründeten Chriſten als Göſchel eine höchſt verſuchliche. Von zwei Miniſtern, dem Juſtizminiſter von Mühler und dem Cultusminiſter von Altenſtein mit freundſchaftlicher Anerkennung ausgezeichnet, von dem ſtimmangebenden Chorus der Hegelianer als geiſtreicher Wortführer und als einflußreicher Patron verehrt, von allen auf Geiſtesbildung Anſpruch machenden Berliner Kreiſen aufgeſucht, von den chriſtlichen Kreiſen als der eigentlich ihnen Angehörige anerkannt, und dieß mit Recht, denn den Angelpunkt ſeines Lebens bildet auch in jener Periode die Sorge um ſein eigenes Seelenheil in Chriſto.

Bei der ungemeinen Leichtigkeit, mit welcher Göſchel arbeitete, wußte er ſelbſt unter den zerſtreuenden Geſchäfts- und Geſellſchaftsſtunden Berlins die Muße zu finden, ſeine literariſche Thätigkeit fortzuſetzen. Es erſchienen hier ſeine „zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juriſten“ 4 Theile 1832—1842, eine höchſt geiſt- und lehrreiche Sammlung juriſtiſcher Aufſätze, theils Beleuchtungen juriſtiſcher Grundſätze, theils hiſtoriſche Denkwürdigkeiten aus der Rechts- und Juriſtengeſchichte — alle auf Grund der tiefſinnigen Principien der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie. Im Jahre 1837 erſchien ſeine Schrift „Der Eid, nach ſeinem Princip, Begriff und Gebrauch“ und „Das Particularrecht im Verhältniſſe zum gemeinen Rechte und der juriſtiſche Pantheismus“. Einige Plänkler der negativen Richtung der Spekulation, wie ein gewiſſer Richter in Magdeburg, waren dem Auftreten von Strauß vorangegangen. Sie wurden von Göſchel zurückgewieſen in der Schrift „Von den Beweiſen der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele im Licht einer ſpekulativen Philoſophie“ 1835.

Mit dem Leben Jeſu von Strauß 1835 war der Bruch zwiſchen der alten und der jungen Hegel'ſchen Schule eingetreten. Neben anderen Alt-Hegelianern tritt auch Göſchel gegen Strauß in die Schranke in der Schrift „Beiträge zur ſpekulativen Philoſophie von Gott, dem Menſchen und dem Gottmenſchen“ 1838. Die vernichtende Kritik, welche dieſe Schrift in der Glaubenslehre von Strauß erfuhr, war der erſte Angriff, durch den die ſpekulativen Phantasmagorieen und mannigfachen Selbſttäuſchungen aufgedeckt wurden, in welchen ſich die Spekulation des geiſtvollen Mannes bewegte. Seit den vierziger Jahren trat auch das philoſophiſche Intereſſe bei Göſchel immer mehr hinter das kirchliche zurück und die Stelle, welche Goethe bei ihm eingenommen hatte, mußte derſelbe an einen anderen Liebling abtreten, an einen dem chriſtlichen Denker congenialeren Geiſt, an Dante. Hier bedurfte es des Einlegens nicht mehr: der ganze Reichthum mittelalterlicher Myſtik und Scholaſtik bot ſich der theologiſch-philoſophiſchen Betrachtung dar, dabei bot die Allegorie und Symbolik des Dichters ein Geiſtesſpiel, wie es für Göſchel Bedürfniß geworden, und der romantiſche Frauencultus, welcher unter ſeine Paſſionen gehörte, fand in dem Verhältniſſe des Dichters zu ſeiner Beatrix reiche Nahrung. Oberflächlichkeit lag überhaupt nicht in Göſchel's Art und ſo wurde auch dieſem neuen Objekte ſeines Intereſſes nicht ein dilettantiſches, ſondern ein eingehendes gelehrtes Studium zugewendet. Als Früchte deſſelben erſchienen die Schriftchen „Aus Dante's göttlicher Comödie 1843“, „Dante's Unterweiſung über Weltſchöpfung und Weltordnung 1842“, „Dante's Oſterfeier im Zwillingsgeſtirn 1849“.

Durch Friedrich Wilhelm's Fürſorge für die Kirche waren die bisher den Oberpräſidenten der Provinzen untergeordneten Conſiſtorien unter die Leitung eigener, mit Rückſicht auf ihre kirchliche Geſinnung ausgewählter, Conſiſtorial-Präſidenten geſtellt worden. Für die Provinz Sachſen hatte — der Bedenken des Miniſters Eichhorn un-

geachtet, welchem eine minder ausgeprägte confeſſionelle Perſönlichkeit geeigneter erſchien — die perſönliche Beſtimmung des Königs Göſchel auserkoren. Es war eine der wichtigſten Provinzen, deren kirchliche Leitung ihm übertragen wurde — mit der größten Zahl von Pfarrämtern königlichen Patronats, mit den meiſten gelehrten Bildungsanſtalten, mit der vorzugsweiſe theologiſchen Univerſität Halle, überdieß ſeit 1842 der Schauplatz der Lichtfreunde und ihrer Volksverſammlungen; im Frühlinge 1845 waren die Uhlich'ſchen „Bekenntniſſe" erſchienen, von Wislicenus die Broſchüre, „Ob Schrift, ob Geiſt?" Die Aufregung und der Federkrieg waren allgemein geworden und die Bewegungspartei bei der furchtſamen Haltung des Miniſteriums und der unermüdlichen Nachſicht des Generalſuperintendenten Möller, welcher ſchonende Liebe für die einzige einem Conſiſtorium anſtändige Waffe hielt, immer dreiſter. In ſolche gährende Verhältniſſe war der von Natur ebenfalls zu nichts mehr als zur ſchonenden Liebe geneigte Mann hineingeſetzt worden, noch dazu von ſeinem Miniſter unabläſſig zur Mäßigung ermahnt. Aber Göſchel, der chriſtliche Juriſt war ſich bewußt, daß wie die göttliche Langmuth ihre Gränzen hat, ſo auch die einer kirchlichen Behörde. Er täuſchte ſich nicht über die ſchlimmen Früchte, welche ſchon bisher das furchtſame Temporiſiren gebracht hatte. Er ließ daher dem Geſetze ſeinen Lauf und am 23. April 1842 erfolgte die Amtsentſetzung von Wislicenus. Eduard Balzer, Adolph Wislicenus, Uhlich gaben, von der Behörde gedrängt, ihre kirchlichen Aemter auf und traten an die Spitze von freien Gemeinden. — Daß aber einer geiſtlichen Behörde nicht blos das Schwert gegen die Wölfe in die Hand gegeben ſey, ſondern vielmehr der Hirtenſtab, die Heerde zu weiden, davon konnte Niemand lebendiger durchdrungen ſeyn, als Göſchel. Mit Gebet wurden von da an die Sitzungen des Conſiſtoriums eröffnet. An die Stelle der bisherigen büreaukratiſchen Conſiſtorialerlaſſe traten geiſtliche; Predigerconferenzen, eine kirchlich-praktiſche Monatsſchrift, Diöceſanbibliotheken wurden in's Leben gerufen; nicht blos die Geſchäftspraxis, ſondern die geiſtliche Befähigung wurde bei der Wahl der Ephoren zum Maßſtab gemacht; eine feſte agendariſche Praxis mit möglichſter Schonung der confeſſionellen Gewiſſen eingeführt, auch bei den Pfarrwahlen den Familienbedürfniſſen der einzelnen Geiſtlichen die möglichſte Berückſichtigung geſchenkt. Die Geiſtlichen und die Gemeinden fühlten, daß ſie in ihrer Aufſichtsbehörde eine Genoſſin ihres Glaubens, ihrer Leiden und Freuden hatten.

In dem Maße, als ſich im Jahre 1847 auf den politiſchen Gebiete die Agitation verſtärkte, trat ſie auch auf dem religiöſen in Magdeburg ſelbſt deſto ſtärker hervor, deſto zaghafter wurde aber auch das Staatsminiſterium, deſto ſtärker die Befürchtung durch fernere disciplinariſche Maßregeln die Aufregung zu verſtärken. Kein Mittel blieb von der Magdeburger Bürgerſchaft unverſucht, Uhlich in ſeinem kirchlichen Amte zu erhalten. Nachdem jedoch auch eine Immediateingabe an den König fruchtlos geblieben, kam endlich Uhlich einem entſcheidenden Schritte des Conſiſtoriums zuvor und gründete ſeine freie Gemeinde. Nachdem dieß geſchehen, wurde die ſtaatliche Anerkennung und Beſtätigung von derſelben in Anſpruch genommen. Der Einrede Göſchel's ungeachtet, es bei einer faktiſchen Duldung und möglichſter Nachſicht bewenden zu laſſen, erfolgte dennoch die Anerkennung. Weiter ging der Anſpruch auf den Gebrauch des Kirchengebäudes. Auf die ſtiftungsmäßige Beſtimmung deſſelben geſtützt legt Göſchel noch energiſcheren Proteſt ein. Noch am 15. Februar 1848 erhielt er die miniſterielle Zuſicherung, daß an eine ſolche Conceſſion nicht gedacht werde, dennoch zieht am folgenden 12. März die freie Gemeinde mit ihrem Prediger in die Heilige-Geiſt-Kirche ein — nicht an den Conſiſtorialpräſidenten, ſondern an den Oberbürgermeiſter war mit Umgehung der kirchlichen Behörde der Erlaß von Berlin aus ergangen. Nun fand Göſchel ſich in ſeiner Autorität ſo gekränkt, daß er nicht umhin konnte, am folgenden Tage am 13. das Geſuch um ſeine Dienſtentlaſſung einzureichen. Am 18. erfolgte der Märzaufſtand und am folgenden Tage die Aufforderung des Oberpräſidenten an Göſchel, den andringenden Forderungen der Magdeburger Bürgerſchaft nachzugeben und die Stadt zu verlaſſen. Während ſein Freund,

Präſident von Gerlach, von der Polizeibehörde mit gleichen Ausbrüchen des Volksunwillens bedroht an ſeiner Stelle verharrt, hält Göſchel es für ſeine Pflicht nachzugeben und verläßt an dieſem Tage den Schauplatz ſeiner amtlichen Freuden und Leiden. Nach wechſelndem Aufenthalte an anderen Orten zieht er ſich im Herbſt 1849 in den zahlreichen Kreis ſeiner Berliner Freunde zurück. Seine Geiſteskraft war gebrochen, wozu der Unwille des von ihm ſo hochverehrten Monarchen über das Verlaſſen ſeines Poſtens das Seinige beitrug. Die ſo mannigfachen Intereſſen ſeines früheren Lebens ziehen ſich nun auf die zwei Gegenſtände zurück: das lutheriſche Bekenntniß und — Dante. Mehrfache Broſchüren erſcheinen noch von ihm in beiderlei Richtung, doch ohne bei dem Publikum ein lebhaftes Intereſſe zu wecken. Geiſtig gebrochen, körperlich verſtimmt, geſellig iſolirt, findet er in ſeinen letzten Jahren auch in Berliner Kreiſen nicht mehr die geſuchte Befriedigung und kehrt 1861 nach Naumburg zurück, dem Orte, an welchen ihn ſo theure Erinnerungen knüpften. Hier wird er in demſelben Jahre 1861 am 23. Sept. von dem Herrn, deſſen treuen Dienſten ſein Leben gewidmet geweſen, abgerufen.

Ueberraſchend, ſowohl was die Licht- als was die Schattenſeiten betrifft, iſt die Uebereinſtimmung der Perſönlichkeit Göſchel's, namentlich auch der Art ſeiner literariſchen Thätigkeit, mit einer der ausgezeichnetſten Perſönlichkeiten der lutheriſchen Kirche mit Val. Andreä, wofür die Nachweiſungen an einem anderen Orte gegeben worden (Tholuck, lutheriſche Lebenszeugen S. 332).

Quelle: Der treffliche Aufſatz des nah verbundenen Freundes des Verewigten, des Dr. Schmieder, evangel. Kirchenzeitung 1862, Nr. 260 ff. Dr. A. Tholuck.

Goßner, Johannes Evangeliſta, wurde am 14. Dezember 1773 — elf Jahre ſpäter als der mit ihm ſo eng verbundene Martin Boos — im Dorfe Hauſen bei Ober-Walſtätt, unfern Augsburg, armen, gottesfürchtigen Eltern geboren. Von ſeiner Jugend iſt wenig bekannt, doch wiſſen wir, daß er beſonders unter der Einwirkung ſeiner verſtändigen Mutter einen ernſten und reinen Wandel führte, und daß er nach unabläſſigen Bitten endlich die Erlaubniß der Eltern zu höheren Studien erhielt. Dieſe fanden in der Univerſität Dillingen, wo damals Männer wie Sailer, Zimmer, Weber u. A. lehrten, eine vielſeitige Förderung und nahmen eine tiefere Richtung an, als es der jeſuitiſchen, noch immer ſtarken Partei gefiel. Dieſer Partei gelang es in Augsburg, ſchon ein Jahr nach Goßner's Weggang von Dillingen, Sailer, die Seele der ganzen Schule zu verdrängen (1794), ja die Schule ganz zu ſprengen (1795).

Mit guten Zeugniſſen hatte Goßner im J. 1793 Dillingen verlaſſen und war in das Georgianiſche Collegium zu Ingolſtadt getreten, wo er drei Jahre blieb. Hier fing er an, in der Weiſe der damaligen Zeit, in ein Tagebuch den Gang ſeiner Empfindungen und inneren Entwickelung niederzulegen. Dieſes Tagebuch iſt trotz ſeiner Lückenhaftigkeit wichtig für den Biographen und iſt von Prochnow ſchon mit Erfolg benutzt worden. Die Bemerkungen, zu welchen Goßner durch den Tod zweier Genoſſen veranlaßt wird, bezeugen die aufrichtige Natur ſeines Seelenlebens, ſind aber ganz im ſentimentalen Styl der Zeit gehalten. Einen ſchon tieferen Inhalt bekommt Goßner's Leben durch die Lektüre von Schriften Lavater's — „Briefe an reiſende Jünglinge“ — Sie wirkten ſo mächtig auf ihn, daß er noch 50 Jahre ſpäter, als er Lavater gegen eine jüngere Generation in Schutz nehmen mußte, bekannt hat: So hat kein Menſch auf mich eingewirkt, wie Lavater. Goßner's Bedürfniß nach innigem Verkehr mit gleichſtrebenden Altersgenoſſen fand in Ingolſtadt wenig Befriedigung. Die meiſten waren ohne allen idealen Sinn nur den nothwendigen Fachſtudien hingegeben. Im Jahre 1796 konnte er das Georginum verlaſſen, und nachdem er noch 3 Monate in einem Prediger-Seminar ſich vorbereitet hatte, in Verhältniſſen, die er abſchreckend ſchildert (Prochnow I. S. 33), bekam er in Dillingen die zweite (Presbyter-) Weihe.

Damit begann er 1797 ſeine geiſtliche Amtsthätigkeit als Hülfskaplan. Gleich das erſte Jahr ſeiner praktiſchen Thätigkeit iſt das entſcheidende für ſein geiſtliches Leben geworden. Martin Boos war ſieben Jahre vorher, ohne aus der „geſetzlichen“

Kirche auszutreten, zur evangeliſchen Glaubensfreudigkeit durchgedrungen, und ſeine Predigten und Briefe riefen in ſeiner Gemeinde und anderwärts merkwürdige pſychiſche Erſcheinungen hervor. So wurden auch Briefe dieſes Mannes, die Goßner in die Hände kamen (Oktober 1797) für dieſen Werkzeuge des Heils. Sommer ſchreibt von ihm: „Jetzt liegt Bartimäus (Goßner) dem Gekreuzigten immer zu Füßen und ſein einziges Werk iſt, an die Bruſt ſchlagen und weinen über das innere Verderben des Adams, glauben an den Heiland und im Glauben kindlich nehmen. Er hält ſo feſt an dem Herrn, daß er auch in Kerker und in Tod für ihn zu gehen bereit iſt. Das iſt das Wunder, das geſchah durch die Briefe von Boos.“ Wir haben noch (Prochnow I, 54 ff.) den erſten Brief Goßner's an Boos und die herrliche Antwort dieſes Mannes, der ſo eben eine achtmonatliche Gefängnißhaft um des Herrn willen ausgeſtanden hatte. Es iſt ein friſcher, keineswegs pietiſtiſcher Ton in allen genannten Dokumenten. Erſt ein Jahr ſpäter ſah Goßner ſeinen Boos auch von Angeſicht, wenn auch nur auf kurze Zeit. Goßner wurde bald auch Gegenſtand der Verfolgung von katholiſcher Seite. Vor dem Jahre 1801 (April) finden wir ihn als Hülfsgeiſtlichen bei dem frommen Feneberg in Seeg, darnach kam er nach Augsburg. Als dieſe Stadt 1803 an Baiern fiel, ließen die jeſuitiſchen Verfolgungen nach. Die Regierung, den Illuminaten geneigt, gab Goßnern ſogar als eine Art Entſchädigung (1804) eine der beſten Pfarreien, die zu Dirlewang, in der Meinung, er wirke für die Aufklärung. Später, als man ihn genauer kannte, konnten die Quälereien wieder anfangen.

Groß war Goßner's Wirkſamkeit in Dirlewang (1804—1811). Nach einer Zeit innerer Lauheit war er nämlich zu der alten entſchiedenen Hingabe an Chriſtus wieder durchgedrungen, wie er ſelbſt erzählt (Prochnow I. S. 112). Das hob vor Allem ſeine Seelſorge. In belebendem Verkehr mit Freunden und Briefwechſel zum Theil weit in die Ferne wurde ihm die Aufgabe ſeines Lebens immer deutlicher. Der Druck der katholiſchen Oberen, unter dem er ſich befand, hatte ihn bisher nicht zu der Ueberzeugung bringen können, es ſey der Austritt aus der katholiſchen Kirche für ihn angezeigt. Konnte er doch in der alten Kirche genug aufweiſen, was mit ſeinem Streben ſtimmte, und konnte er doch ſagen: „Unſere Ketzerei ſteht in allen Meßgebeten.“ Gegen 1811 rief aber doch das todte Geſetzes- und Buchſtabenwerk, das er treiben mußte, Zweifel hervor, ob er nicht auszutreten habe. Sein myſtiſcher (lutheriſcher) Freund Schöner in Nürnberg ſchrieb ihm: „Bleibe wo Du biſt, der lutheriſche Teufel iſt eben ſo ſchwarz als der katholiſche.“ Er blieb alſo, reſignirte aber, um ſich auf Predigen, Katechiſiren und Schriftſtellerei legen zu können, auf die arbeitsvolle Pfarre in Dirlewang aus freien Stücken und nahm eine kleine Pfründe an der Dom-Pfarrkirche in München an, die ihn auch der jeſuitiſtiſchen Spürerei nicht ſo ſehr exponirte.

Unterdeß war in Boos' Gemeinde eine größere evangeliſche Bewegung entſtanden, die vier Fünftheile der Gemeinde fortriß. Das erregte neue Verfolgungen gegen das vermeintliche Pietiſtenthum, aber auch allgemeinere Theilnahme für die Bedrängten. Unter den Erweckten war auch Pfarrer Lindl bei Augsburg. Goßner's Predigten in München wurden mehr als je beſucht. Auch durch eine neue populäre und treue Ueberſetzung des Neuen Teſtaments wirkte Goßner ſegensreich in weite Kreiſe hinein, ſowie durch Traktate: der Weg zur Seligkeit, das Herz des Menſchen, durch Auszüge aus Terſtegen's Leben heiliger Seelen und Zinzendorf's Schriften u. A.

Mit dem J. 1816 beginnt eine Verbindung dieſer baieriſchen Erweckungen mit dem proteſtantiſchen Norden, ſo ſuchte v. Bethmann-Hollweg die Vertreter der neuen Richtung, Goßner, Boos, Lindl, auch Sailer auf, bald darauf kamen auch die Theologen Sack und Snethlage in denſelben Kreis, auch Schleiermacher ſuchte Goßner in München auf.

Es waren aber die Tage der päbſtlichen Reſtauration gekommen, der Jeſuitenorden wurde wieder hergeſtellt, die Verbreitung der Volksbibeln verboten. Der früher liberale Miniſter Montgelas entſchloß ſich jetzt (1817), „die Sekte auszurotten.“ Goßner

wurde abgeſetzt, Lindl bedrängt und verſetzt. Boos wurde 1817 von Preußen als Profeſſor an das Gymnaſium zu Düſſeldorf berufen und dann (im J. 1819) als Pfarrer zu Sayn bei Koblenz angeſtellt. Goßner folgte (Auguſt 1819) einem Rufe als Religionslehrer am Gymnaſium und Stadtpfarrer zu Düſſeldorf. Obwohl er in Segen wirkte, fühlte er doch bald, daß ſeines Bleibens dort nicht ſey. Nicht einmal vom Miniſterium Altenſtein hatte er den nöthigen Schutz zu erwarten.

Lindl war unterdeß nach Petersburg berufen, wo Kaiſer Alexander, Fürſt Gallizin, Graf Lieven das Evangelium in aller Weiſe fördern wollten (1819). Im Jahre 1820 wurde Lindl ſogar als Probſt von Südrußland mit biſchöflichem Recht nach Odeſſa verſetzt. In die Petersburger Stelle rückte nun Goßner (1820). Lindl beging mit Wiſſen Goßner's die Unbeſonnenheit, den Cölibat zu brechen. Dieß benutzten die katholiſchen, proteſtantiſchen und griechiſchen Feinde der Beiden, gegen Goßner zu agitiren. Der Kaiſer konnte ihn, der altruſſiſchen Oppoſition gegenüber (Orloff) nicht mehr halten, doch erhielt er ihm ſeine Achtung. So verließ Goßner im Jahre 1824 ſeine Petersburger Gemeinde.

Nach einem kurzen Aufenthalte in Berlin und Hamburg begab ſich Goßner nach Leipzig zu ſeinem Freunde Tauchnitz. In dieſer und der nachfolgenden Zeit entſtanden mehrere ſeiner beſten Schriften, das Schatzkäſtlein (1824), M. Boos' Leben (1826) und A. Die Aufſätze, durch welche er mit ſeiner Petersburger Gemeinde eine ſtete Verbindung unterhielt, ſind jetzt auch gedruckt: „Goldkörner". Es ſind im Jahre 1825 angefangene Meditationen über Stellen aus Tauler's medulla animae (im J. 1859 von Prochnow herausgegeben) von vorzüglicher Innigkeit und Reife. Nach zwei Jahren trat Goßner in der Stille zur evangeliſchen Kirche über; im Herbſte 1826 kam er nach Berlin; im J. 1829 wurde er nach allerlei Förmlichkeiten zum Nachfolger Jänicke's an der Bethlehemskirche ernannt. Auch ſchon in der Zwiſchenzeit hatte er in den vornehmen Kreiſen, die ſich der kirchlichen Bildung wieder zugewandt hatten, fleißig das Wort vom Kreuze gepredigt, auch wohl zum Verdruß ſolcher, die den Ernſt der Wiedergeburt hätten abſtumpfen mögen. An der Bethlehemskirche wirkte er 17 Jahre als Prediger und Seelſorger. Männer- und Frauen-Krankenvereine, Kleinkinderſchulen, Eliſabeth-Krankenhaus ſind Erinnerungen an ſeine Beſtrebungen nach Innen, eine ſelbſtſtändige Heidenmiſſion an ſeine Arbeit nach Außen. Von ſeinem 65. Jahre bis zum 85. hat er 140 Miſſionäre ausgeſandt, darunter 60 verheirathete und 15 Candidaten und eine große Anzahl tüchtiger Schullehrer. Seine Miſſionare wirkten meiſt in Oſtindien und mit dem größten Erfolg unter den Coles daſelbſt. Im Jahre 1846 legte er ſein Amt nieder und trieb freie geiſtliche Arbeit, beſonders Seelſorge und Predigt in ſeinem Eliſabeth-Krankenhaus, wo ſich ein treuer Kreis von Zuhörern meiſt aus den unteren Ständen um ihn ſammelte, denen er in ſchmuckloſer, zum Theil derber Ausdrucksweiſe ſein Gemüthsleben aufſchloß. Er ſtarb am 20. März 1858. In dem Hauſe, wo er die letzten Jahre zubrachte, in Gebet „ohne Unterlaß" für ſein Werk iſt jetzt eine Erziehungsanſtalt für verkommene Mädchen, geſtiftet von einem Verein und zumeiſt geleitet von einem Manne aus dem Bürgerſtande, der im Sinne des „Vaters Goßner" ſeine ſchwere Aufgabe treibt.

Vergl. Bethmann-Hollweg, Johannes Goßner. Deutſche Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft f. 1858. S. 177 g., auch beſonders abgedruckt, Berlin, Wiegand und Grieben. — Evangel. Kirchenzeitung f. 1858. S. 837 ff. — Prochnow, Joh. Ev. Goßner. Eine biographiſche Skizze. — Derſelbe, Johannes Goßner. Biographie aus Tagebüchern und Briefen. I. Band. Berlin 1864. — Worte des Dankes und der Liebe (beim Begräbniß) von Knak, Büchſel. Berlin 1858. W. Hollenberg.

Gottſeligkeit iſt der zuſammenfaſſende Ausdruck für alle diejenigen ſittlichen Qualitäten, die man als Gottesliebe, Gottesfurcht, Gottvertrauen, als Gehorſam und Treue gegen Gott unterſcheidet; alle Wirkungen, die von einer dieſer Qualitäten ſichtbar werden, ſind zugleich die Zeichen jener allgemeinen Beſchaffenheit; Gottſeligkeit iſt Sittlich-

keit als eine in ihrem Kern, ihren innerſten Motiven wie in ihren Zielen und Zwecken weſentlich religiöſe. Die Endung „— ſelig“ könnte man hier mehr, als in irgend einer anderen Zuſammenſetzung, verſucht ſeyn, im gewöhnlichen Sinne des Adjektivs „ſelig“ zu nehmen: ſelig in Gott; denn mit Gottſeligkeit wird nicht ſowohl die aktive, thatkräftige, heroiſche Seite der Frömmigkeit bezeichnet, als vielmehr das Ruhen in Gott („zu beten an, zu lieben inniglich, im ſtillen Grund, mein Gott, zu ſchauen dich“, wie Terſteegen's Abendlied ſagt), doch aber wieder ſo, daß nicht die contemplative Paſſivität für ſich, ſondern die auch das praktiſche Leben durchdringende, ſtille, innere Wärme damit angezeigt iſt. Jedoch erlaubt der ſonſtige Sprachgebrauch dieſe Deutung nicht; „ſelig“ iſt Suffixum, das — wie Adelung's Wörterbuch wohl richtig angibt — eine Menge, einen reichen Beſitz derjenigen Sache bezeichnet, die im Hauptworte genannt iſt (daher ſelbſt das Wort „leutſelig“, auf deſſen jetzige Bedeutung dieſe Erklärung am wenigſten paßt, eigentlich von einer volkreichen Stadt, Gegend u. ſ. w. gebraucht wird). Gottſelig wäre alſo derjenige, der reich iſt in Gott und an Gott, was hier allerdings mehr ſubjektiv gewendet werden muß: reich oder voll, erfüllt von Gedanken an Gott, von Beziehungen zu Gott, alſo ein Menſch, der ſeinen geiſtigen Schwerpunkt, ſeine Heimath, ſein Element in Gott hat.

In den evangeliſch-religiöſen, mehr aber in den erbaulichen als in den wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch iſt das Wort gekommen durch Luther's Bibel. Luther ſetzt für εὐσέβεια, εὐσεβής ſo conſtant Gottſeligkeit, gottſelig, daß faſt überall, wo jene Wörter vorkommen, das deutſche Wort erſcheint. Nur folgende Stellen machen eine Ausnahme. Statt εὐσέβεια ſteht im B. Baruch 5, 4. θεοσέβεια, ebenſo 1 Tim. 2, 10; Luther ſetzt auch dort Gottſeligkeit, mit Recht, da θεοσέβεια genauer das Objekt der Devotion und Pietät angibt, während εὐσέβεια nicht das Objekt, dafür aber mehr die Wärme und Continuität der frommen Geſinnung andeutet. Andererſeits aber iſt bemerkenswerth, daß Luther an mehreren Stellen εὐσεβής nicht mit gottesſelig, ſondern mit gottfürchtig überſetzt, nämlich Apgeſch. 10, 7. 22, 12., ebenſo Joh. 9, 31. das Wort θεοσεβής, lauter Stellen, in welchen nicht der ſpecifiſch chriſtliche Begriff der Frömmigkeit, ſondern noch die Frömmigkeit κατὰ νόμον bezeichnet iſt. Luther hat alſo das Wort Gottſeligkeit nur für diejenige Frömmigkeit reſervirt, die auf dem Evangelium, auf dem durch Chriſti Erlöſung und durch ſeinen Geiſt vermittelten Kindesverhältniß beruht. Nur Apgeſch. 10, 2. erhält Cornelius ſchon vor ſeiner Taufe dieſes Prädikat neben dem ſpecielleren „gottfürchtig“. Bemerkenswerth iſt aber auch, daß das griechiſche wie das deutſche Wort im N. Teſtam. — außer der zuletzt genannten Stelle der Apoſtelgeſchichte — erſt in den Paſtoralbriefen (1 Tim. 2, 2. 3, 16. 4, 8. 6, 11. 2 Tim. 3, 12. Tit. 1, 1. 2, 12.) und im 2. Brief Petri vorkommt; Jeſus ſelbſt gebraucht es nie; Paulus hat im Römerbrief (z. B. 8, 28. 2, 7.), ebenſo Johannes (z. B. 1 Joh. 4, 2. 4. 15. 5, 1 u. ſ. w.), Petrus (1 Petr. 1, 15. 3, 13.), Jakobus (Jak. 1, 22. 5, 16.) ſtets andere, zum Theil umſchreibende Ausdrücke dafür geſetzt. Unſtreitig liegt in dem Wort und Begriff εὐσέβεια, da beides ſchon der heidniſchen Religion und Moral angehört, eine gewiſſe Verallgemeinerung, wodurch die chriſtliche Frömmigkeit, welcher gegenüber ſonſt alle Frömmigkeit, wenigſtens die heidniſche, als Aberglaube und Götzendienſt erſcheint, nur vielmehr als eine Species der Frömmigkeit überhaupt, allerdings als die höchſte und einzig entſprechende, einzig ſeligmachende erkannt wird. Darin liegt aber auch eine Differenz zwiſchen dem griechiſchen Wort und dem deutſchen; Luther würde keinen Heiden gottſelig genannt haben, da nicht einmal der Fromme des Alten Bundes dieſen Namen erhält. Es mag ihm mit dieſem Worte ergangen ſeyn, wie mit dem Gegentheil deſſelben, wenn er in der erſten Epiſtelpredigt auf Weihnachten in der Kirchenpoſtille über Tit. 2, 12. ſagt: „Das Wörtlein impietas, das der Apoſtel auf griechiſch nennet Aſebia und auf hebräiſch heißt Reſa, kann ich mit keinem deutſchen Wort erlangen, darum habe ich es genannt ein ungöttliches oder gottloſes Weſen.“ Den Gegenſatz hiezu erklärt er ebendaſelbſt folgendermaßen: „Wie droben geſagt iſt, Gott-

losigkeit sey das ungöttliche, gnadenlose, gottlose Wesen, also ist wiederum Frömmigkeit das göttliche, gnadreiche, gläubige Wesen, das stehet in dem, daß man auf Gott hoffe, allein auf seine Gnade baue, kein Werk nicht achte, es werde denn von ihm in uns in Gnaden gewirkt, daß er in uns also erkennet, dadurch geehret, gerühmt, gelobet und geliebet werde.." Damit hat Luther seine Definition von „Gottseligkeit" gegeben. — Ob freilich der auffallend häufige Gebrauch der Wörter εὐσέβεια und θεοσέβεια in den Pastoralbriefen, während sie, wie gesagt, den Evangelien und den paulinischen Hauptschriften fremd sind, mit Baur (Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie. 1864. S. 341) als einer der Beweise angesehen werden will, daß die Pastoralbriefe den ächt pauliniſchen Begriff der πίστις alterirt und daraus eine allgemeine Religiosität gemacht haben, mithin auch als einer der Beweise für die Unächtheit derselben: das hängt davon ab, ob man derlei Differenzen überhaupt für so principiell und durchgreifend hält, daß sie im Gedankenkreise eines und desselben Verfassers, auch wenn er zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen und Stimmungen schrieb, undenkbar wären.

Palmer.

Gräber, Franz Friedrich, als langjähriger Präses der rheinischen Provinzialsynode und späterer Generalsuperintendent von Westphalen um die evangelische Kirche hochverdient, wurde am 12. April 1784 zu Wertherbruch in der Weseler Synode geboren, wo sein Vater reformirter Pfarrer war. Außer einer wahrhaft christlichen Erziehung empfing der anfangs schwächliche Knabe im Elternhause eine tüchtige Vorbildung für seinen späteren Beruf, indem der Vater das Studium der heil. Schrift mit ungewöhnlicher Gründlichkeit betrieb. Gräber bezog im Herbste 1802 die Universität Duisburg, um Theologie zu studiren, und schloß sich besonders an die Professoren Krummacher und Möller an; auch fehlte es nicht an förderndem Umgange mit gleichgesinnten Freunden, z. B. den Brüdern Krafft (s. über den ältesten in dieser Encykl. Bd. VIII.), deren Schwager er späterhin wurde. Nachdem Gräber zu Rees vor dem Inspektor der Klasse das Candidatenexamen rühmlichst bestanden, studirte er noch ein viertes Jahr in Halle und trat im Januar 1808 zu Düssel seine erste Pfarrstelle an. Schon hier zeigte er als Schulpfleger und als Skriba der Elberfelder Synode die ersten Spuren seines außerordentlichen Verwaltungstalentes, das seit 1816, wo er Pfarrer zu Baerl in der Kreissynode Mörs und Mitglied des Moderamens derselben wurde, auf den Provinzialsynoden zum Segen der rheinischen Kirche viele Jahre lang unermüdlich thätig war. Die musterhafte Treue, die christliche Demuth und Weisheit, womit Gräber auch sein Pfarramt verwaltete, wurden bald über die Gränzen seiner Gemeinde hinaus bekannt, und so berief ihn im Jahre 1820 die reformirte Gemeinde zu Gemarke in Barmen, der er bis 1846 ein treuer Seelsorger war.

Im Wupperthal ward der schlichte und liebenswürdige Mann, der mit der Taubeneinfalt die Schlangenklugheit in hohem Maße verband, bald einer der wichtigsten Beförderer der rheinischen Missionsgesellschaft, des Gustav-Adolf-Vereins, der Wupperthaler Tractatgesellschaft u. s. w.; ganz besonders aber zeichnete er sich aus durch die umsichtige Leitung der kirchlichen Angelegenheiten sowohl auf der Elberfelder Kreissynode als auch auf der Provinzialsynode, deren Präsidium er schon auf der wichtigen zweiten Provinzialsynode (zu Köln 1830) führte. Die großen kirchlichen Verdienste Gräber's, der unter schwierigen Verhältnissen für die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche auf das Eifrigste wirkte, wurden bereits 1830 von der Bonner Fakultät durch Ertheilung der theologischen Doktorwürde anerkannt. Nachdem Gräber an der Generalsynode zu Berlin Theil genommen, ward er noch in demselben Jahre von Barmen nach Münster versetzt, wo er ein volles Jahrzehnt hindurch als Generalsuperintendent von Westphalen in großem Segen wirkte. Inmitten der confessionellen Wirren vertrat er, der für seine Person dem reformirten Lehrbegriff von Herzen zugethan war, die heilige Sache der Union mit evangelischer Milde und der ihm eigenen Besonnenheit (vgl. z. B. Bunsen's Zeichen der Zeit Bd. II. S. 240), und seine geheiligte, von allem hierar-

chischen Wesen freie Persönlichkeit machte auf alle Parteien tiefen Eindruck. Von König Friedrich Wilhelm IV. mit dem Stern zum rothen Adlerorden 2ter Klasse geschmückt, zog sich der ehrwürdige Greis im Jahre 1856 von seinem mühseligen Amte nach Duisburg zurück, ward aber schon am 13. Aug. 1857 durch einen sanften Tod zur ewigen Ruhe hinüber genommen. Nur wenige von Gräber's Predigten (vgl. Zuchold's Bibliotheca theologica, Götting. 1864) sind durch den Druck bekannt geworden; seine hohen Verdienste um die kirchliche und christliche Entwickelung von Rheinland und Westphalen werden in der Kirchengeschichte dieser beiden Provinzen unvergessen bleiben.

Vgl. Weiteres in der Schrift: Denkmal der Liebe, dem Herrn Dr. F. F. Gräber gesetzt von Karl August Wortmann. Duisburg 1857. Adolf Kamphausen.

Grapheus, Cornelius, einer der Männer, welche theils der reformatorischen Richtung vor der Reformation, theils dieser selbst angehören, ein Anhänger des Johann von Goch (s. dies. Art. Bd. V, 221) und Verbreiter der Lehren und Schriften desselben, Humanist und Theolog von Erasmischer Richtung, Redner, Dichter und Musiker, ein zeitweise eifriger und muthiger Vertreter der Reformation in den Niederlanden und der neuen Richtung überhaupt, wurde zu Aelst in Flandern im Jahre 1482 geboren. Von seiner Jugendbildung ist nichts Näheres bekannt; wir wissen aus den Jahren seines kräftigsten Lebensalters nur, daß er im Jahre 1515 seine erste Schrift Exprobratio in Diocletianum pro Divo Pancratio zu Löwen herausgab, daß er als Sekretär der Stadt Antwerpen fungirte, daß er hier, im Jahre 1520, auch seine Thätigkeit für die Reformation mit der Uebersetzung der Goch'schen Schrift de libertate christiana begann. Er gab diese Schrift (1521) auch nach dem lateinischen Texte heraus, und zu beiden Arbeiten schrieb er eine Vorrede voll heftiger Polemik gegen den früheren und bisherigen trostlosen Zustand der Kirche wie der christlichen Philosophie. Jetzt begannen aber auch schon die Verfolgungen gegen ihn; er wurde gefänglich eingezogen, nach Brüssel geführt und hier eingekerkert (Oktober 1521). Vergebens wendete er sich an den Erzbischof und Kanzler von Brabant, Johann Carondiletus, mit der dringenden Bitte um Fürsprache zur Linderung seines Schicksals, vergebens dedicirte er eine ergreifende Querimonia in carceris angustia, non sine lacrymis effusa dem Sekretär des Bischofs von Utrecht, Philipp von Burgund, — er wurde, ohne Zweifel unter dem Einflusse der vom Kaiser Karl V. (1522) ernannten fanatischen Inquisitoren, Franz van der Hulst und Nikolaus van Egmont, zum Widerrufe und Güterverlust, zugleich aber auch zum Verluste seines bisherigen Amtes und zur Landesverweisung verurtheilt. Den Widerruf leistete er am 25. März 1522; in demselben verdammte er seine Aussprüche über die Ungültigkeit der päbstlichen Autorität, über das allgemeine Priesterthum, die äußerliche Gebetsweise, das Fasten, die Mönchsgelübde, die Ohrenbeichte, die Verdienstlichkeit der guten Werke, die scholastische Predigtweise, die christliche Freiheit, die Verdammung Luther's, der Schriften und Lehren desselben, zugleich mußte er die Versicherung eidlich bestärken, nun ferner jeder gegen die päbstliche Kirche verstoßenden Häreste gänzlich zu entsagen, widrigenfalls er der ganzen Strenge der kirchlichen Censuren unterworfen seyn sollte. Nachdem er nun aus dem Gefängnisse befreit worden war, zog er sich nach Antwerpen, einem Hauptherde der reformatorischen Richtung in den Niederlanden, zurück; er bewahrte zwar in seinem ferneren Leben, eng an Erasmus sich anschließend und mit diesem mehrfach Briefe wechselnd, die freiere Gesinnung, ja er war deßwegen auch noch mancherlei Anfeindungen ausgesetzt, aber als eigentlicher Vorkämpfer, als offener Bekenner und Vertreter der reformatorischen Lehren trat er nicht mehr auf, seine schriftstellerische Thätigkeit war vielmehr nur noch allgemein literärisch. Seine letzte Schrift erschien zu Antwerpen 1550 unter dem Titel: Pompa Spectaculorum in susceptione Philippi II. — Am 19. Dezember 1558 starb er in Antwerpen. — Vgl. über ihn und seine Schriften: C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I. Hamb. 1841. S. 449 ff. Neudecker.

Graul, Karl, Dr. theol., iſt von eingreifender Bedeutung für die Miſſion ſpeciell der lutheriſchen Kirche geworden, und die Grundſätze und Anſchauungen, die er vertrat, haben auch über den nächſten Kreis hinaus, dem ſein Wirken galt, anregend und fördernd gewirkt.

Geboren den 6. Februar 1814 zu Wörlitz im Deſſauiſchen, eines Webermeiſters Sohn, erhielt er erſt ſpäter, als der dortige Probſt die Eltern auf die Anlagen des Knaben aufmerkſam gemacht, Gelegenheit, den Weg der wiſſenſchaftlichen Studien zu betreten. Er kam auf die Schule nach Deſſau, wo er aber die Empfehlung nicht zu rechtfertigen ſchien. Die Pedanterie, die dort herrſchte, hatte ihn abgeſtoßen; er beſchäftigte ſich lieber allein, in dem Geiſte, der von Wilh. Müller, dem Dichter der Griechenlieder, her unter der dortigen Jugend herrſchte. Nachdem er den Rath erhalten, die Studien aufzugeben, meldete er ſich mit dieſem Selbſtzeugniß bei dem Direktor in Zerbſt und gewann durch die freimüthige, offene Art, wie er ſich ihm vorſtellte, deſſen Wohlwollen, bald auch die Liebe der anderen Lehrer, machte nun ſehr raſche Fortſchritte und abſolvirte mit Auszeichnung. In Deſſau nahm man dieß, als er ſich um ein Stipendium bewarb, mit ungläubigem Mißtrauen auf. Das ward ihm ein Stachel, daß er ſich ſchon im erſten Jahre ſeines Studiums in Leipzig (1836—37) an die Löſung einer Preisaufgabe machte und die goldene Medaille erhielt. Dieſe durch den Druck veröffentlichte (lat.) Arbeit über die Frage, ob die Briefe Pauli an die Epheſer, Koloſſer und Philemon in Cäſarea oder in Rom abgefaßt ſeyen, eine Frage, die er im letzteren Sinne beantwortete, führte ihn in die Theologie ein und machte ihn auch mit der poſitiven näher bekannt. Von beſonderem Einfluß auf ſeine poſitiv-theologiſche Entwicklung wurde der ausgezeichnete Prediger Wolff, Oberkatechet an der Petrikirche in Leipzig, einer der wenigen Zeugen des Evangeliums damals in jener Stadt, welcher gründliche klaſſiſche Bildung mit evangeliſchem Glauben verband und auf Bürgerſchaft wie Studenten in jener Zeit eine nachhaltige ſegensreiche Wirkſamkeit übte. Dazu kam mehrfacher Verkehr mit gleichgeſinnten Strebenden, beſonders mit ſeinem Landsmanne und Freunde Caſpari, gegenwärtig Profeſſor der Theologie in Chriſtiania, mit dem und durch den er zugleich wie dem Evangelium ſo dem lutheriſchen Bekenntniß ſich immer mehr zuwandte. Nach ſeiner Studienzeit brachte er zwei Jahre in Italien bei einer engliſchen Familie als Hauslehrer zu, wo er den Unterricht in franzöſiſcher Sprache zu ertheilen hatte, ſo daß er denn als ein gründlicher Kenner dieſer drei modernen Verkehrsſprachen nach Deutſchland zurückkehrte, was ihm für ſeinen ſpäteren Beruf von weſentlicher Bedeutung werden ſollte. Auch fing er dort an, mit beſonderer Vorliebe mit Dante ſich zu beſchäftigen, und eine Frucht dieſer Beſchäftigung ward dann ſeine im Jahre 1843 erſchienene Ueberſetzung und theologiſche Erläuterung der Hölle Dante's. Schon damals, während ſeines italieniſchen Aufenthalts, waren Verhandlungen mit ihm angeknüpft worden, daß er als Judenmiſſionar nach Paläſtina gehen ſolle, welche Verhandlungen ſich aber zerſchlugen*). Er ſtimmte niemals mit der Praxis der jetzigen Judenmiſſion überein. Nach Deutſchland zurückgekehrt, wurde er in Deſſau Inſtitutslehrer, veröffentlichte jenes Stück der Dante'ſchen Komödie und ließ bald darauf (1843) „Hammerſchläge in Dreizeilern" wider die laxe Richtung der Zeit folgen. Dadurch dachte er der Kirche zu dienen, da er wegen eines Halsleidens nie hoffen konnte, Prediger zu werden. Inzwiſchen war das Dresdener Miſſionscomitée, welches nach Wermelskirch's Abgange von Dresden (1842) einen Direktor ſuchte, auf ihn aufmerkſam geworden. Am 21. März 1844 ſiedelte er in dieſer Eigenſchaft dorthin über. Es war damals gerade die Zeit der confeſſionellen Frage auf dem Miſſionsgebiet. Als man am Anfange des 18. Jahrhunderts die Miſſion in Oſtindien von Dänemark aus durch den von Aug. Herm. Franke empfohlenen Ziegenbalg begann, da verſtand ſich

*) S. darüber einen Artikel von Dr. Delitzſch in der von ihm und Paſtor Becker herausgegebenen Zeitſchrift „Saat auf Hoffnung". Zweiter Jahrgang. Drittes Heft S. 41.
Die Redaktion.

Beides von selbst, sowohl daß wissenschaftlich ausgebildete Theologen ausgesandt wurden, als auch daß die Missionare sich als Diener der Kirche ansahen und ihre Thätigkeit als einen Kirchendienst, den sie eben so gut wie den heimischen Kirchendienst im Sinne und nach der Lehre ihrer Kirche zu verrichten hätten. Die spätere Zeit der Aufklärung und des Rationalismus ließ die Missionssache verfallen. Erst am Ende des vorigen Jahrhunderts nahm man sie in England wieder auf, und von hier aus erhielt sie auch in Deutschland einen neuen Anstoß. Bekanntlich wurde besonders der Vorgang Basels, wo im Jahre 1815 ein Kreis frommer Männer zu gemeinsamer Betreibung der Missionssache zusammentrat und 1816 eine Missionsschule unter Blumhardt's Leitung eröffnete, von großem Einfluß und Segen für das ganze evangelische Deutschland. Und es war natürlich, daß die dadurch hervorgerufenen Missionsvereine sich an Basel anschlossen; so denn auch der Dresdner, der sich 1819, und der Leipziger, der sich 1820 bildete. Die Art und Weise der religiösen Erweckung jener Zeit brachte es mit sich, daß die Rücksicht auf die specielle Kirche und ihr Sonderbekenntniß hinter den großen Gegensatz des Glaubens und Unglaubens überhaupt zurücktrat. Der Karakter jener religiösen Neubelebung ist bekannt und bedarf keiner näheren Schilderung. Es war die Jugendzeit des neuerwachten religiösen Lebens. Es ist das schöne Vorrecht der Jugend und der liebenswürdigen Wärme des Gefühls, die ihr eigen ist, Freundschaften zu schließen über die Unterschiede hinweg, welche später oft so scharf trennend sich geltend machen. Aehnlich ging es auch hier. Wie man auch über die spätere Entwickelung eines kirchlich bewußten Confessionalismus urtheilen, und so sehr man vielleicht jene frühere Zeit der ersten Liebe vermissen möge, so wird man doch zugestehen müssen, daß diese Entwickelung eine geschichtliche Nothwendigkeit war. Trat sie aber einmal ein, so mußte sie ihre Consequenzen auch für die Mission ziehen. Hatte man früher die Mission nur als eine Sache der Christen, der evangelischen Christen angesehen, die ohne Rücksicht auf die Unterschiede ihrer kirchlichen Zugehörigkeit zu freien Vereinen zusammentraten, so mußte man sich nun bewußt werden, daß die Mission, wenn auch in der Form eines freien Vereins sich gestaltend, doch eine Lebensäußerung der Kirche sey — wie sie denn bereits Schleiermacher in die praktische Theologie aufgenommen und Ehrenfeuchter ihr von Neuem einen Platz darin angewiesen und eine eingehende Behandlung hat zu Theil werden lassen —, demnach auch unter das Richtmaß aller kirchlichen Lebensbethätigungen falle, nämlich unter die Norm des kirchlichen Bekenntnisses. Ist es doch auch natürlich, daß der ausgesendete Theologe sich draußen in der Heidenwelt eben so gut als ein Diener seiner Kirche ansieht, wie wenn er zur kirchlichen Wirksamkeit in der Heimath berufen wäre. Und bei der Verschiedenheit der kirchlichen Anschauungen ist die Weise der Verkündigung, die Verwaltung der Sakramente, die katechetische Unterweisung der Gemeinden, die äußere kirchliche Organisation und Leitung, der Cultus und seine Formen u. s. w. nothwendig eine verschieden sich gestaltende. England war bereits im J. 1799 durch die Gründung der „kirchlichen Missionsgesellschaft" (Church Missionary Society) auch in dieser Entwicklung des Missionsbetriebes vorangegangen, und es haben dort die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften, der Baptisten, Independenten, Wesleyaner u. s. w., jede ihre eigene Mission. In Deutschland that man erst spät diesen Schritt und kann sich noch jetzt vielfach nicht darein finden. Bekanntlich war es besonders Petri's Schrift: „Mission und Kirche", 1841 — welche diese Frage in Anregung brachte und vielfache Besprechungen derselben veranlaßte, die besonders in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche in der ersten Hälfte der vierziger Jahre ein Organ fanden. In Dresden gab besonders das Bedenken darüber, daß herangebildete Zöglinge, die der anglikanischen Kirche zum Missionsdienst überlassen wurden, die 39 Artikel unterschreiben sollten, den Anlaß, daß man sich auf das Bekenntniß der eigenen Kirche stellte und am 16. Aug. 1836, beim Jahresfest der Mission, sich als evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft constituirte. So heftigen, zum Theil leidenschaftlichen Widerspruch dieß am Anfang auch fand, so trat man doch zunächst in

Sachsen immer mehr diesem Dresdner Verein bei, und nur ein kleiner Kreis hat sich bis jetzt davon fern gehalten und ist in der alten Verbindung mit Basel geblieben; und auch auswärts schlossen sich immer mehr lutherische Landeskirchen diesem Mittelpunkte lutherischer Missionsthätigkeit an*).

Dorthin nun wurde Graul im Jahre 1842 berufen, um an Wermelskirch's Stelle neben Trautmann die Leitung der Missionsanstalt und Missionssache zu übernehmen, unterstützt besonders durch den treuen Eifer des Kabinetsministers Grafen Einsiedel. Es ist diese Mission allmählich unter Graul's Leitung im Zusammenhange mit der Entwicklung des kirchlichen Geistes zu einem einigenden Bande der meisten lutherischen Landeskirchen nicht bloß Deutschlands, sondern auch des Auslandes geworden, und hat durch diesen gewissermaßen ökumenischen Karakter eine höhere allgemein kirchliche Bedeutung erhalten. Mit der Sicherheit seines kirchlichen Bekenntnisses — ein Altlutheraner im guten Sinne, der keine theologischen Schwankungen durchzumachen hatte — verband er zugleich etwas Weitherziges, was ihn geeignet machte, auch Solche beizuziehen, welche noch auf dem Wege waren. Weniger dagegen konnte sich sein nüchterner Sinn mit einer gewissen ungesunden pietistischen Frömmigkeit, wie sie in manchen Missionskreisen zu Hause war, vertragen. Dafür galt er auch diesen stets als ein Mann, dem die eigentliche Bekehrung und die Liebe Christi fehle. — Er entfaltete eine rege literarische Thätigkeit sowohl auf theologischem Gebiete — hiefür sind besonders seine Unterscheidungslehren zu nennen, welche 1845 zum ersten Male, 1861 in 6. Auflage erschienen und in 7. Auflage zu erscheinen im Begriffe stehen, in Rußland und Oesterreich verboten, dagegen in's Schwedische nnd Dänische (Norwegische) übersetzt sind — als insbesondere auf dem Gebiete der Missionsliteratur. Er gab dem Missionsblatt 1846 die gegenwärtige Gestalt und den nüchternen, von dem oft halbwahren erbaulichen Beiwerk freien und zuverlässigen Karakter, der es vor vielen Anderen auszeichnet, und veröffentlichte mehrere kleinere Broschüren, welche das Missionsinteresse erregen („die evangel.-lutherische Missionsanstalt zu Dresden an die evang.-luther. Kirche aller Lande. Vorwärts oder Rückwärts? 1845", mit dem Vorschlag, daß jeder Distrikt den in ihm geborenen Missionar auch erhalte, damit sich so ein persönliches Verhältniß bilde) oder über den Stand des Missionsgebietes orientiren sollten („die christl. Missionsplätze auf der ganzen Erde, 1847" — eine zum Nachschlagen sehr bequeme Uebersicht). — Es war von Anfang an sein Gedanke, die Mission mit der wissenschaftlichen Theologie in nähere Verbindung zu bringen, das Mißtrauen auf Seiten der Missionsfreunde gegen die theologische Wissenschaft, die vornehme Abneigung der theologischen Wissenschaft gegen die Mission zu bekämpfen und dadurch der Mission eine höhere, ihrer Bedeutung entsprechende Stellung im Gesammtorganismus des wissenschaftlichen Geisteslebens anzuweisen, zugleich ihr die solide theoretische Grundlage für ihre praktische Arbeit und den gesunden nüchternen Sinn, den sie ganz besonders nöthig hat, da bei ihr die Gefahr ungesunden Wesens näher liegt, als bei anderen kirchlichen Thätigkeiten, zu sichern, dieser Gedanke hat ihn bis an sein Ende begleitet und war das Ziel auch noch seiner letzten literarischen und akademischen Bestrebungen. Im Zusammenhange damit forderte er es auch wenigstens als Regel zumal bei Missionen unter Culturvölkern, daß nur gründlich wissenschaftlich durchgebildete Theologen zur Missionsarbeit ausgesandt werden sollten, wie denn dieß auch beim Beginn der lutherischen Mission der Fall gewesen und nur später aus Noth verlassen worden, ohne daß man aber ein Recht habe, aus der Noth eine Tugend zu machen. Und wenn die Theologie eine besondere Gnadengabe der deutschen evangelischen Kirche sey, so sey es recht und billig, daß sie auch der Mission zu gute komme. Wenn dieser Gedanke gegenwärtig allgemeineren Eingang zu finden angefangen, so wird man dieß hauptsächlich Graul zu verdanken haben. Diese Beweg-

*) Vergleiche hierzu den Artikel „Missionen, protestantische, unter den Heiden", Bd. IX, 572 bis 574. 589 bis 591. 595. und Supplemente Bd. I. den Art. „Blumhardt" besonders S. 235.
Die Redaktion.

gründe waren es, die ihn bestimmten, auf die Verlegung der Missionsanstalt von Dresden nach Leipzig, an den Sitz der Universität zu dringen, was auch im Jahre 1848 durchgesetzt wurde, freilich nicht ohne starkes Widerstreben gar mancher sächsischer Missionsfreunde, die noch lange darnach es nicht verschmerzen konnten, daß dadurch der Dresdner Verein aus der Stellung eines leitenden Vororts in die eines den übrigen landeskirchlichen Vereinen gleichgeordneten Hauptvereins unter der Centralleitung des Missionscollegiums in Leipzig herabgerückt wurde. Aber alle Einsichtigen mußten sich bald überzeugen, wie nothwendig und heilsam diese Veränderung für die innere wie äußere Erstarkung und Förderung der ganzen Sache war. — Schon lange aber beschäftigte Graul der Gedanke und Wunsch, das Missionsgebiet aus eigener Anschauung kennen zu lernen und durch genaues Studium der südindischen, tamulischen Sprache und Literatur sich für seine Thätigkeit die nöthige Unterlage und Ausrüstung zu schaffen. Schon im Jahre 1840 nämlich hatte man in Dresden sein Hauptaugenmerk auf die alte von Dänemark immer mehr verlassene Mission der lutherischen Kirche im Trankebarer Gebiet gerichtet. Im Jahre 1845 wurde die dänische Besitzung Trankebar an die Engländer verkauft, der letzte dänische Kaplan, Knudsen, verließ das Land und übergab die Gemeinden, Kirchen und Schulen bereits provisorisch an Missionar Cordes, der von Dresden dorthin abgeordnet worden war; im J. 1849 folgte das übrige dänische Missionseigenthum auf Grund eines von der Missionsgesellschaft zu Leipzig mit dem dänischen Missionscollegium abgeschlossenen Vertrags. Seitdem ist die alte Ziegenbalg'sche Mission das ausschließliche Arbeitsfeld der Leipziger Gesellschaft.

Ueber die Motive seiner Reise hat sich Graul in den Hallischen Missionsberichten vom J. 1848, Heft 4. ausführlich ausgesprochen. Ostindien sollte seine „Hochschule" werden. Er wollte Land und Leute u. s. w. gründlich kennen lernen. Die literarischen Pläne, welche ihn bis zum Ende seines Lebens beschäftigten (eine wissenschaftliche Darstellung der neueren Mission in Ostindien, eine Apologie des Christenthums gegenüber dem indischen Heidenthum, und zwar eine wissenschaftliche wie eine volksmäßige, eine allgemeine Theorie des Missionswesens u. s. w.), standen schon damals vor seiner Seele. Diese in den Jahren 1849 bis 1853 ausgeführte Reise, welche auch Palästina und Aegypten mit in ihren Bereich zog, hat er in seinem fünfbändigen Reisewerke, 1853—55 (Dörffling u. Franke in Leipzig) ausführlich beschrieben. Eine Reihe der lehrreichsten Beobachtungen und Betrachtungen, insonderheit über Missionszustände und Missionsgrundsätze, ist hier niedergelegt. Und speciell über Südindien ist dieses Werk das beste, was wir haben. Als ein gründlicher Kenner dieses Landes und vor Allem der tamulischen Sprache und Literatur, kehrte er zurück. Er hatte sich wie Wenige in den Geist des Orients eingelebt; es war ihm derselbe wie zu einer geistigen Heimath geworden. Seitdem verwendete er seine beste Kraft darauf, die seiner Leitung anvertrauten Missionszöglinge möglichst gründlich in die tamulische Sprache und Literatur und in den ganzen Geist dieses — etwa 12 Millionen großen — Volkes einzuführen. Diesem Bestreben sollte die reichhaltige tamulische Bibliothek, die er in Indien für das Missionshaus in Leipzig gesammelt, dienen, sowie das Hauptwerk seines Lebens, die Bibliotheca tamulica sive opera praecipua Tamuliensium edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa. Tom. I.: drei tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus. Uebers. und Erklär. 1854. Tom. II.: Kaivaljanvanita, a Vedanta Poem. The Tamil text with a translation, a glossary and grammatical notes, to which is added an outline of Tamil Grammar. 1855. Tom. III.: der Kural der Tiruvalluver. Deutsche Uebers. u. Erll. 1856. Alle 3 Bände bei Dörffling u. Franke. Der Inhalt des ersten Bandes ist bei der Unklarheit, welche über die Vedanta-Philosophie noch herrscht, und bei der Schwierigkeit und Schwerzugänglichkeit der eigentlichen Quellen für das Verständniß jener Philosophie höchst werthvoll. Der Abriß der tamulischen Grammatik im 2. Bande ist bis jetzt das Beste der Art und ersetzt, da die älteren Grammatiken vergriffen sind, eine vollständige Gram-

matik. Der 3. Band hat bei der hohen Bedeutung, welche der Kural für das gesammte tamulische Denken gewonnen hat, unmittelbares praktisches Interesse für die Mission. Hiezu wird nun noch ein vierter Band (bei Brockhaus in Leipzig, von Graul's Schüler und angehendem Missionar Kand. Germann besorgt) kommen, welcher den vollständigen philosophischen Apparat zum Kural bieten und damit eigentlich erst das Studium des schwierigen Hochtamulischen den Missionaren ermöglichen wird — ein Werk zehnjähriger mühsamer Studien. Ueber die praktische Bedeutung dieses Studiums spricht sich Graul selbst in seiner Reise V, 286 ff. eingehend aus: „Das Studium der Literatur eines Volkes ist die eigentliche Ringschule für eine geschickte Handhabung des Redeschwerts; dort lernt man die treffendsten Ausdrücke, Wendungen, Redensarten, Vergleiche und Bilder kennen. Wie arm und hölzern würde selbst die Sprache des heimathlichen Pastors auf der Kanzel seyn, wenn er nie etwas Deutsches außer Bibel, Gesangbuch und Katechismus gelesen hätte! Und doch — in welcher heidnischen Sprache gibt es eine so klassische Bibel, Gesangbuch und Katechismus, als in der deutschen? Das aber ist nur die formale Seite der Sache. Der Missionar hat an der Kenntniß der Literatur des Volkes, unter welchem er arbeitet, auch ein sachliches Interesse. Dort findet sich der Geist des Volkes krystallisirt; dort lassen sich die herrschenden Gedanken und Neigungen belauschen; dort liegen die Volksirrthümer klar gesponnen an der Sonnen, und dort zeigen sich auch am deutlichsten die „rothen Fäden" der Wahrheit, die selbst das lügenhafte Heidenthum durchziehen und dem Boten des Evangeliums willkommene Anknüpfungspunkte gewähren. Wie könnte sich ein Missionar alle diese Vortheile entgehen lassen, die das Studium des betreffenden Schriftenthums bietet, zumal wenn ihm etwa die besondere Aufgabe geworden ist, für die Zwecke der Mission in irgend einer Weise auch literarisch zu wirken. Und nun noch ein Punkt, der von der größten Bedeutung ist. Der Missionar, der sich mit der Literatur des Volkes, welchem er seine Kräfte widmet, vertraut macht, ist nicht bloß in den geistigen Bollwerken desselben zu Hause, kennt nicht bloß deren schwächste Punkte und weiß, wohin und wie er das Geschütz des göttlichen Wortes zu richten hat; — man ist auch im Ganzen viel williger, sich von ihm auf's Korn nehmen und treffen zu lassen als von Jemanden, der mit den geistigen Erzeugnissen des Volks unbekannt ist. Unter den eigentlich Gebildeten vollends wird ein irgendwie bedeutendes Wirken anders kaum möglich seyn. Nicht als ob es dabei auf ein eigentliches Disputiren abgesehen wäre. Der Missionar wird das eher zu meiden als herbeizuführen haben, indem sehr selten etwas Rechtes dabei herauskommt. Das aber wird allemal von Vortheil seyn, wenn der Bote des Evangeliums sich mit den Volksirrthümern und mit deren Scheingründen vollkommen vertraut zeigt. Einen so gewappneten wird man eben das Disputiren am allerliebsten ersparen und Niemand kann ihm zurufen: Studire erst unsere heiligen Bücher und komm' dann wieder! Man wird ihm das Recht, sich zu einem Lehrer der Unwissenden aufzuwerfen, nicht leicht bestreiten." —

Man sieht aus allem Bisherigen, daß Graul's Gedanke die Christianisirung des tamulischen Volkes selbst und nicht jene pietistische Einzelbekehrung war, bei welcher oftmals der Einzelne aus dem Zusammenhange seiner Volksgemeinschaft herausgelöst, in unrichtigen Zusammenhang mit der europäischen Gesellschaft gebracht, etwa gar zu einem Europäer oder speciell Engländer gemacht und so unfähig wird, ein Salz unter seinem Volke zu seyn. Er forderte deshalb ein liebendes Eingehen auf die nationale Eigenthümlichkeit und rücksichtsvolle Achtung der nationalen Sitten und Weise des Denkens und Lebens. Denn es soll der Erlöser sein Reich auf dem Boden des Reiches Gottes des Schöpfers aufbauen und nicht durch sein Werk dessen Werk zerstören. — Aus diesen Anschauungen folgten auch seine Grundsätze in Bezug auf schonende Behandlung der Kastenunterschiede unter den Hindus. Gegenüber der radikalen Stellung zur indischen Kastensitte, welche von England aus in neuerer Zeit herrschend geworden und in der Kaste nur Teufelswerk sieht, drang er darauf, daß man eine bürgerliche und eine religiöse Seite

an der Kaste unterscheide und nicht durch unvorsichtiges gesetzliches Stürmen den Bekehrten national und bürgerlich wurzellos, bürgerlich ehrlos mache und dadurch zugleich in Gefährdung seines sittlichen Karakters bringe. Diese Frage ist Gegenstand vieler Streitverhandlungen geworden nach Außen und nach Innen. Man trug und trägt es von Seiten der übrigen Missionsgesellschaften sehr schwer, daß die lutherische Mission in diesem Stücke ihre eigenen Wege gehe, wie sie durch die Gesammtrichtung des lutherischen Geistes und des conservativen und historischen Karakters seiner Grundanschauungen bedingt sind. In Indien selbst schon war Graul veranlaßt, die Grundsätze und Praxis seiner Gesellschaft in einer zu Madras 1852 in englischer Sprache erschienenen Streitschrift zu vertheidigen. Bald brach auch in der Heimath ein heftiger Kampf darüber aus. Dieß veranlaßte die Leipziger Missionsgesellschaft zu einer eingehenden Besprechung dieser Frage — aus Graul's Feder —: „Die Stellung der evang.-lutherischen Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage", 1861 (zu beziehen vom Missionshaus oder durch Dörffling u. Franke), eine Schrift, welche, abgesehen von ihrem speciellen Anlaß, durch ihre geschichtlichen und sachlichen Erörterungen eine allgemeinere Bedeutung hat, und in welche auch der wesentliche Inhalt jener Madraser Broschüre aufgenommen ist. Es sind zwar auch jetzt noch die Ansichten über diese Frage in Deutschland getheilt, doch hat sich eine Reihe gewichtiger Stimmen (wie z. B. Wallmann) für die Theorie und Praxis der Leipziger Gesellschaft ausgesprochen, und nicht minder hat sie competente englische Zeugnisse für sich aufzuweisen. Es mögen zur Karakteristik der Stellung jener Gesellschaft hier etliche Worte aus der erwähnten Broschüre verstattet seyn: „Auch die Leipziger Missionsgesellschaft ist vollkommen damit einverstanden, daß die Kaste, wenn auch ursprünglich offenbar mehr nur ein natürlicher Unterschied von nationaler und socialer Bedeutung, in ihrem gegenwärtigen Bestande unter den Heiden einen nicht bloß bürgerlichen, sondern auch religiösen Karakter zeigt, insofern man dieser Einrichtung zur Verleihung eines höheren Ansehens im Laufe der Zeit eine religiöse Unterlage gegeben hat. Sie ist ferner auch damit einverstanden, daß die Kaste im Sinne der heidnischen Religionslehrbücher dem Worte und Geiste des Evangeliums gänzlich zuwiderläuft, behauptet jedoch, daß das Halten der Kaste in den eingeborenen Christengemeinden von dem Halten der Kaste unter den Heiden wesentlich verschieden ist, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen: einmal, weil der unterschiedslose Genuß eines und desselben Kelches am Tische des Herrn den Bruch der Kaste im vollen Sinne der indisch-heidnischen Religionslehrbücher nothwendig in sich schließt, und sodann weil die an deren Stelle getretene heilige Schrift durch ihre ausdrückliche Lehre von dem gemeinsamen Ursprunge des gesammten menschlichen Geschlechts der Kasteneinrichtung die heidnische Unterlage entzieht und ihr so den religiösen Karakter benimmt. Obschon aber unsere Gesellschaft die Kaste unter den einzelnen Christen im Lichte eines — seiner späteren heidnischen Unterlage entledigten — Nationalinstituts betrachtet, so kann es ihr doch keineswegs entgehen, daß dieses Nationalinstitut selbst so gegenwärtig nicht das beste ist; sie hofft auch in der That, daß die Härte desselben sich im Laufe der Zeit mildern und die sociale Kluft zwischen den verschiedenen Kastenabtheilungen sich füllen werde, hält jedoch dafür, daß dieses tiefgewurzelte Nationalinstitut erst wenn die eingeborenen Christengemeinden zum Vollwuchs einer Nationalkirche gelangt sind, einen völlig befriedigenden Umschwung erfahren könne. Die besten Mittel zur Förderung dieses natürlichen Entwicklungsgangs sieht die Leipziger Gesellschaft in einer gesunden christlichen Erziehung der niederen Klassen, in dem ernsten Bestreben, ihnen auf diesem Wege eine achtbare Stellung im bürgerlichen Leben zu verschaffen, sowie in der allmählichen Abstellung strenger Kastenunterschiede in der Kirche" u. s. w. „Mit einem Worte: die Angriffe unserer Gesellschaft zielen weniger auf die Kasten*einrichtung* als auf den Kasten*geist*" u. s. w —

Mannichfaltige zum Theil sehr heftige Angriffe, welche Graul im Zusammenhange mit dem Streite über die Kastenfrage zu erfahren hatte, in Verbindung mit einem etwas

leidenden Zustande, wie er ihm nach der schweren Krankheit, in die er nach seiner Rückkehr aus Indien fiel, geblieben war, bestimmten ihn, das Direktorium der Missionsanstalt an einen Nachfolger (Hardeland) zu übergeben und sich auf lehrende und literarische Thätigkeit zurückzuziehen, 1860. Im folgenden Jahre, 1861, siedelte er nach Erlangen über, um hier in Verbindung mit der Universität zu treten. Eine schwere Erkrankung lähmte seine Kraft über Jahr und Tag, doch konnte er seine Arbeiten für die „Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt zu Halle", die er seit 1854 mit übernommen hatte und die durch ihn zu einer umfassenden Uebersicht des ganzen Missionsgebiets umgestaltet wurden, sowie andere kleinere literarische Arbeiten fortsetzen. Er schrieb mehrfach für das „Ausland" und die „Deutsch-Morgenländ. Zeitschrift" über tamulische Literatur u. s. w., in die Beilage der „Augsb. Allg. Zeitg.", in der letzteren Zeit in die bedeutendste engl. kirchl. Zeitschrift „Christian Work", besonders über deutsch-theologische Literatur referirend, setzte sein Studium des Irenäus fort, über den er 1860 eine werthvolle Monographie, „die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters; als Grundlage zu einer kirchen- und dogmengeschichtl. Darstellung des Lebens und Wirkens des h. Irenäus" (Dörffling u. Franke) veröffentlicht hatte, und bereitete sich für den Eintritt in das akademische Lehramt vor. Seine Habilitationsvorlesung: „Ueber Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften", 1864 (Erl. Deichert) — ist ein Bekenntniß der Idee seines Lebens. Seine letzte Schrift ist: „Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indischen, vornehmlich tamulischen Geistes", 1864 (Erl. Deichert) — eine schöne, populäre Frucht seiner Studien. Er erhielt die Schrift auf dem Todtenbette. Noch hatte er für diese Real-Encyklopädie das Leben des indischen Bischofs Heber (s. d. Art.) bearbeiten können. Nach vorübergehender Erholung von seiner letzten Krankheit, voll literarischer Pläne, die er im Dienste der Leipziger Gesellschaft ausführen sollte und wollte, erkrankte er schwerer als je und starb, in dem Herrn ergeben und selig, an der sogenannten Bright'schen Krankheit (Eiweisaussonderung) den 10. November 1864. In ihm hat die Mission, speciell der lutherischen Kirche, einen unersetzlichen Verlust erlitten.

Dr. Luthardt.

Guibert von Nogent, theologischer und historischer Schriftsteller des 11. bis 12. Jahrhunderts, wurde geboren am Vorabende des Osterfestes 1053 in der Diöcese Beauvais, wahrscheinlich in der Stadt Clermont, aus vornehmer und reicher Familie. Seine Jugend fällt also mitten hinein in's Hildebrandische Zeitalter, sein Mannesalter in die Zeit des ersten Kreuzzugs und des Investiturstreites. Verschiedene Umstände trafen zusammen, um auch ihn der damals vorherrschenden mönchisch-hierarchischen Richtung zuzuführen. Schon als Kind von seinen Eltern dem Dienste Gottes und der Maria geweiht, erhielt der Knabe nach seines Vaters frühem Tode durch die Fürsorge seiner im Geiste der Zeit eifrig frommen Mutter eine streng-religiöse Erziehung und trat bereits in seinem zwölften Lebensjahre in das Benediktinerkloster zu Flavigny (Monasterium beati Geremari Flaviacense, in der Diöcese Beauvais, s. d'Achery S. 601) ein (1064 nach Mabillon). Hier widmete er sich mit angestrengtem Fleiße wissenschaftlichen Studien, fand eine Zeit lang großes Gefallen an der Poesie und an der Lektüre profaner Dichter, z. B. Ovid's und der Bukoliker, die nicht eben dazu dienten, die Gedanken des jungen Mönchs vom Weltleben abzuziehen. Eine schwere Krankheit, in die er fiel, bildete einen Wendepunkt seines inneren Lebens. Er begann jetzt in das Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter, insbesondere Augustin's und Gregor's des Großen, sich zu versenken. Von entscheidendem Einfluß auf seine geistige Entwicklung aber wurde der heilige Anselm (der vir incomparabilis documentis et vita sanctissimus, wie Guibert ihn nennt S. 477), damals Prior zu Bec, der das Kloster Flavigny häufig besuchte und zu Guibert eine väterliche Zuneigung faßte. Von Anselm angeregt, versuchte sich Guibert in exegetischen Arbeiten über das Alte Testament zuerst in einem Commentar über das Sechstagewerk, worauf bald weitere schriftstellerische Leistungen in

Prosa und Poesie folgten. Im Jahre 1104 wurde er zum Abt des Klosters B. Mariae zu Nogent sous Coucy in der Diöcese Laon (Novigentum) quod est situm prope astrum Codiciacum s. Cociacum) erwählt und bekleidete diese Stelle 10 Jahre lang bis zu seinem Tode im Jahre 1124.

In Folge seiner hohen Geburt, seiner amtlichen Stellung, seiner ausgebreiteten Verbindungen, seiner Gelehrsamkeit und kirchlichen Tüchtigkeit, seiner schriftstellerischen und homiletischen Leistungen stand Guibert in hohem Ansehen. Wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Abt Peter von Clugny, führte auch Guibert den Ehrennamen des Venerabilis, den allerdings auch andere Aebte erhalten, mit besonderer Auszeichnung. Mit einer Reihe hervorragender Persönlichkeiten aus geistlichem und weltlichem Stande, insbesondere mit mehreren der Heroen und Reformatoren des Mönchsthums im elften und zwölften Jahrhundert, mit einem Anselm von Canterbury und Anselm von Laon, mit Bruno, dem Stifter der Karthäuser, wie mit Norbert, dem Stifter des Prämonstratenserordens, steht er in Verbindung. Auf der Synode zu Clermont (1095) scheint er anwesend gewesen zu seyn; im J. 1107 erscheint er als Mitglied und Sprecher einer Deputation vor dem Pabst Paschalis II. zu Dijon; im J. 1114 nimmt er Theil an einem vom Bischof Lisiard von Soissons veranstalteten Ketzergericht über einige katharische Sektenhäupter; in demselben Jahre wohnt er einer von dem päbstlichen Legaten Cuno präsidirten Synode zu Beauvais bei; auch in der Umgebung des französischen Königs Ludwig VI. tritt er auf, und wenn er auch nicht, wie man vermuthet hat, Großalmosenier des Königs gewesen ist, so weiß er uns doch aus eigener Anschauung von den Kropfheilungen zu erzählen, welche der König von Frankreich verrichtet (de pignorib. s. p. 331). Von Zeitgenossen und Nachwelt wird Guibert gepriesen als vir religiosus et magnae auctoritatis, als gleich ausgezeichnet durch seine sapientia wie durch seine innocentia. Schade, daß Guibert selbst seiner Vorzüge und Verdienste sich nur allzu sehr bewußt ist und bei jeder Gelegenheit mit einer durch den Schein und die Phrase mönchischer Demuth übel maskirten maßlosen Eitelkeit und Selbstgefälligkeit von sich zu sprechen liebt. Ueberhaupt macht der ganze Mann, wie man ihn aus seinen Schriften näher kennen lernt, nicht eben den angenehmsten und liebenswürdigsten Eindruck, — so wenig als sein phrasenhafter, geschraubter, vielfach dunkler und unreiner lateinischer Styl, zumal in seinem Geschichtswerke über den ersten Kreuzzug. An einer für seine Zeit ziemlich umfassenden Gelehrsamkeit, auch auf patristischem und biblischem Gebiete, hat es ihm nicht gefehlt, und sein Dringen auf Schriftstudium und eifrigeres Predigen, wie die Freimüthigkeit, womit er gegen die gröbsten Absurditäten und Mißbräuche des Heiligen- und Reliquiendienstes sich erklärt, machen ihn immerhin zu einer interessanten Erscheinung des 12. Jahrhunderts, so sehr er auch anderwärts wieder in der Leichtgläubigkeit, Kritiklosigkeit, dem Geschmacke an Wunder- und Dämonengeschichten, dem fanatischen Ketzerhasse, dem ganzen mönchisch-hierarchischen Ideenkreise seiner Zeit befangen erscheint. In theologischer Beziehung zeigt sich Guibert wesentlich als Schüler Anselm's von Canterbury: wie bei diesem, so liegen auch bei Guibert noch das traditionalistische, dialektische und praktisch-religiöse Interesse in der Harmonie der Unmittelbarkeit nebeneinander, so aber, daß das dialektisch-rationelle sich immer wieder dem kirchlich-traditionellen unterordnet. Daß es Guibert auch an einem Anflug von Mystik nicht fehlt, zeigt insbesondere sein Traktat de interiori mundo (s. unten).

Wir besitzen von Guibert eine Reihe von zum Theil sehr merkwürdigen Schriften autobiographischen, historischen, exegetischen, apologetisch-dogmatischen und praktisch-kirchlichen Inhalts, herausgegeben (mit einem Anhange verschiedener anderer mittelalterlicher Schriften) von Lucas d'Achéry unter dem Titel: Venerabilis Guiberti Abbatis B. Mariae de Novigento opera omnia prodeunt nunc primum in lucem, una cum appendice etc. Studio et opera Domini Lucae d'Achery Monachi Benedictini Congregationis S. Mauri. Lutetiae Paris. M.DC.LI. Fol. 834 Seiten (die Werke Guibert's von S. 1—525).

In dieſer Ausgabe ſind folgende Schriften von Guibert enthalten:

1) Liber quo ordine sermo fieri debeat, eine Anweiſung zum Predigen (S. 2—8), verfaßt von Guibert, während er Mönch im Kloſter Flavigny war, auf Veranlaſſung des Priors eines benachbarten Kloſters. Die Schrift fand, wie Guibert ſelbſt erzählt, vielen Beifall und wurde von Pabſt Alexander III. allen denen, die ſich zum Predigtamte vorbereiten, empfohlen. Sie iſt als eine der wenigen homiletiſchen Arbeiten des Mittelalters immerhin von nicht unerheblichem Intereſſe. Der Verfaſſer tadelt die vielfach herrſchende Abneigung gegen das Predigen (nicht bloß wer einen locus pastoralis in der Kirche hat, nicht bloß Biſchöfe und Aebte, ſondern jeder Chriſt iſt verpflichtet, wie in ſich, ſo auch in Anderen den chriſtlichen Namen zu verherrlichen); er weiſt darauf hin, daß bei dem Prediger Alles ankomme auf die eigene innere Erfahrung; der Predigt ſoll das Gebet vorangehen, damit der Prediger, wie er in ſich im Herzen brennt, auch die Herzen der Zuhörer entflamme; denn ein sermo tepide languideque prolatus nulli placet. Die Predigt ſoll kurz ſeyn und auf das Verſtändniß der Einfältigen berechnet, doch ſo, daß auch für die intelligibiliores es an tieferem Gedankenſtoff nicht fehle. Ausgehend von dem vierfachen Schriftgebrauch, historia, allegoria, tropologia s. moralis locutio, anagogia, empfiehlt Guibert für die Predigt große Behutſamkeit in der allegoriſchen, dagegen vorzugsweiſe Anwendung der tropologiſchen oder moraliſchen Auslegung: die moralitas, die cura interioris hominis ſey die Hauptſache; eine ſolche Predigt, die den Zuhörer in ſich ſelbſt hineinführe, ihm ſein eigenes Inneres zeige, ſey die verſtändlichſte wie die heilſamſte für Alle.

Dieſer Traktat bildet die Einleitung zu dem nachfolgenden Commentar über die Geneſis und iſt mit dieſem einem Biſchof Bartholomäus von Laon gewidmet.

2) Moralium Geneseos libri X. (S. 9—181): eine moraliſche oder tropologiſche Auslegung der Geneſis, nach dem Vorbild von Gregor's d. Gr. Moralia in Jobum. Begonnen wurde dieſes Werk von Guibert bereits c. 1084, beendigt erſt ſpäter, vor 1116.

3) Tropologiarum in Prophetas Osea et Amos et Lamentationes Jeremiae l. V. (S. 182—263) mit Vorrede und Epilog an den h. Norbert, den Stifter der Prämonſtratenſer, der 1119 und 1120 in der Diöceſe von Laon in der Nähe von Rogent ſich anſiedelte und mit Guibert befreundet war (Guibert nennt ihn ſeinen amantissimus pater et venerabilis Dominus, den cultor totius sanctae interioritatis ac verae discretionis magister).

4) Tractatus de incarnatione contra Judaeos (S. 264—281), mit einer epistola nuncupatoria an einen Decanus Bernardus zu Soiſſons, auf deſſen Aufforderung Guibert dieſe apologetiſche Schrift verfaßt hatte. Anlaß dazu gaben ihm theils die Angriffe der Juden gegen die Gottheit und jungfräuliche Geburt Chriſti, theils aber beſonders die frivolen und ungläubigen Aeußerungen eines Grafen Johann von Soiſſons, der, trotz daß er ſich äußerlich zur chriſtlichen Kirche hielt, doch nach Guibert's Schilderung ein Beſchützer der Juden und Häretiker und ein frecher Religionsſpötter und Wüſtling war. Guibert ſuchte nun gegen die Angriffe dieſes Spötters wie gegen die Einwürfe der Juden die Lehre von der Menſchwerdung Gottes, von der jungfräulichen Geburt Chriſti u. ſ. w., freilich theilweiſe in ziemlich roher und undelikater Weiſe zu vertheidigen.

5) Epistola de buccella Judae data et de veritate dominici corporis (S. 282—286), Beantwortung der von einem Abt oder Prior Siegfried ihm vorgelegten Frage: ob Judas die Euchariſtie empfangen habe oder nicht? Daran ſchließt ſich eine Vertheidigung der Lanfranc'ſchen Abendmahlslehre gegen die Berengar'ſche.

6) De laude S. Mariae liber (S. 287—310); hier zeigt ſich Guibert als einen ſehr eifrigen Verehrer der heil. Jungfrau, die er geradezu die mediatrix inter nos et filium nennt und von der er viele Wunder zu erzählen weiß. Von der imma-

culata conceptio Virginis Mariae weiß er aber noch ſo wenig etwas als Anſelm: nur eine Erfüllung derſelben mit dem heiligen Geiſt von Mutterleibe an und eine dadurch bewirkte Reinigung von der Sünde nimmt er an (si de peccato vel originali vel actuali eius agitur, per sanctum, qui ei ex utero coaluit, spiritum id piergatur (S. 294). Der heilige Geiſt in Maria eum actuali abolevit originale peccatum (S. 300). Der Traktat ſchließt mit einem Gebet an die Maria und einem rhythmus ad B. Virginem et St. Joannem Evangelistam.

7) Opusculum de Virginitate (S. 311—26), eine Jugendarbeit, auf Veranlaſſung eines Freundes Salomon von Guibert geſchrieben. Er handelt von den Vorzügen, aber auch von der Schwierigkeit dieſer Tugend, von den Mitteln zu ihrer Bewahrung, aber auch von den verſchiedenen Arten ihrer Verletzung.

8) De pignoribus sanctorum libri IV — von der Heiligen- und Reliquienverehrung (S. 327—66), wohl die merkwürdigſte unter Guibert's Schriften, mit einer Dedikation an den Abt Odo in dem Kloſter St. Symphorian in Beauvais. Aus Anlaß eines im Kloſter St. Medard zu Soiſſons vorgezeigten angeblichen Zahnes Chriſti übt Guibert hier eine ſehr freimüthige Kritik wider die Mißbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung. So wenig er geneigt iſt, dieſe Verehrung ſelbſt zu mißbilligen, ſo tadelt er doch ſehr nachdrücklich die Willkür und den Betrug in der Erdichtung neuer Heiliger, Reliquien und Legenden, fordert von den Geiſtlichen und Biſchöfen ſtrengere Aufſicht und größere Vorſicht in der Prüfung und Zulaſſung ſolcher Dinge, mißbilligt die Translation der Heiligenleiber und die Zerreißung ihrer Glieder, will auch die Wunder nicht als Beweis der Aechtheit und Heiligkeit gelten laſſen; beſonders erklärt er ſich gegen die Vorzeigung körperlicher Reliquien von Chriſto (von Zähnen, von Stücken des Präputiums und der Nabelſchnur Chriſti). Das wahre Gedächtniß ſeines Leibes, ein monumentum vicarium sui, hat uns Chriſtus hinterlaſſen im heil. Abendmahl. Daher handelt nun das 2. Buch de corpore Domini bipartito, principali scilicet et mystico: zur Uebung unſeres Glaubens wollte uns der Herr von ſeinem eigentlichen Leibe zu dem myſtiſchen hinleiten und uns ſo gleichſam ſtufenweiſe zum Verſtändniß ſeines göttlichen Weſens (ad divinae subtilitatis intelligentiam) erziehen. Es kommen hier eine Reihe von Fragen und Objektionen zur Sprache, die für die Geſchichte der Lehre von der Transſubſtantiation und dem Meßopfer nicht unintereſſant ſind; im Weſentlichen ſchließt ſich Guibert an ſeines Lehrers Anſelm tractatus de corpore et sanguine Domini an. Das dritte Buch wendet ſich nun direkt gegen die Behauptung der Mönche zu St. Medardus in Soiſſons, daß ſie einen ächten Zahn Chriſti beſitzen, widerlegt ausführlich deren Behauptungen und Objektionen, beſpricht gelegentlich noch verſchiedene ähnliche Irrthümer und Mißbräuche und erklärt es insbeſondere für eine ſchändliche Profanation, aus dem Herumtragen und Vorzeigen wirklicher oder vorgeblicher Heiligengebeine zeitlichen Gewinn ziehen zu wollen. Das vierte Buch führt den beſonderen Titel: de interiori mundo (S. 359—66), und iſt, wie es ſcheint, ſchon vor den drei übrigen Büchern de pignoribus s. geſchrieben, wie es denn auch mit dem Inhalt derſelben in keinem unmittelbaren Zuſammenhange ſteht. Es handelt von dem interioris mundi status, quem visio externa non capit, imaginatio ulla non concipit, sola nimirum virtus contemplationis attingit, — ubi nihil materiale nec quod sensualitati subjaceat, invenitur, uno plane intellectualitatis acumine penetratur. Wenn die heil. Schrift oft das Geiſtige unter ſinnlichen Bildern und Geſtalten darſtellt, ſo ſind das eben nur signa und figurae, unter denen Gott das Geiſtige und Unſichtbare offenbart und will daher geiſtlich verſtanden ſeyn; insbeſondere ſind daher auch die Ausdrücke, in welchen die Schrift von den Höllenſtrafen und der himmliſchen Seligkeit redet, nur geiſtig zu verſtehen (vergl. Hagenbach, Dogmen-Geſch. S. 501).

9) Historia, quae dicitur gesta Dei per Francos sive Historia Hierosolymitana (S. 367—453) in 8 Büchern (nebſt einem liber IX. ab alio editus auctore), mit einer Dedikation an Biſchof Liſiard von Soiſſons, — eine Ge-

ſchichte des erſten Kreuzzugs, im Jahre 1108 oder 1109 begonnen und keinenfalls vor 1110 beendigt, da Guibert ſelbſt ſagt, er ſchreibe zwei Jahre nach dem Tode des Erzbiſchofs Manaſſe von Rheims († 1106) und da er den Tod Boemund's († 1110) noch erwähnt. Guibert erzählt nicht als Augenzeuge, aber er hat eine ältere, von einem Theilnehmer an dem Kreuzzuge, wahrſcheinlich einem normanniſchen Ritter, verfaßte Schrift unter dem Titel Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, zu Grunde gelegt, deren Darſtellung jedoch dem gelehrten Abt als allzu einfach, incorrekt und den Bedürfniſſen gebildeter Leſer nicht genügend erſchien. Guibert will den Stoff durch eine Ueberarbeitung für gebildete Leſer genießbarer machen und zugleich durch anderweitige Berichte von Augenzeugen ihn ergänzen. Er macht Anſpruch auf hiſtoriſche Kunſt und gebildete Darſtellung, hat aber nicht ſelten durch ſeinen ſchwülſtigen Styl und ſein überladenes Gerede den ſchlichten Ton ſeines Originals verwiſcht. Dennoch, ſo unangenehm gerade auch in dieſem Werk mitunter Guibert's literariſche Perſönlichkeit durch die darin zu Tage tretende Eitelkeit und Rechthaberei, durch ſeine allzu bunte und blumenreiche, oft widerlich prätentiöſe Darſtellung erſcheinen mag, iſt uns ſein Buch ſehr werthvoll durch manche ſchätzbare Mittheilungen, die er ſeinen ſehr ausgedehnten Verbindungen verdankt. Neben aller Leichtgläubigkeit, von welcher Guibert ſo wenig frei war, als irgend einer ſeiner Zeitgenoſſen, übt er doch auch hier mitunter eine ſcharfe Kritik gegen den Wunderglauben und die Wunderberichte Anderer, z. B. gegen den Kaplan Fulcher von Chartres (S. 446 ff. Sybel S. 51 ff.). Das Werk Guibert's iſt als eine der wichtigſten Quellen für die Geſchichte des erſten Kreuzzugs längſt anerkannt und daher nicht bloß bei d'Achéry a. a. O., ſondern auch ſchon früher von Bongars in ſeiner Sammlung von Quellenſchriften für die Geſchichte der Kreuzzüge (Gesta Dei per Francos. Hanoviae 1611. I, S. 467 ff.) herausgegeben worden. Bongars theilt das Ganze in 8 Bücher, indem er die zwei letzten in eins zuſammenzieht; ſ. über dieſes Werk die ausführlichen Angaben in der Hist. litt. de France l. l. S. 492 ff., beſonders aber Michaud, bibliographie des croisades Paris 1822. I. S. 88 ff. und H. von Sybel, Geſchichte des erſten Kreuzzugs. Düſſeldorf 1841. S. 33 ff.

10) De vita sua sive Monodiarum libri III., von Guibert in hohem Alter geſchrieben (S. 456—525), die Hauptquelle für unſere Kunde vom Leben des Verfaſſers. Der Titel paßt übrigens zunächſt nur für das erſte Buch, das in 24 Kapiteln das Leben Guibert's bis zu ſeiner Abtswahl (im J. 1104) erzählt, jedoch nicht in der Form einer einfachen Biographie, ſondern in Form der Confessiones, nach Auguſtin's Vorbild, als ein vor Gott abgelegtes Bekenntniß der eigenen Verirrungen und als Lobpreis der göttlichen Gnade, wie der Anfang des erſten Buchs es ausſpricht: Confiteor amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad miserationis internae, quos tamen inspirasti, recursus. Auch außer demjenigen, was ſich auf Leben und Schriften des Verfaſſers bezieht, finden ſich hier manche werthvolle Notizen für Kirchen- und Kulturgeſchichte jener Zeit, namentlich aber auch nicht wenige Beiträge zur Geſchichte mittelalterlichen Wunder- und Dämonenglaubens.

Das zweite Buch erzählt (in 6 Kapiteln) zuerſt die Geſchichte des Kloſters Nogent sous Coucy, dann die Geſchichte von Guibert's Abtswahl und einige Mönchsgeſchichten aus den Klöſtern Flavigny und Nogent. Das dritte Buch (in 19 Kapiteln) enthält die Geſchichte des Bisthums und der Stadt Laon, insbeſondere des Unglücks, das durch den Biſchof Galdricus (Gaudri) und nach deſſen Tode über Laon kam. Auch hier wieder finden ſich unter mancherlei abergläubiſchen Wunder- und Dämonenerzählungen manche werthvolle hiſtoriſche Mittheilungen.

Außer dieſen in der Ausgabe von d'Achéry enthaltenen Schriften iſt Guibert wahrſcheinlich auch der Verfaſſer einer am Feſte der heil. Magdalena gehaltenen Predigt, welche unter den Werken des heil. Bernhard von Clairvaux erhalten iſt (ſ. Opera ed. Mabillon. T. 2. p. 701. cf. Mabillon, Annales Ordinis S. Bened. l. 64. nr. 120). Weitere exegetiſche Arbeiten von Guibert über die kleinen Propheten ſcheinen noch hand-

schriftlich vorhanden zu seyn (s. Lelong, biblia sacra. Paris 1723. I, 2. p. 756; Mabillon. Annales p. 639; Hist. lit. de France a. a. O. S: 466); ein Brief von Guibert an den h. Norbert steht bei Hommey, Supplem. Patr. Par. 1684 p. 488 ff.

Eine andere exegetische Arbeit unter dem Titel: Capitularis libellus de diversis evangeliorum et propheticorum voluminum, deren Guibert selbst erwähnt (de vita sua I, 16), ist entweder von dem Verfasser selbst unterdrückt worden oder doch bis jetzt nicht aufzufinden gewesen. — Anderes, wie z. B. die bekannte Schrift: Elucidarium s. dialogus summam totius christianae religionis complectens (Magn. Bibl. Eccl. Colon. 1634. Fol. I. p. 481) ist ihm mit Unrecht zugeschrieben worden.

Ueber Guibert's Leben und Schriften s. außer der Ausgabe von d'Achéry besonders noch: Mabillon, Annales Ord. S. Benedict. lib. 60 sqq. — Biblioth. des écrivains de l'ordre de S. Benoit. T. I. p. 434 sqq. — Hist. litt. de France. T. X. pag. 433 sqq. — Michaud, bibliographie des croisades. Tom. I. pag. 88 sqq. — H. v. Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzugs. S. 33 ff. — Neander's Kirchengeschichte Bd. V. S. 163. 167. 309. 381. 417. 432. 438 f. — Desselben Bernhard v. Clairveaux S. 392. — Gieseler, Kirchengesch. II, 2. S. 41. 300 f. 461. 540 f.

Wagenmann.

H.

Hagenauer Religionsgespräch. Das erste in der Zahl der von der obersten politischen Macht Deutschlands selbst veranstalteten Gespräche, welche zu einer Einigung in Sachen der Religion dienen sollten. Zwar hatten sich ja an die Uebergabe des Augsb. Bekenntnisses noch auf dem Reichstage selbst Verhandlungen theologischer Art angeschlossen, aber bei denselben traten die Evangelischen doch noch nicht als gleichberechtigte in sich selbst consolidirte Partei auf, und der Augsburger Reichstagsabschied behandelte ja in der That auch die Confessionsverwandten keineswegs als eine Partei, der man Concessionen zu machen habe, sondern indem er Durchführung des Wormser Edikts von 1521 in Aussicht nahm, war er eben eine völlige Negation der Ansprüche der evangelischen Partei. Die mit dem Gespräch zu Hagenau beginnende Reihe von Religionsgesprächen aber sollte den Karakter freier Vereinigung zweier Parteien an sich tragen, welche gleichberechtigt einander gegenüberstehen. Die Berufung dieser Versammlung und ihrer Nachfolgerinnen war eine Abweichung von dem in Augsburg eingenommenen Standpunkt und eine der evangelischen Partei gemachte Concession. Der Hagenauer Versuch war zunächst die Frucht der Verhandlungen, welche im Jahre 1539 in Frankfurt geführt worden waren zwischen den Reichsfürsten der evangelischen und der gemäßigen Partei einerseits und dem Bischof von Lunden als kaiserlichem Orator andererseits. Der in Frankfurt gemachte Versuch, eine rechtliche Ordnung der Verhältnisse der protestirenden Stände festzusetzen, führte von selbst auf den Gedanken, daß doch alle solche rechtliche Ordnungen, wofern nicht der ganze politische Zustand unseres Vaterlandes sollte reorganisirt werden, etwas Provisorisches an sich tragen, und der kaiserliche Orator machte darum selbst endlich den Vorschlag, eine Vergleichung der theologischen Grunddifferenzen zu versuchen. „Es hat" — sprach er sich aus — „Seine Kaiserl. Majestät nichts Besseres noch Fruchtbarlicheres bedacht, denn das zu guter erbarer christenlicher und endlicher Vergleichung im Namen Gottes zu der Hauptsache gegriffen werde" (Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. IV. S. 105). Die Evangelischen, ohnehin immer bereit, Rechenschaft ihres Glaubens zu geben, waren mit einem solchen Vorschlag umso mehr einverstanden, da das Gespenst eines päbstlichen sogenannten allgemeinen Concils immer spukte und eine Waffe in den Händen ihrer Feinde so wie so zu werden drohte (vgl. das Urtheil Melanchthon's über diesen Vorschlag im Corp. Reform. III, 700: Magna res promittitur, ut videtur, quae si serio suscipitur, ut quidem affirmat orator Caesareus, de Caesaris voluntate exem-

plum novum erit et memorabile). Im Kurfürstenrath aber hatte vornehmlich durch den Einfluß des neuen Kurfürsten von Brandenburg, Joachim II., die Vermittelungspartei die Oberhand gewonnen, und dieser mußte ohnehin ein derartiger Versuch zusagen. Es war daher hier in Frankfurt der Beschluß gefaßt worden, daß noch im nächsten Sommer (1539) eine Versammlung der Stände gehalten werden solle, bei welcher ein Ausschuß gelehrter Theologen und verständiger Laien — beides Männer von Gottesfurcht und Friedensliebe — ernannt werden solle, um „auf eine liebliche christliche Vereinigung zu handeln" — unter Mitwirkung kaiserlicher und königlicher Bevollmächtigten. Die Resultate der Verhandlungen sollten dann anwesenden und abwesenden Ständen mitgetheilt und vom Kaiser ratificirt werden. Freilich erhielt dieser Beschluß vorläufig die Ratifikation des Kaisers nicht. Es war nicht allein der Pabst, der über diese Frankfurter Beschlüsse in Feuer und Flammen gerieth und sich nun in weitaussehende Plane einließ, um die beiden alten Feinde, den Kaiser und den König von Frankreich, in ein gemeinschaftliches Bündniß zu treiben, es war auch der Bund der katholischen Fürsten Deutschlands, der den Kaiser gegen eine solche unbedingte Ratifikation bedenklich machen mußte. Der gemäßigten Partei, welche in der Kurie der Kurfürsten durch Brandenburg und Köln das Uebergewicht gesichert war, standen etliche Heißsporne in dem Rathe der Fürsten gegenüber, namentlich Herzog Heinrich von Braunschweig in Norddeutschland — Herzog Ludwig von Bayern in Süddeutschland. Es war zu Nürnberg ein Bund geschlossen zur Durchführung des Augsburger Abschieds, an welchem sich auch König Ferdinand betheiligte und der des Kaisers Ratifikation schon länger nachgesucht hatte. Obgleich auch mit dieser Ratifikation der Kaiser gezögert hatte und dieselbe erst später erfolgte, konnte er doch nach der Stellung, die er einmal überhaupt in der Religionsfrage eingenommen, der Rücksicht auf den Nürnberger Bund und seine Tendenzen sich nicht entziehen. Indeß ohne die auf die rechtliche Stellung der Evangelischen bezüglichen Beschlüsse zu berühren, that er doch Schritte, um — vielleicht nur zur vorläufigen Beruhigung der Evangelischen — ein Colloquium in Stand zu setzen. Der Sommer war freilich längst vorüber. Erst am 29. Dezember schreibt der Kurfürst von Sachsen, daß er vergebens bei der Rückkunft des Erzbischofs von Lunden in die deutschen Lande eine Ratifikation des Frankfurtischen Anstands, nun aber ein Schreiben Lunden's erhalten habe, „daß sich Ihre Kais. Majestät derhalben aus etlichen Ursachen nicht habe entschließen mögen, sondern Ihrer Kaiserl. Majestät endliche Resolution berührter Frankfurtischen Handlungen stehe auf Ihrer Kais. Majestät selbst persönliche Ankunft." Indeß aber soll der Kurfürst sich sammt seinen Mitverwandten, mit allem dem, „das zu Vergleichung und Hinlegung der strittigen Religion dienlich, gefaßt und bereit machen" (Corp. Reformat. III, 869). Es lautete das freilich noch ziemlich vag, und der Kaiser war auch um jene Zeit noch keineswegs fest entschlossen, was zu thun; nach seiner Ankunft in den Niederlanden im Anfang des Jahres 1540 drängten sich noch Gesandte aller Parteien an seinen Hof. Wie sein Schwanken auch in Wittenberg gefühlt wurde, sieht man, wenn Phil. Melanchthon am 23. Januar schreibt: Caesar venit in Germaniam non ut bellum civile moveat, sed ut de sarcienda concordia amanter deliberet. Nos jussi sumus, nostras deliberationes de concordia componere; dagegen am 31. Januar: Interea Pontificii conantur implicare Caesarem Germanicis bellis (a. a. O. S. 948. 950). Endlich aber nahm die Sache doch konkretere Gestalt an. Der Kaiser sandte auf den Convent in Schmalkalden, der in Verbindung mit den zunächst in Eisenach versammelten Theologen das Gespräch vorbereiten sollte, die Grafen Manderscheid und Nuenar — mit dem freilich eigenthümlichen Vorschlag, ihm, dem Kaiser, die Auswahl etlicher gelehrter Männer unter Granvella's Vorsitz zu überlassen, welche gründlich eine Concordie machen sollen (Corp. Reform. III, 1003: Quod si fecerimus Imperatorem adhibiturum esse Granvellanum et paucos alios et delecturum utrinque eruditos qui dogmata dijudicarent et moderarentur). Die evangelischen Stände beriefen sich dagegen auf die

Versprechungen von Frankfurt, wenn sie erklärt haben, daß es auch ihnen um Eintracht zu thun sey, so sey das nicht so zu verstehen, als ob sie ohne Weiteres die alten Irrthümer billigen wollten (a. a. O. und das. S. 1025). Der Kaiser war politisch im Gedränge. Der Kurfürst von Sachsen hatte sich von Schmalkalden aus (vgl. a. a. O. S. 1005 ff.) an Heinrich VIII. von England gewendet, der damals um der geldrischen Angelegenheiten willen sehr gefährlich für Karl V. war (s. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, IV, 141 ff.). Philipp von Hessen stand im Verdacht eines Einverständnisses mit Frankreich, und so schrieb Karl V. endlich ohne Ratifikation des Frankfurter Anstands eine Versammlung nach Speier aus (s. meinen Art. „Wormser Religionsgespräche"). Wegen einer ansteckenden Krankheit nach Hagenau verlegt, begann ein Zusammentritt weltlicher und geistlicher Räthe der beiden Parteien im Juni hier wirklich. Doch war das protestantische Mißtrauen indeß sehr rege geworden — nicht allein, weil in dem Einberufungsschreiben die im Frankfurter Anstand vorgesehenen Modalitäten nicht ausdrücklich erwähnt waren, sondern auch weil König Ferdinand mit den Abgeordneten der katholischen Partei und mit dem päbstlichen Legaten Morone zu einer Vorberathung zusammengetreten war (Rayn. ad a. 1540, S. 37). Die evangelischen Theilnehmer fühlten sich schon äußerlich in Hagenau nicht sicher. Wesentlich aber trug dazu bei, die Lage schwierig zu machen, der Handel mit Landgraf Philipp's Doppelehe. Dieselbe schien in der That eine nur zu bequeme Handhabe darzubieten für ein gewaltsames Einschreiten (Corp. Reform. a. a. a. O. S. 1046). Wirklich wurde sie auch mittelbar für das Hagenauer Gespräch verhängnißvoll. Der Kurfürst wagte es nicht, Luthern selbst nach Hagenau zu schicken — wenigstens glaubte er, ein außerordentliches freies Geleite für ihn fordern zu müssen, wenn allenfalls seine Reise dennoch nöthig würde (Corp. Reform. a. a. O. S. 1052), — es war daher Melanchthon bestimmt, in erster Linie auf evangelischer Seite zu erscheinen, und schon hatte derselbe sich auf den Weg gemacht, als er, der Folter der Gewissensbisse über seinen Antheil an dem hessischen Skandal erliegend, in Weimar auf's Heftigste erkrankte. So mußten denn Männer zweiten Ranges, Kaspar Cruciger, Friedrich Mecum (Mykonius), Pfarrer zu Gotha, und Justus Menius in Verbindung mit dem Lüneburger Abgeordneten Urbanus Rhegius, mit Brenz, Osiander, Capito und Anderen, wenn auch an sich bedeutenden, doch einem Luther und Melanchthon nicht ebenbürtigen Männern die evangelische Theologie repräsentiren. Damit war schon gegeben, daß das eigentlich theologische Element auf der Versammlung zurücktreten mußte. Freilich war der Hauptkämpe der anderen Partei, Joh. Eck erschienen, neben ihm Cochläus und Faber, doch war des ersteren Streitlust wesentlich gedämpft durch den päbstlichen Nuntius, dem diese ganze Art der Verhandlung ein Gräuel war. Während die weltlichen Räthe zunächst über die Rechtsfragen beriethen, über welche sich zu einigen bei dem Widerstande der katholischen Partei im Fürstencollegium unmöglich war, wurde von der letzteren Partei eine ganz unannehmbare Grundlage für die Verhandlung gefordert — nämlich die Anerkennung der Resultate, welche bei den Verhandlungen in Augsburg der aus den beiden Parteien zusammengesetzte Ausschuß gewonnen hatte. Schon unter dem zweiten Juli schrieb der Kurfürst an seine Räthe Christoph von Taubenheim, Hans von Dolzig, Franz Burghardt und Dr. Zoch, daß er von diesem Plan höre und erwarte, die Räthe werden diesen Antrag verwerfen. Am 6. Juli wurde von dem Trier'schen Kanzler der förmliche Vorschlag gemacht, daß die damals von Melanchthon und Brenz erpreßten Zugeständnisse als bindend betrachtet werden sollen. Die Evangelischen erwiderten in einem Schreiben vom folgenden Tage, „daß sie sich keiner Vergleichung der strittigen Artikel zu erinnern wüßten." Eck hatte bereits eine Zusammenstellung angeblich vereinbarter Artikel verfaßt, welche aber die kurfürstlichen Gesandten für kindisch und ungereimt erklärten. Vergebens suchte Urbanus Regius sich bei dem einflußreichen Bischof Faber, den König Ferdinand mitgebracht hatte, zu verwenden, um das Gespräch in Gang zu bringen (Corp. Reform. a. a. O. S. 1064). Dieser war am wenigsten der Mann, auf die Ausführung eines

solchen Gedankens zu dringen, da er zu den erbittertsten Feinden des Evangeliums gehörte. So konnten denn die Theologen hier eben so wenig Eins werden, als die Räthe. Die Abwesenheit wesentlicher Hauptpersonen des Kaisers, des Kurfürsten von Sachsen, der reformatorischen Häupter, war um so hinderlicher, da es sich zunächst um Fragen handelte, die keineswegs nur theologischer Natur im engeren Sinne waren, sondern um Fragen, die principiell auch mit den kirchlich-politischen Controversen zusammenhingen. Der Entscheid über diese Fragen mußte schließlich vorher den höchsten Autoritäten beider Parteien überlassen werden, und so stellte sich bald die Nothwendigkeit heraus, die eigentlich theologische Controverse auf eine andere Zeit zu verschieben. Indeß handelte es sich doch zunächst nur darum, die Präliminarien für dieses künftige Gespräch festzusetzen, und hierin sollte nun doch den Evangelischen diesmal der Sieg zufallen, da ja dafür das unerwünschte Colloquium hinausgeschoben wurde. Um den Preis der Zeit, die für den päbstlichen Nuntius gewonnen wurde, ließ sich auch am Ende eine Concession in den Versprechungen machen. König Ferdinand war ohnehin durch die ungarischen Angelegenheiten in's Gedränge gebracht. Der Hagenauer Receß fiel im Sinne des Frankfurter Anstands aus. Statt der Ergebnisse des Augsburger Friedensausschusses sollte auf den Antrag der Evangelischen die Augustana selbst zum Grunde gelegt werden bei dem innerhalb zehn Wochen in Worms zusammenzurufenden Colloquium, und zwar sollte dies Colloquium stattfinden zwischen in gleicher Anzahl von beiden Seiten gewählten Vertretern, die sich freundlich, christlich und der heiligen Schrift gemäß mit einander über alle streitigen Punkte besprechen und dieselben wo möglich zu einer Vergleichung bringen sollten.

Natürlich war bei dieser Wahl nicht eine Urwahl verstanden, sondern eine mittelbare Wahl. Als Collokutoren sollten gewisse Reichsstände bezeichnet werden, welche dann die eigentlichen Theilnehmer an der Unterredung bezeichnen sollten. Der größte Sieg für die Evangelischen war aber die in Worms schon vorgenommene Auswahl der betreffenden Reichsstände. Der römische König ersah zu Vertretern der katholischen Partei die fünf Kurfürsten außer Sachsen, dann drei geistliche Fürsten: Magdeburg, Salzburg und Straßburg, dann drei weltliche: die beiden Herzoge von Bayern und den Herzog von Cleve. Unter diesen 11 Vertretern der katholischen Partei waren aber drei bis vier, die der Sache der Evangelischen mehr oder weniger sich zuneigten. Die Abgeordneten von Brandenburg waren in Hagenau schon mit großem Mißtrauen von der katholischen Partei aufgenommen worden, freilich fast nicht minder von der evangelischen. Joachim II. betrieb das Reformationswerk sehr still, aber doch stark genug, daß es von den Gegnern nicht übersehen werden konnte. Der Kurfürst von der Pfalz dachte daran, Amsdorf nach Hagenau als Abgeordneten zu senden. Köln wird auf dem Hagenauer Tage als hortator ut vere consulatur ecclesiis bezeichnet, und der Herzog von Cleve war eben auch im Begriff, zu reformiren. Den 16. Juli wurden denn vom römischen König die Verhandlungen geschlossen (Rayn. ad a. 1540 nr. 50), nachdem dieselben am 12. Juni eröffnet waren (1639). Trotz der für die Evangelischen günstigen Bestimmungen erließ der Kaiser von Utrecht aus unter dem 15. August das Einberufungsschreiben nach Worms nicht zur Freude des Pabstes (cf. Rayn. ib. p. 52.). Kein Wunder, daß bei den Männern der evangelischen Partei sich unter diesen Umständen frohe Hoffnungen regten, die freilich auch wieder durch Besorgniß erregende Berichte unterbrochen wurden. Das Kommen des Kaisers wurde bald als Zeichen seines Interesses für die Sache freudig erwartet, bald gefürchtet als bewaffnete Intervention, um mit den Waffen in der Hand das Colloquium zu verhindern. Beides, große Hoffnung und große Furcht, erwies sich als überflüssig. Die römische Diplomatie war gut genug bedient, um wenigstens das Werk evangelischer Einigung zu verhindern, wenn sie auch noch nicht ihre Plane bewaffneten Einschreitens durchzusetzen vermochte.

Literatur: Salig, Historie der Augsburg. Confession. Lib. III. Cap. 2. §. 1 u. 2. Seckendorf, historia Lutheranismi. Lib. III. Sect. XXI. §. 78, 9. u. §. 79, 1 ff.

Raynaldi Annales ad ann. 1540. Nr. 37—52. Corpus Ref. III. Band, an den oben angef. Stellen. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reform. Bd, IV.

H. Schmidt.

Hahn, August, wurde am 27. März 1792 zu Großosterhausen bei Querfurt geboren, als erstgeborener Sohn des dortigen Cantors und Schullehrers Johann Christoph Hahn. Nachdem er, 8½ Jahre alt, seinen Vater durch den Tod verloren hatte, nahm sich der Pastor des Ortes, Stößner, seiner väterlich an, unterrichtete ihn mit einem eigenen Sohne und brachte ihn mit diesem 1807 auf's Gymnasium nach Eisleben, wo der Knabe auch bald neue Wohlthäter fand. Zugleich behielt indessen Hahn's „treue fromme Mutter" (wie er sie noch nach ihrem Tode in der Dedikation seiner „Biblioth. der Symbole" u. s. w., 1842, genannt hat) einen erfolgreichen Einfluß auf ihn: er bezeichnet später den christlichen Glauben, welchen er bis zu seiner Studentenzeit gehegt habe, als seinen „mütterlichen" Glauben. Jene war nach ihres Gatten Tod mit ihren übrigen Kindern in ihren Geburtsort Lodersleben bei Querfurt gezogen. Der wissenschaftliche Unterricht, welchen Hahn empfing, förderte ihn besonders in der Kenntniß der alten Sprachen, namentlich der lateinischen, die er hernach besonders im Disputiren gewandt zu führen mußte, ferner auch der hebräischen.

Im Jahre 1810 bezog er die Leipziger Universität. In seinem ersten Jahre daselbst hatte er mit Nahrungsnoth hart zu kämpfen; dann befreiten ihn hieraus Stipendien, welche ihm vornehmlich in Folge glänzender Leistungen zu Theil wurden. Während er der Theologie sich widmete, suchte er zugleich in den alten Sprachen vollends sich auszubilden; beim Gebrauche des Latein für Vorträge, Disputationen, Examinatorien u. s. w. machte er eifrig mit und hielt darauf zeitlebens hohe Stücke. Rosenmüller leitete ihn zu syrischen und arabischen Studien an; ferner trieb er Orientalia bei Keil. In religiöser Beziehung aber war das Resultat seiner Leipziger Studien „der Verlust des mütterlichen Glaubens und des Friedens, den er in bitterer Noth genährt hatte" (vgl. Vorwort zu Hahn's Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl.) Es war wohl nur der ordinäre Rationalismus jener Zeit, was diesen Verlust bei ihm herbeiführte. In die Philosophie hatte ihn Krug eingeführt.

Nach dreijährigem akademischen Kursus, nach einem glücklich bestandenen theologischen Examen vor Ammon und Tittmann 1814 beschäftigte sich Hahn mit Unterrichtgeben und als Erzieher, bis 1817 das neu gegründete Wittenberger Predigerseminar ihm sich eröffnete. Dort wirkten die beiden Nitzsch, Schleusner und Heubner. Zu der Anregung, welche diese gaben, kam diejenige, welche der einzelne Zögling durch strebsame und begabte Genossen erhielt; so traf Hahn dort unter Anderen mit Schmieder zusammen. Sein dortiger Aufenthalt wurde für seine fernere Richtung entscheidend. Er selbst hat gesagt: jenes traurige Resultat seiner Leipziger Studien und die entsetzliche Wahrnehmung hievon im eigenen Herzen und Leben habe bei dem unauslöschlichen Bedürfniß des verlorenen Friedens jenem Stadium theologischer Entwicklung auch die Gränze gesetzt und was er gesucht, habe er dann vornehmlich in Wittenberg gefunden. Dort, bekannte er, auch erst das Wesen evangelischer Predigt begriffen zu haben. Zu einem Gegenstand selbstständiger wissenschaftlicher Forschungen machte er dort, zunächst durch Nitzsch d. J. veranlaßt, die Schriften Ephräms; eine Abhandlung als Frucht derselben gab er in Illgens „historische theologische Abhandlungen Leipzig 1819". Endlich fand er in Wittenberg auch eine treue Lebensgefährtin an einer Schwägerin Heubner's, Chr. von Brück, mit der er sich 1820 verehlichte.

Während Hahn zugleich einen starken Zug zur praktischen Thätigkeit eines Pfarres in sich fühlte, gab ihm doch eine Aufforderung des Ministeriums 1819 dahin den Ausschlag, daß er sich der akademischen Laufbahn zuwandte. Er sollte als Privatdocent mit einer gewissen Gratifikation nach Königsberg gehen. Da verschafften ihm seine Leistungen in syrischer Literatur zur selben Zeit einen Ruf nach Heidelberg, zu welchem, wie Hahn mit freudiger Erinnerung noch bis in seine spätesten Jahre zu erzählen liebte,

namentlich auch der Heidelberger Paulus mitgewirkt hatte. Die Folge war, daß er in Königsberg sogleich die Stelle eines außerordentlichen Professors erhielt. Zum Eintritt erwarb er sich selbst rito die theologische Doktorwürde mit einer Dissertation über „Bardesanes, Gnosticus, Syrorum primus hymnologus". Schon im folgenden Jahre wurde er auch Pfarrer und Superintendent der altstädtischen Kirche; 1821 ordentlicher Professor. Doch mußte er, weil die vereinigten Arbeiten seine Gesundheit zu erdrücken drohten, auf das geistliche Amt 1822 verzichten. In Königsberg erlebte er, wie er später sagt, „den schönsten Morgen eines amtlichen Lebens im Dienste der Wissenschaft wie der Kirche", — getragen durch die Liebe und das Vertrauen der Studirenden, innerlich gefördert und bereichert durch den Verkehr mit christlichen Freunden.

Ein Ruf nach Leipzig führte ihn von dort unmittelbar in die Hitze des theologischen Kampfes hinein, 1826. Mit der Professur verband sich auch hier für ihn praktische Thätigkeit, nämlich die eines Predigers an der Kirche zu St. Pauli. Da trieb es ihn, dasjenige, was er für sich seit seiner Leipziger Studentenzeit gefunden und was sich ihm in Königsberg bewährt und gemehrt hatte (vgl. das angegebene Vorwort), in vollem Hochgefühl in diesen Leipziger Kreisen selbst auszusprechen, in die er jetzt von Amtswegen gestellt war. Den größten Lärm erregte unter seinen Gegnern die Disputation, mit welcher er am 4. April 1827 sich habilitirte und welche so für die Geschichte des Rationalismus auch eine bleibende Bedeutung erlangt hat. Als Dissertation hatte er vorgelegt den ersten Theil einer Abhandlung De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Sie legte zunächst nur geschichtlich dar, daß „Rationalismus" von der Kirche vormals immer als etwas dem Christenthum Feindliches betrachtet worden sey und daß der Name und die Sache von den Naturalisten und Deisten herstamme. Erst weiterhin (vergl. auch die nach der Disputation erschienene „offene Erklärung an die evangelische Kirche zunächst in Sachsen und Preußen") führte Hahn aus, daß wirklich Rationalismus und Christenthum sich entgegengesetzt sey und die Rationalisten sich nicht mehr christliche Lehrer nennen dürfen, „wenn sie bekennen, daß nur die Vernunftreligion die wahre und die ihrige sey". Von da aus kam er in der Disputation consequent auf den Satz, daß die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seyen, erklärte dann aber diesen dahin, daß er diese keineswegs ausgestoßen, sondern nur in ihrem Bewußtseyn und Gewissen zur Klarheit über das gebracht haben wollte, was sie folgerichtig selber thun müßten (vergl. Vorwort zur 1. Aufl. des Lehrbuches des christlichen Glaubens). Daß schon jene geschichtliche Darlegung einen solchen Sturm erregte, erklärt sich nur aus den Illusionen, in welchen der damalige Rationalismus in der That hinsichtlich seiner geschichtlichen Zusammenhänge befangen war; eben im Auftreten gegen sie lag das Verdienst jener Dissertation. Persönlich erwies sich Hahn in dem ausgebrochenen Kampf als einen muthigen freudigen Streiter, erfüllt von warmem und lauterem Pathos, ohne besondere Feinheit und Schneide der Polemik, aber auch ohne Gift und Galle, woran es unter seinen Gegnern nicht fehlte (vergl. zu dem Kampfe ferner: die Leipziger Disputation [von Hahn], Leipzig 1827; Krug, philosophische Gutachten in Sachen des Rationalismus und Supranaturalismus, Leipzig 1827; die Angriffe von Schultheß, Röhr und Andern, welche das auch in der 2. Aufl. wieder abgedruckte Vorwort des Lehrbuchs des christlichen Glaubens anführt). Schon im folgenden Jahre gab dann Hahn sein eigenes „Lehrbuch des christlichen Glaubens" heraus. Es athmete denselben warm christlichen bibelgläubigen Geist, der den ganzen Mann beseelte. Zugleich indessen zeigte es, wie wenig Hahn bei allem seinem Eifer gegen den Rationalismus und bei aller Ehrfurcht, die er auch gegen die Kirche hegte, doch selber für den Vertreter einer strengen kirchlichen Rechtgläubigkeit gelten konnte; es trägt vielmehr ganz den Karakter eines Supranaturalismus, der unter Zurückgehen auf die einfache Schriftlehre und unter Berufung auf die im Christenthum befriedigten praktisch-religiösen Bedürfnisse die Formeln der altorthodoxen Dogmatik ohne Bedenken lockerte, abschwächte und theilweis aufgab, oder wenigstens die Gränzen der biblisch-geoffenbarten

Wahrheit in ihnen überschritten fand. In den biblischen Ausführungen hat es nicht die Schärfe, welche z. B. der Storr'schen Dogmatik eigen ist. Die rationalistische und supranaturalistische Literatur führt es in besonders reichem Maße auf. Dagegen läßt es die nachkantische Philosophie und im Wesentlichen auch die Schleiermacher'sche Theologie auf der Seite liegen. — Als akademischer Lehrer erlangte Hahn bald auch in Leipzig schöne Erfolge. Seine Zuhörer zog vor Allem die Verbindung an, in welcher sie bei ihm ein warmes, liebevolles und liebenswürdiges christliches Herz mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und klarer, verständlicher Darstellung fanden.

Im Herbst 1833 folgte Hahn einem Rufe nach Breslau. Er bekleidete hier mit der Professur zugleich als Consistorialrath eine wichtige Stelle im schlesischen Kirchenregiment. An der Universität vertrat er einen großen Umfang von Aufgaben: außer Dogmatik und historischer Theologie auch Moral, praktische Theologie und neutestamentliche Exegese. — Es war vornehmlich der Eindruck seines Sendschreibens an Bretschneider „über die Lage des Christenthums u. s. w." (1832) gewesen, was den preußischen Monarchen bestimmt hatte, den Ruf an ihn ergehen zu lassen. Es handelte sich um einen Mann, der dem in Schlesien festgesessenen Rationalismus und dem rationalistischen Machthaber David Schulz (vgl. über ihn Encykl. XIV, 37 ff.) gewachsen wäre. Ein solcher war auch in Hahn vermöge der in ihm vereinigten Tapferkeit, Gelehrsamkeit und herzgewinnenden Eigenschaften wirklich gefunden. Es setzte freilich mitunter heftige Kämpfe ab im Consistorium und auch in der Fakultät. — Weit mehr innere Noth aber, als dieser Feind, mag das Verhältniß zu den Altlutheranern Hahn bereitet haben (vergl. über das Folgende sein Lehrbuch des christlichen Glaubens 2. Auflage, S. 380 f. Anm.). Vergebens hatte er dafür sich erklärt, daß den wenigen schlesischen Gemeinden, welchen die neu befohlene Agende ein Aergerniß war, ihre alte belassen werden möge. Als dann die Gemeinde von Hönigern, deren Pastor Kellner wegen seines Widerstandes suspendirt worden war, den neuen Prediger und Gottesdienst durch Schließen und Umlagern der Kirchthüren unter Gesang und Gebet abwehren wollte und deshalb gegen sie Militär ausgeschickt wurde, erhielt Consistorialrath Hahn, der zuerst durch sein bloßes Wort den Widerstand zu dämpfen sich erboten hatte, den Auftrag, unmittelbar vor dem Anrücken des Militärs die Menge noch zum Weggehen zu ermahnen; er „entschloß sich, obwohl nicht ohne inneres Widerstreben, dem königlichen Willen auch unter so ungünstigen Umständen nachzukommen", mußte aber, da er nicht den gehofften Erfolg hatte, die bewaffnete Macht an seine Stelle rücken lassen, und hatte nun über diese Sache zeitlebens Vorwürfe zu leiden, die ihn unangenehmer als irgend welche andere berührt zu haben scheinen und bei denen auch der Thatbestand keineswegs immer genau mitgetheilt wurde. — Ausgedehnt und erfolgreich wurde Hahn's Wirksamkeit in Schlesien vollends seit Friedrich Wilhelm's IV. Regierung. Im Jahre 1843 wurde ihm die Generalsuperintendentur provisorisch, 1844 definitiv übertragen. Zugleich wurde sehr wichtig für den zuerst durch Hahn geförderten Umschwung in Schlesien die Berufung C. F. Gaupp's an die Universität und in's Consistorium 1844 († 1863), Oehler's an die Universität (1845, ab nach Tübingen 1852), Wachler's in's Consistorium († 1864). Hahn's eigene Richtung wurde immer entschiedener eine kirchliche und lutherische. Ebenso und theilweise noch weit mehr war dieß bei den andern Gegnern des Rationalismus in Schlesien der Fall; die Wahrnehmung naher Beziehung zwischen sogenannten Unionsmännern und zwischen offenen Rationalisten und Lichtfreunden ließ gegen das Unionswesen überhaupt argwöhnisch und feindselig werden. Hahn selbst übrigens bewahrte gegen Andersdenkende persönlich immer große Milde, für eine „bekenntnißtreue" Union eine prinzipielle Anhänglichkeit. Seinen nunmehrigen dogmatischen Ueberzeugungen gab er Ausdruck in der zweiten Ausgabe seines Lehrbuchs 1857; durchweg ließ er jetzt die kirchlichen Lehrformen als einen ganz gerechtfertigten Ausdruck der Schriftwahrheit gelten; allein es wird sich fragen, ob diejenige eigene Ausführung der Schriftwahrheit, die er fast ganz ebenso wie früher voranstellt, wirklich zu einer Rechtfertigung aller dieser For-

men geworden, ja ob dieſe auch nur präcis überall oder wenigſtens in den Hauptpunkten wiedergegeben worden ſeyen (vgl. zum Lehrbuch Th. 2, S. 261 den Vorhalt in Haſe's Handbuch der proteſtantiſchen Polemik S. 273 f. Anm.); der Verfaſſer des Lehrbuchs ſteht — auch eben gemäß dieſer neuen Auflage — darin als einer der letzten und zugleich einer der ehrwürdigſten Vertreter jenes alten Supranaturalismus vor uns. — Mannigfach, und zwar oft ohne rechte Kenntniß des Sachverhaltes, iſt Hahn auch wegen ſeines Verhaltens zu den Symbolen bei der Ordination der Geiſtlichen angefochten worden. Nach alter Ordnung wurde in den meiſten Bezirken Schleſiens auf die Augsburger Confeſſion verpflichtet und Hahn wies dieſes Herkommen noch bis in's Jahr 1832 nach, obgleich ſchon ſeit 1811 auch mehrfach von demſelben abgegangen und von verſchiedenen Ordinatoren mit Freiheit verſchiedene Formen gebraucht worden waren. Hahn's Vorgänger, General-Superintendent Ribbeck, hatte verpflichtet auf die Schriftlehre, wie ſie verzeichnet ſey in den alten drei Hauptſymbolen und „in den übrigen ſymboliſchen Schriften, in deren Geiſte die Agende u. ſ. w. abgefaßt ſey". Hahn nannte außer jenen drei Symbolen ausdrücklich wieder die augsburger Confeſſion: jene drei mit Berufung auf die dieſelben nennende Agende vom Jahre 1829 (gegen den Vorwurf Bleek's in den „Beiträgen zur Evangelienkritik" Vorrede S. XXII), dieſe mit Berufung auf die Vorſchrift der Agende, die ſymboliſchen Bücher „wie herkömmlich" zu nennen, und auf die innere Unklarheit der Verpflichtungsweiſe ſeines Vorgängers; vergl. über Hahn's Verfahren und die deshalb ausgebrochenen Kämpfe ſeine Schrift: „das Bekenntniß der evangeliſchen Kirche und die ordinatoriſche Verpflichtung ihrer Diener 1847". — Seit 1842 ſuchte Hahn auch durch die Herausgabe der „theologiſch-kirchlichen Annalen" (nach zwei Jahren wieder aufgegeben) und eines „kirchlichen Anzeigers" (nach Uebernahme der Generalſuperintendentur andern Händen übertragen) in weiteren und engeren Kreiſen zu wirken. — Seine kirchliche Thätigkeit und ſein Eifer für die objektiven Ordnungen der Kirche und des Staates erhielt durch die Bewegungen des Jahres 1848 nur neuen Antrieb. Auch in den höheren Orts verfügten presbyterialen und ſynodalen kirchlichen Einrichtungen aber fürchtete er dann einen Anlaß und Spielraum für ähnliche böſe Kräfte. — In ſeinem kirchlichen Amte blieb er unermüdlich regſam bis zum Ende ſeines Lebens, — amtliche Würde und wahre Herzlichkeit allezeit vereinigend, — in der Milde gegen die Perſonen mit dem Alter nur noch zunehmend. Ein beſonders ſchönes Denkmal hat er ſich geſtiftet durch Gründung eines zur Beſtellung von Pfarrvikaren dienenden Fonds, für welchen ihm eine größere Summe zur Feier ſeines 25jährigen Wirkens in Schleſien von der Geiſtlichkeit der Provinz überreicht wurde. Auch am Guſtav-Adolfs-Verein in Schleſien hat er angelegentlich Theil genommen. — Seine Vorleſungen an der Univerſität hatte er, ſeit er Generalſuperintendent geworden, auf wenige reduzirt; ſeit Oſtern 1860 verzichtete er ganz auf ſie. — Eine Krankheit, die er ſich auf einer amtlichen Reiſe zugezogen, machte ſeinem thätigen Leben ein ſchnelles ſanftes Ende am 13. Mai 1863.

Von ſeinen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten ſind außer den oben erwähnten noch zu nennen: akademiſche Programme und Diſſertationen de gnosi Marcionis 1820. 1821, antitheses Marcionis 1823, de canone Marcionis 1824. 1826, dazu die Schrift „das Evangelium Marcions u. ſ. w. 1823", ferner über das 1. Kapitel des Evangeliums Marcions im kirchenhiſtoriſchen Archiv von Stäudlin u. ſ. w. 1825; über den Geſang in der ſyriſchen Kirche in demſelben Archiv 1823; — Ephräms Predigt gegen die Juden in Illgen's Abhandlungen 1824; Chrestomathia Syr., s. S. Ephraemi Carmina etc. (herausgegeben mit Sieffert) 1825; — „für grammatiſch-hiſtoriſche Interpretation u. ſ. w." in den theolog. Studien und Kritiken 1830; — Biblia Hebraica etc. 1833; — Novum Testamentum graece 1840. 1861; — über Zwingli's Lehre von der Vorſehung u. ſ. w. in den Studien und Kritiken 1837; — Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apoſtol.-kathol. Kirche 1842; — das Bekenntniß der evangel. Kirchein ſeinen Verhältniſſen zur dem der römiſchen und griechiſchen 1853; — Predigten und Reden unter den Bewegungen in Kirche und Staat ſeit dem J. 1830, 1852.

Vergl. den (von einem Schwiegersohn des Verstorbenen verfaßten) Nekrolog in der allgemeinen Kirchenzeitung 1863, Nr. 75—77; Hahn selbst hat in C. F. Dietzsch's homilet. Journal, 1830, Bd. 2. Hft. 1. eine Skizze seines Lebens bis zum J. 1830 gegeben, deren Inhalt in diesen Nekrolog vollständig aufgenommen worden ist.

Julius Köstlin.

Hahn, Heinrich August, „des Vorigen ältester Sohn, geboren zu Königsberg 19. Juni 1821, widmete sich, nachdem er in Breslau und Berlin seine Studien gemacht hatte, der akademischen Thätigkeit für alttestamentliche Exegese und Theologie. Nach Veröffentlichung einer Dissertation de spe immortalitatis sub vet. test. etc. begann er 1845 seine Thätigkeit als Privatdocent in Breslau, ging von da 1846 nach Königsberg auf Wunsch der dortigen Fakultät über (Habilitationsschrift: veteris testam. sententia de natura hominis) zum interimistischen Ersatz für den verstorbenen Hävernick, dessen Vorlesungen über die Theologie des A. Testaments er auch — auf Aufforderung Dorner's, des Vormunds der Hävernick'schen Kinder — 1848 herausgegeben hat, wurde 1851 außerordentlicher und später (an der Stelle des 1860 gestorbenen Kosegarten) ordentlicher Professor zu Greifswald, erlag jedoch schon am 1. Dezember 1861 einer Brustkrankheit. — Er hat 1850 einen Commentar über das Buch Hiob veröffentlicht, 1852 eine Uebersetzung und Erklärung des Hohen Liedes, 1857 die Erklärung von Jesaia Kapitel 40—66 als dritten Band des Drechsler'schen Commentars zu Jesaia, 1860 einen Commentar über das Predigerbuch Salomo's. Seine Arbeiten tragen das Gepräge der gewissenhaften Sorgfalt und Pflichttreue, die dem ganzen Manne eigen war. Gegenüber von einer den alten Traditionen widersprechenden biblischen Kritik wurde dieselbe zu einer Aengstlichkeit, aus der dann andererseits eine eigenthümliche, selbst einen Hengstenberg zurechtweisende Kühnheit hervorging (vergl. Hahn über die Echtheit des Koheleth). Nie aber mischte bei ihm eine Gehässigkeit gegen seine Gegner sich ein. Seine Person zeichnete sich durch eine liebenswürdige Lauterkeit des Karakters und Gemüthes aus, die auch durch wissenschaftlichen Streit nicht getrübt wurde. Vergleiche allgemeine Kirchenzeitung 1862, Nr. 26.

Julius Köstlin.

Hahn, Philipp Matthäus, „der große Mathematiker und ebenso fromme geistvolle Prediger und Schriftausleger, der über seiner astronomischen Uhr den geistigen Sphärenlauf des Reichs Gottes nicht vergaß" (A. Knapp, Christoterpe 1837), war geboren 25. November 1739 zu Scharnhausen bei Stuttgart. Schon in seiner Kindheit von dem Wunsche beseelt, ein Geistlicher zu werden, dabei frühzeitig mechanischen und astronomischen Versuchen und Arbeiten zugewandt, bereitete er sich auf das Studium der Theologie im Hause seines Vaters, eines Geistlichen, vor, verfertigte daneben allerhand Sonnen-, Mond- und Sternuhren, und begann 1756, da er nicht in das theologische Stift aufgenommen wurde, im Kampf mit großem Mangel selbst an der einfachsten Nahrung und den nothwendigsten Büchern, das akademische Studium. „Wie sehr hätte ich Gott gepriesen für das Stift, wenn ich Armer und Hungriger mich an diese Tafel hätte setzen dürfen." Indeß fuhr er neben Anhören der wichtigsten Vorlesungen in seinen Mußestunden, wie in den Vacanzen mit mechanischen Arbeiten, Zeichnen, Glasschleifen, Fertigung von Uhren, Fernröhren u. dergl. fort. In seinem theologischen Studium bekennt er am meisten durch Kanzler Jerem. Friedr. Reuß angeregt und gefördert worden zu sein. Nach vierthalbjährigem Aufenthalte in Tübingen wurde er erst Hauslehrer in Lorch, dann Vikar, — unter anderen bei Oetinger —, sann bereits über eine „Maschine, die einen Wagen allein durch Wasser und Feuer ohne weitere Hülfe über Berge und Thäler in beliebiger Geschwindigkeit bewegen könnte", wobei ihm nur die Geldmittel zur Ausführung des Versuchs fehlten, und wurde im Jahre 1764 Pfarrer in Onstmettingen, wo er eine große astronomische Uhr mit der Bewegung der Sonne, des Mondes und der Hauptfixsterne auf das ganze Jahr verfertigte, für welche ihm Herzog Karl von Württemberg 300 Gulden schenkte. Im Jahre 1770 nach Kornwestheim befördert, gab er seine ersten theologischen Schriften, die Erklärung der Briefe an

die Epheſer und Koloſſer, die Hauptſache der Offenbarung Johannes, Betrachtungen über die Sonn- und Feſttagsevangelien, Anmerkungen zum württembergiſchen Confirmationsbuch, heraus, kam 1781, nachdem er die ihm angebotene Stelle eines Profeſſors der Mathematik in Tübingen ausgeſchlagen, auf die Pfarrei Echterdingen, wo er am 2. Mai 1790 ſtarb.

Was Hahn bei dem größeren Theil ſeiner Zeitgenoſſen berühmt machte und ihm noch eine Stelle im Converſationslexikon erwarb, ſein „ſeltenes mechaniſches Genie", übergehen wir hier, laſſen uns aber um ſo weniger durch den Schlußſatz des Artikels im genannten Werk: „Hahn's theologiſche Schriften, die mit myſtiſchen Ideen angefüllt ſind, ſtehen in keinem beſondern Anſehen", abhalten, ihm nach dieſer Seite möglichſt gerecht zu werden.

Ueber die Verbindung der theologiſchen Studien und des geiſtlichen Berufs mit den mathematiſch-mechaniſchen Arbeiten ſpricht er ſich ſelbſt dahin aus: er habe von Jugend auf ſolchen Trieb und Fähigkeit dazu verſpürt, daß er darin einen Wink gefunden, dieß Talent nicht zu vernachläſſigen, und finde eine heilſame Erholung für die Anſtrengungen des geiſtlichen Berufs in denſelben, während er auf der andern Seite das Zeugniß ſeiner Gemeinde für ſich habe, daß er ſein Amt ebenſo gewiſſenhaft als erfolgreich geführt. Ein ſprechender Beweis hiefür iſt, daß ſeine Kornweſtheimer Gemeinde ihn nicht wollte ziehen laſſen und daß es ſein Nachfolger, der treffliche Karl Fr. Hartmann (geb. 1743, geſt. 1815, Verfaſſer mehrerer geſchätzter Predigtſammlungen und Kirchenlieder), ſchwer nahm, ihn zu erſetzen.

Hahn ließ ſich durch ſeine Nebenbeſchäftigungen ſo wenig verleiten, ſein Amt zu verkürzen, daß er ſogar jeden Abend einen Hausgottesdienſt hielt, dem Männer und Weiber aus der Gemeinde anwohnten und in welchem er bibliſche Bücher erklärte. „Man dürfe, wenn mit dem Chriſtenthum Ernſt gemacht werden wolle, ſich nicht mit der öffentlichen Predigt begnügen, ſondern mit empfänglichen Seelen noch in beſonderen Umgang treten." Außer den Privatverſammlungen ſuchte Hahn dieß noch durch weit ausgedehnten Briefwechſel, wie durch gelegentliche Geſpräche zu erreichen, von welchen er die höchſtſtehenden Perſonen nicht ausſchloß, wie er z. B. mit Herzog Karl ſich nicht ſelten über wichtige religiöſe Materien beſprach. Als Göthe 1779 in Stuttgart und Ludwigsburg war, redete er mit Intereſſe von Hahn und ſeinen Werken und war ſehr begierig, ihn zu ſehen und zu ſprechen.

Im Weſentlichen ein Anhänger der Bengel'ſchen Schule ging Hahn, wie ſein Meiſter, unabhängig von Zeitvorſtellungen auf den Geſammtzuſammenhang der heiligen Schrift zurück und ſuchte das Einzelne, wie das Ganze dem Verſtändniß näher zu bringen und nach Darlegung des bibliſchen Gehalts dieſen als fruchtbringende Kraft zur Gottſeligkeit in's Leben einzuführen. Er unterſcheidet ſich darin einerſeits von Lavater, dem er perſönlich nahe ſtand, ſofern dieſer (vergl. VIII. S. 240) in der Liebe, im inneren Geiſtes- und Herzensverkehr mit Gott und Chriſtus und der darauf ſich gründenden Liebe zu Geiſtesverwandten ſeine Befriedigung fand, und von Oetinger, den in Verfolgung ſeines zu hoch geſteckten Ziels das Spiel ſeiner Phantaſie nicht ſelten auf Abwege führte und deſſen Wirken vielfach mehr als ein befruchtendes, denn als ein unmittelbar erbauendes erſcheint. Wenn ſich Oetinger durch ſeine anſtößig erſcheinende Einmiſchung von theoſophiſchen und naturphiloſophiſchen Einfällen Vorwürfe des Conſiſtoriums zuzog, ſo mag es auffallen, daß auch Hahn der Cenſur, ja dem Verbot ſeiner Schriften nicht entging. Er war zwar mit der herrſchenden Kirchenlehre darüber einig, daß die Lehre von der Verſöhnung und Rechtfertigung Fundamentalartikel des Glaubens ſey; aber in ſeiner Richtung auf die Totalität des Inhaltes der Offenbarung und entſchieden ſpekulativem Sinne trieb es ihn, namentlich der Lehre von der Dreieinigkeit, vom Reich Gottes und den letzen Dingen auf den Grund zu ſehen, und hier eben fand das Conſiſtorium Manches in ſeinen Schriften, was mit der Schrift und den Bekenntniſſen nicht im Einklang ſtand. Hahn wurde bitter und ließ ſeine Schriften im Ausland, in der Schweiz, drucken. Später glich ſich die Sache mehr aus, Hahn wurde ruhiger,

namentlich unter dem Einfluß des auch von ihm geſchätzten Prälat Roos, und ſo verfloß ſeine letzte Zeit unangefochten.

Hahn war von imponirender Geſtalt, edlem Antlitz, ebenſo ernſt als freundlich und leutſelig, bei durchdringendem Verſtand herzlich und kindlich im Umgang, als Prediger und Seelſorger um ſo wirkſamer, als er ſelbſt von ſeiner göttlichen Sendung überzeugt war. Seine Vorträge waren ungekünſtelter Erguß ſeines erfüllten Gemüths, des Strebens von Chriſto zu zeugen, ohne daß er jedoch ſelbſt beſtritt, daß er ſich in der Erklärung der Schrift oft hinreißen laſſe, einen Sinn hineinzulegen, der vielleicht nicht unmittelbar darin liege. Vom ordentlichen Kirchenamt ſprach er gegenüber den ſekteriſchen Neigungen, die in ſeiner Zeit auftauchten, mit Achtung. „Wohin wäre es mit der Kirche Chriſti gekommen, wenn keine äußerlichen Vorſteher und Wächter, d. h. beſoldete Geiſtliche da geweſen wären? Die äußere Kirche iſt unſere Mutter, die uns auferzogen hat. Aus dem öffentlichen Geſang, Gebet und Vortrag auch eines minder tüchtigen Geiſtlichen kann man manche gute Gedanken und Empfindungen ſchöpfen, die man zu Haus nicht bekommen hätte.“ Indem Hahn, wie Bengel, Oetinger, Flattich, Rieger und die andern erweckten Prediger ihrer Zeit die Kirche als die Mutter, als den gemeinſamen nährenden Mittelpunkt, die Gemeinſchaften als ſie unterſtützende und ergänzende Glieder anſahen, erhielten ſie den Strom des geiſtlichen Lebens in ſeinem Bett und es durften ſich Manche nach dem „Beiſpiel eines Mannes, der von Stiftung einer eigenen Kirche ſo fern war, als der Morgen vom Abend“, in dem Beſtreben befeſtigen, an der fortgehenden Neubelebung der Heimathkirche mitzuarbeiten, ſtatt ihr mißmuthig den Rücken zu kehren (vergl. Paulus Philipp Matthias Hahn, S. 347). Wir ſchließen mit einigen karakteriſtiſchen Aeußerungen Hahn's. Ein Gedenkblatt für Eliſa v. d. Recke vom Jahre 1781 lautet: „die größte Beruhigung und Sättigung meines Herzens habe ich in der Erkenntniß Jeſu, des Menſchen- und Gottesſohnes gefunden. Die Menſchwerdung des Worts, das von Anfang ſprach: es werde! ſein Glaubenswandel durch dieſe Welt im Stand ſeiner Erniedrigung, ſeine himmliſche Lehre von ſeinem Vater, vom Königreich, von Leben und Auferſtehung, von der Geburt von oben, ſeine Verſöhnung am Kreuz, ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt, und die Hoffnung, daß er wieder auf dieſe Erde kommen werde, daß meine Augen ihn ſehen werden, entweder im ſterblichen Fleiſch oder auferſtanden, und daß ich Theil bekommen werde an ſeinem Königreich und Herrlichkeit als ſein Bruder und Miterbe, daß er jetzt ſchon Souverain über Alles ſey, daß er wirklich ſchon im Verborgenen regiere, daß ich mich wirklich ſchon meines höchſten Freundes und Herrn Huld und Gunſt und ſeiner Hülfe und ſeines Beiſtandes in allen Umſtänden erfreuen dürfe, daß er menſchlich-zärtlich bei all ſeiner göttlichen Hoheit an ſeine Brüder auf Erden gedenke, daß er thut, was wir den Vater in ſeinem Namen bitten, — dieſe ganze Kette der bibliſchen Wahrheit macht mein Herz gewiß und über alle Zweifel erhaben. Dieß iſt meine Herzensſtellung und gewiß auch die Ihrige“.

Quelle: E. Ph. Paulus, Ph. M. Hahn. Ein Pfarrer aus dem vorigen Jahrhundert. Nach ſeinem Leben, Wirken und ſeinen Schriften 1858. Barth, ſüddeutſche Originalien 2.—4., 1829—1836. Römer, kirchliche Geſchichte Württembergs, 1848. Baſeler Sammlungen, 1842. C. U. Hahn, Hahn's hinterlaſſene Schriften, 1828. Auberlen, die Theoſophie F. Chr. Oetinger's, 1847. Hartmann.

Hare, Charles Julius, einer der einflußreichſten neueren Theologen Englands, wurde im Jahre 1795 zu Herſtmonceux in Suſſex im Schoße der biſchöflichen Kirche geboren und erhielt ſeine Jugendbildung im Charter-Houſe in Gemeinſchaft mit Grote und Thirlwall, welche ſich ſpäter als Geſchichtsſchreiber Griechenlands einen unſterblichen Namen machten, und mit Waddington, dem Verfaſſer einer allgemeinen Kirchengeſchichte in 6 Bänden. Einen beträchtlichen Theil ſeiner jüngeren Jahre verlebte er auf dem Continente. Im Jahre 1811 beſuchte er die Wartburg, Luther's Patmos, und athmete in dieſem romantiſchen Zufluchtsorte des großen Reformators zuerſt die Achtung und Liebe zu ihm ein, welche ſpäter durch das Studium ſeiner Schriften und

in dem Kampfe mit dem romanisirenden Puseyismus fester begründet wurde. „Auf der Wartburg" — sagte er scherzend — „sah ich die Spuren von Luther's Dinte an der Wand und dort lernte ich zuerst die Kunst, dem Teufel Dintenfässer vor den Kopf zu werfen." Im Jahre 1812 bezog er das Trinity-College auf der Universität von Cambridge und zeichnete sich bald durch gründliche klassische und allgemeine Bildung aus. Im Jahre 1818 wurde er zum Fellow und Hülfslehrer an diesem Collegium erwählt und versammelte eine Anzahl bewundernder Schüler um sich, unter welchen John Sterling, Richard Trench und Frederic Maurice (sein späterer Schwager) sich später einen bedeutenden Einfluß als theologische Schriftsteller, die beiden letzteren zugleich als Professoren am King's-College zu London, erworben haben.

Hare trat zuerst vor das wissenschaftliche Publikum als Uebersetzer von Niebuhr's großem römischen Geschichtswerk, in Verbindung mit seinem Freunde und Collegen Thirlwall, dem nachherigen Bischof von St. David. Der erste Band erschien im J. 1828. Damit gab er sofort seine Vorliebe für deutsche Gelehrsamkeit kund. In dieser Vorliebe wurde er bestärkt durch den vertrauten Umgang mit dem berühmten Pädagogen Thomas Arnold und später mit Bunsen, sowie durch das Studium der Schriften von Coleridge, den er als christlichen Philosophen und geistvollen Theologen tief verehrte. Beide übten einen entschiedenen Einfluß auf seine Geistesrichtung. Im Jahre 1832 unternahm er eine längere Reise auf den Continent und hielt sich mehrere Monate in Rom auf, das, wie bei so vielen Gelehrten und Künstlern, eine Epoche in seinem Leben machte. Das archäologische, historische und künstlerische Rom zog ihn mächtig an, das kirchlich-religiöse Rom aber stieß ihn eher ab und befestigte ihn in seiner protestantischen Ueberzeugung, obwohl ihn früher die Schriften von Tieck und de la Motte Fouqué mit der romantischen Schwärmerei für das Mittelalter angesteckt hatten. In Rom machte er auch die persönliche Bekanntschaft mit dem damaligen preußischen Gesandten Dr. Bunsen, und dieser Bund wurde später durch die Uebersiedelung des letzteren nach London noch viel enger geknüpft. Man vergleiche darüber die Dedikation des Bunsen'schen „Hippolytus" an Hare. Nach seiner Rückkehr in die Heimath, im Jahre 1834, nahm er die Rektorstelle seines Geburtsortes an, wurde später zugleich Archidiakonus von Lewis in der Diöcese von Chichester (daher gewöhnlich Archdeacon Hare genannt) und einer der ordentlichen Kapläne der Königin. In dem ländlichen Dorfe Herstmonceux unweit der Südküste von England wirkte er als Archidiakonus, Prediger, Pastor, Schriftsteller und in einem weiten Kreise von Freunden allgemein geachtet und geliebt wegen seiner Kenntnisse und seines vortrefflichen Karakters bis zu seinem Tode, welcher am 20. Januar 1855 erfolgte. Seine letzten Worte, die er mit gen Himmel gerichtetem Blicke auf die Frage, ob er seine Lage auf dem Todtenbette ändern wolle, äußerte, waren: „Aufwärts, aufwärts!"

Archidiakonus Hare verband eine ausgebreitete und gründliche Gelehrsamkeit mit einem kräftigen, originellen Geiste, edlem und unbescholtenem Karakter, harmlosem Humor und aufrichtiger Frömmigkeit. Er war ein genauer Kenner und begeisterter Verehrer der deutschen Wissenschaft und Literatur und trug viel zu ihrer Anerkennung in England bei. In Luther, Schleiermacher, Neander, Olshausen, Nitzsch, Tholuck, Lücke u. s. w. war er so gut zu Hause, als in Cranmer, Hooker, Leigthon, Pearson und Tillotson. Eben so vertraut war er mit der Entwickelung der deutschen Philosophie von Kant bis auf Hegel und Neu-Schelling und frei von den Vorurtheilen, welche die praktischen und realistischen Engländer gegen „deutschen Mysticismus und Transcendentalismus", d. h. gegen alle höhere Spekulation und idealistischen Tendenzen gewöhnlich haben. Er sammelte sich nach und nach eine der besten und reichsten Privatbibliotheken, in welcher kein deutsches Werk von Bedeutung aus dem Gebiete der Philologie, Philosophie, Theologie und Geschichte fehlte. Diesen herrlichen Schatz von über 12000 Bänden, welche jede Wand in seiner Pfarrwohnung einnahmen und kaum Raum für einige aus Italien mitgebrachte werthvolle Originalgemälde übrig ließen, hat er seiner alma mater, dem

Trinity-College in Cambridge vermacht. Als Philoſoph war er ein ſelbſtſtändiger Schüler von Coleridge, den man den engliſchen Schelling nennen kann. Als Theologe hatte er am meiſten Sympathie mit Thomas Arnold, übertraf ihn aber an Fachgelehrſamkeit. Er ſtand an der Spitze der älteren „breit-kirchlichen“ Richtung (broad church party), welche eine vermittelnde Stellung zwiſchen den beiden Extremen der hoch-kirchlichen (high church) oder puſeyitiſchen und der nieder-kirchlichen (low church party) oder evangeliſchen Partei einzunehmen und das anglikaniſche Kirchenthum durch Ideen aus der neueren deutſchen Theologie zu beleben und zu liberaliſiren ſtrebt, übrigens neuerdings in einigen ihrer Anhänger in bedenkliche Extravaganzen ausgeartet iſt. Sie war zu Hare's Zeit nicht ſowohl eine kirchliche Partei, wie die high church und low church party, ſondern mehr eine theologiſche Schule. Sein bedeutendſter Schüler in dieſer Hinſicht iſt Prof. Richard Chenevix Trench, jetzt Dekan an der Weſtminſter-Abtei, der Verfaſſer mehrerer Werke über die Parabeln und Wunder Jeſu, über den Stern von Bethlehem, über die Synonymen des Neuen Teſtaments, über die engliſche Sprache u. ſ. w., welche in England und Amerika mit Recht einen ſehr großen Leſerkreis gefunden haben und wohl die populärſten neueren Schriften aus der biſchöflichen Kirche ſind, weil ſie ſich ohne allen engherzigen Confeſſionalismus auf dem gemeinſamen Boden des evangeliſchen Proteſtantismus ſtellen. Hare war ein entſchiedener Verfechter des Proteſtantismus gegen die neueren Uebergriffe des Romanismus und Puſeyismus, hütete ſich aber auch vor dem entgegengeſetzten Extrem des unkirchlichen Subjektivismus und vergaß nie die perſönliche Achtung, die er ſeinen Gegnern ſchuldig war. Beſonders tief ſchmerzte ihn der Uebertritt ſeines ehemaligen Collegen und intimen Freundes Archidiakonus Manning in die römiſche Kirche durch das Medium des Puſeyismus.

Als Schriftſteller hatte Hare manche Eigenthümlichkeiten, die keineswegs zur Nachahmung zu empfehlen ſind. Dahin gehört eine an Schleiermacher erinnernde und conſequent durchgeführte Schreibart (z. B. preacht für preached, forst für forced) und die ſonderbare, für den Leſer höchſt unbequeme Methode, den werthvollſten Theil ſeiner Bücher in Anmerkungen niederzulegen, welche den Text an Umfang bei weitem überſchreiten und eine reiche Fülle ſeiner geiſtvoller Anſichten über die bedeutendſten theologiſchen und kirchlichen Fragen enthalten. Seine Stärke lag aber in ſeinem theologiſchen und ſittlich-religiöſen Geſammtkarakter und in ſeiner Gabe geiſtvoller Anregung zu weiterer Forſchung.

Sein beſtes theologiſches Werk iſt „Tho Mission of tho Comforter, with Notes“, 2te Aufl. 1847, und nachgedruckt zu Boſton. Es ſind urſprünglich fünf zu Cambridge gehaltene Predigten über das Amt des heiligen Geiſtes auf Grundlage der Worte des Herrn Joh. 16, 7—11; mehr als die Hälfte des Werkes aber beſteht aus gelehrten Anmerkungen und Excurſen. Ferner die Apologie Dr. Luther's (urſprünglich Anmerkung 10. zu dem eben angeführten Werke) gegen die Angriffe Boſſuet's, Hallam's, Sir William Hamilton's und der Puſeyiten im Jahre 1855; ſie verräth eine ſeltene Vertrautheit mit der Literatur des 16. Jahrhunderts, tiefes Verſtändniß des deutſchen Reformators, große polemiſche Gewandtheit, und iſt ohne Zweifel das Beſte über Luther in engliſcher Sprache. Er lieferte auch den Text zu der engliſchen Ausgabe der Illuſtrationen aus Luther's Leben von König. — Endlich ſind zu nennen die ſchönen Predigten über den Sieg des Glaubens (Tho victory of Faith), ebenfalls mit werthvollen Zugaben, und der Kampf mit Rom (Tho Contest with Rome), vom J. 1842, eine der gediegenſten anglikaniſchen Streitſchriften gegen Romanismus und Puſeyismus.

Vergl. über Hare's Karakter und ſeine Bedeutung die beiden Grabreden von Rev. H. O. Elliot und Rev. T. N. Simpkinſon, ſowie einen Artikel im Quaterly Review für 1855 und im amerikan. Methodist Review für 1856. Philipp Schaff.

Hartmuth von Cronberg, einer der ritterlichen Freunde und wärmſten Anhänger der Reformation aus dem Hutten-Sickingen'ſchen Kreiſe, war 1488 im Fränkiſchen

geboren und wie ſein Vetter Franz von Sickingen (ſ. d. Art. XIV. 330 ff.) in kaiſerliche Dienſte getreten, wo er es bis zum Mainziſchen Erbtruchſeß brachte. Luther's Schrift „an Kaiſ. Maj. und den chriſtlichen Adel deutſcher Nation" rief in dieſen Kreiſen die mächtigſte Bewegung hervor, bei den Einen mehr, indem ſie die Reformation zum Vorwand für ihre politiſchen Zwecke gebrauchten, bei den Andern, wie Hartmuth, weil ſie innerlich von der evangeliſchen Wahrheit überzeugt waren. Als nun das Wormſer Edikt 1521 in rechtswidrigſter Weiſe ohne vorherige Berathung mit den Reichsfürſten Luthern und ſeine Anhänger als offenbare Ketzer erklärte und mit Acht und Aberacht belegte, reifte der Widerſpruch gegen das den nationalen Beſtrebungen direkt entgegenhandelnde Reichsoberhaupt auch in Vielen vom Adel und Hartmuth gab ſeine einträgliche Stelle auf, obwohl er noch einige Zeit (Schr. an Sickingen v. 13. Okt. 1521) hoffte, der Kaiſer möchte den Pabſt veranlaſſen, auf ſeine weltliche Gewalt zu verzichten und ſich die Verbeſſerung des Kirchenweſens angelegen ſeyn zu laſſen. Im folgenden Jahr ließ er ſeine „chriſtliche Vermahnung an die vier Bettelorden" ergehen, in welcher er die Lehren Luther's als die wahrhaft chriſtliche Lehre vertheidigt, die Orden auffordert, ſtatt dieſelbe zu verketzern ſich ihrer herzlich zu erfreuen und das drückende Menſchenjoch abzuſchütteln. Ebenſo erließ er Schreiben an Kaiſer Karl V. und Pabſt Leo X.; letzteren redet er an: „o Leo! dein Pabſtthum ſteht wahrlich auf einem böſen, faulen Grund; das Haus, ſo darauf gebaut worden, mag vor Winden und Platzregen nicht beſtehen". Er möge ſeine weltliche Gewalt an den Kaiſer abtreten, die Kirchengüter zu Erhaltung der Prediger und Unterſtützung der Armen verwenden und ſeine Beredtſamkeit und geiſtliche Macht gegen die Türken wenden. Den Kaiſer bittet er, dem Pabſt ſeine Irrthümer zu Gemüth zu führen und ihm zu zeigen, daß er ſo lang der Antichriſt ſey, als er nicht zur Selbſterkenntniß gelange und die Fehler ſeines Regiments verbeſſere. Nur dann ſey er Stellvertreter Chriſti, wenn er die Schaafe Chriſti nach deſſen Vorſchrift weide, der Habſucht und übergroßen Zahl der Geiſtlichkeit ſteure u. ſ. w. In ſeinen eigenen Beſitzungen führte Hartmuth ſofort den evangeliſchen Gottesdienſt ein und geſtattete ſeinem Geiſtlichen, ſeine Haushälterin zu heirathen. Michael Stiefel, der durch Erzherzog Ferdinand vertriebene evangeliſche Prediger von Eßlingen, fand bei ihm eine Zuflucht. Dem Kurfürſten Friedrich gibt er die Verſicherung, daß er und Viele mit ihm, ſo es nöthig ſey, mit Gut und Blut ihm wider die Feinde des Evangeliums beiſtehen werden.

Luther ſandte im Februar 1522 an Hartmuth einen köſtlichen Sendbrief, in welchem er ihm für die Schriften an den Kaiſer und an die Bettelmönche dankt; man ſpüre ihnen an, daß ſie aus des Herzens Grund quellen, das tröſte und ſtärke ihn in dem Glauben, ſein Wort gehe nicht vergeblich aus. Chriſtus werde den Trotz ſeiner Feinde brechen und ob auch noch Aergeres ihm widerfahre, dieß Spiel zu nichte machen, wie ja der Herr ſelbſt noch viel ärgere Anfechtungen erduldet und überwunden habe. Gott möge die Schuld der deutſchen Nation nicht den armen Seelen entgelten laſſen und ihr das heilſame Wort nicht entziehen. Zuerſt habe ſie das Evangelium in Coſtnitz verdammt und das unſchuldige Blut des Huß und Hieronymus vergoſſen, darnach zu Worms, Heidelberg, Mainz und Köln. Der Rheinſtrom ſey blutig geworden durch des Antichriſts Henker. Wollte Gott, ſein Schreiben mache Cronberg ſolche Freude, wie Luther das ſeinige.

Auch Sickingen ließ frühzeitig mit Hartmuth durch Oekolampadius, der vom April bis Juli 1522 auf der Ebernburg ſich aufhielt (vergl. Bd. X. S. 536), den Gottesdienſt reformiren, in der Meſſe die Evangelien und Epiſteln deutſch leſen und ſeinen Pfarrer heirathen.

Eine kirchliche Fehde beſtand Hartmuth in Verbindung mit Hutten gegen den altgläubigen Pfarrer Peter Meyer in Frankfurt, der Luther's Lehre auf der Kanzel geſchmäht und die evangeliſchen Prediger, wie Hartmann Ibach, und den gelehrten Mainzer Otto Brunfels, Hutten's Freund, als Lutheraner verketzert und genöthigt hatte, ſich der Verfolgung durch ſchleunige Flucht zu entziehen. Hartmuth ſchlug eine Warnungsſchrift vor

den falſchen Propheten und Wölfen am Mainthor in Frankfurt an, Hutten ſchickte an Meyer einen Fehdebrif und forderte den Rath auf, ſich deſſelben zu entſchlagen. Dieſer aber ließ ſich nicht drohen und nahm Meyer in Schutz, bis die Bürger ſelbſt zwei Jahre nachher den verhaßten Pfarrer vertrieben und ſämmtlichen Geiſtlichen geboten, das Wort Gottes rein und lauter zu verkündigen.

Folgereicher war Hartmuth's Theilnahme an Sickingen's Erhebung gegen den Kurfürſten von Trier, in welcher Hartmuth wohl zu gläubig eine weſentlich reformatoriſche Abſicht erblickte. Im September 1522 theilt er dem ſächſiſchen Marſchall Dolzig mit, daß Sickingen ſich mit einem anſehnlichen Heer gegen Trier in Bewegung ſetze, um den Biſchof zu nöthigen, dem Wort Gottes die verſchloſſene Thür zu öffnen. Hartmuth war zum Schutz der Ebernburg zurückgelaſſen worden. Nachdem Sickingen's Unternehmen mißglückt, griffen die vereinten Fürſten von der Pfalz, Trier und Heſſen mit Erfolg ihn an und als erſtes Opfer ihrer Rache fiel Cronberg, das ſie eingenommen. Hartmuth war zur Flucht genöthigt und fand in Baſel im Kreis Oekolampad's und ſeiner Geſinnungsgenoſſen als „nobilis exul, vere generosus veroque christianus" freundliche Aufnahme*). Während ſeines Exils ſuchte er den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg, mit dem er wiederholt zuſammentraf, für die evangeliſche Lehre zu ſtimmen; in Mömpelgard ſchloß er ſich mit den andern Rittern, die ſeine Wiederherſtellung betrieben, an Ulrich an und blieb längere Zeit im Briefwechſel mit ihm. Von der Schweiz und Conſtanz aus, wo ihn ſein Freund Johann von Bozheim gaſtlich beherbergte, bat Hartmuth im Januar 1524 den Nürnberger Reichstag um Wiedereinſetzung in ſeinen Beſitz. Im Februar 1526 ſprach er ſich im Syngrammaſtreit für einfaches Feſthalten am Wort des Erlöſers und mündliche Verſtändigung ſtatt Druckſchriftenwechſels aus. Endlich erlangte er 1541 ſeine Güter wieder und ſtarb den 7. Auguſt 1549. Sein Enkel Joh. Schweighard war als Erzbiſchof von Mainz eifrig bemüht, die Reſte des Proteſtantismus im Mainziſchen zu vertilgen; ein Urenkel, Adam Philipp von Cronberg, wurde vom Kaiſer für ſeine Dienſte gegen die Evangeliſchen mit der (evangeliſchen) Herrſchaft Geroldseck im badiſchen Schwarzwald belohnt. Im Jahre 1704 erloſch das Geſchlecht.

Hartmuth von Cronberg verdient wohl kaum das ihm von Strauß und Klippel (ſ. unten) ertheilte Prädikat eines „zwar biedern und von Herzen frommen, aber etwas beſchränkten Mannes". Daß er mit dem ritterlichen Sinn Sickingen's und Hutten's eine entſchiedenere Anhänglichkeit an die Lehren und Einrichtungen der Reformation verband, daß er in der erſten Zeit, wie mehrere unter den Reformatoren ſelbſt, von Karl V. hoffte, er werde die Pabſtmacht in Deutſchland beſchränken, zeugt ſo wenig von Beſchränktheit, als was er für ſeine Ueberzeugung redete, wirkte und litt.

Quelle: Seckendorf, Comment. Luth. — Plank, Geſch. der proteſt. Lehrb. II., 140 ff. — D. Fr. Strauß, U. v. Hutten, Bd. II. — Klippel in „Sickingen", Real-Encykl. Bd. XIV. — Vierordt, Geſch. der Reformation in Baden. — Erſch u. Gruber, Encykl. Artikel „Cronberg".

Hartmann.

Haſſe, Friedrich Rudolf, iſt geboren zu Dresden den 29. Juni 1808. Sein Vater war dort Profeſſor am Kadettenhauſe und leitete die Erziehung und Bildung mit großer Sorgfalt, ſo daß der ſehr begabte und fleißige Sohn ſchon mit dem 17ten Jahre die Reife zur Univerſität erlangte. Faſt hätte er, der gründlich philologiſch Geſchulte, ſich der Philologie ergeben, wenn ihn nicht die exegetiſchen Studien im Alten und Neuen Teſtament zu Leipzig für immer an die Theologie gefeſſelt und A. Hahn's Vorträge über die Dogmatik ihm dieſelbe zu einer Lebensaufgabe gemacht hätten. Die Disputation, welche A. Hahn im Jahre 1827 bei ſeinem Amtsantritte über das Weſen des Rationalismus und ſein Verhältniß zum Naturalismus hielt, hatte für Viele, auch für Haſſe, die Folge, daß er ſich zu dem Supranaturalismus bekannte, welcher eine

*) Er nahm in Baſel Theil an der Diſputation von Pf. Stoer über Aufhebung des Coelibats 1524. S. Herzog, vom Leben Oekolampad's Bd. I. S. 245.

göttliche Offenbarung annahm, die in der heil. Schrift enthalten und als vernunftmäßig zu erkennen ist. Nach einem zu Leipzig beendigten Triennium begab sich Hasse zu Ostern 1829 nach Berlin, nachdem er das letzte Semester noch mit seinem Vater zusammengewesen, der als Professor der historischen Hülfswissenschaften nach Leipzig berufen worden war. In Berlin, wo sich Hasse für die akademische Lehrthätigkeit weiter ausbildete, ging ihm im Verkehr mit Neander, Schleiermacher, C. Ritter u. A. eine neue Welt auf. Mehr aber als diese Männer zog ihn auf die Dauer Ph. Marheineke an, durch den er für die Hegel'sche Philosophie lebendig interessirt wurde, daher er auch Hegel selbst, Gans, Hotho und andere Hegelianer hörte. Von den dogmatischen Grundanschauungen, die er zu Leipzig gewonnen hatte, gelangte Hasse indeß immer mehr zu der Einsicht, daß er mit dem Hegelianer Marheineke in den wesentlichsten Stücken nicht übereinstimme; er faßte die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie besonders nach ihrer formellen Seite in's Auge. Seine theologischen Studien concentrirten sich seitdem vorzüglich im Gebiete der Kirchengeschichte. Zum Gegenstande seiner Dissertation hatte er sich seit 1832 das System Anselm's von Canterbury erwählt; er hoffte dadurch Neander nach der historischen, Marheineke nach der spekulativen zu befriedigen. Kaum eine Periode der Kirchengeschichte war bis dahin so dürftig behandelt wie die Scholastik, und doch fand Hasse hier wahre Schätze des Geistes, die man verkannt, weil nicht gekannt hatte. Aus dem reichen Gebiete der Anselmischen Theologie bearbeitete er zuerst die Lehre vom göttlichen Ebenbilde, eine Arbeit, welche die theologische Fakultät nicht bloß befriedigte, sondern auch von Illgen in seiner Zeitschrift für historische Theologie (1835) als werthvolle Forschung aufgenommen wurde. Die Vorlesungen über Kirchengeschichte, die Hasse seit 1834 zu Berlin mit Beifall begonnen hatte, zeigten ihm bald, daß er hierin seinen eigentlichen Lebensberuf gefunden habe. Die Methode einer wahren Kirchengeschichtsschreibung, wie sie Hasse damals vom Standpunkte des Hegel'schen Formalismus vorschwebte, versuchte er in mehreren Recensionen von Engelhardt's und Guerike's, dann Hase's Handbuch der Kirchengeschichte darzulegen, welche in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" im Jahre 1835 u. ff. erschienen. Da Hasse mit großer Schärfe die Mängel der Methode in jenen Werken aufgedeckt hatte, sah sich Hase veranlaßt, in der dritten Auflage seines Handbuchs sich in einer Vorrede mit der Hegel'schen Methode auseinanderzusetzen, zeigte aber gerade hier, wie richtig die Ausstellungen waren, die Hasse gemacht hatte. — Nach Hasse soll es die Idee der Kirche allein seyn, welche uns den ganzen Verlauf ihrer Geschichte verstehen und wissenschaftlich construiren lehrt. Nur dann, wenn die Forschung der Kirchengeschichte von dem Lichte der Idee der Kirche geleitet und die Vorstellung dadurch bestimmt wird, kann wahre Objektivität erreicht werden; denn nur im Lichte der Idee ist das Objekt, die kirchengeschichtliche Thatsache, als aus ihr hervorgegangen in seiner Fülle und Tiefe klar und offenbar. Dem Denken erschließt sich allein die That des Gedankens, dem Geiste nur thut sich der Geist auf. Mit allgemeinen und unbestimmten Reflexionen über die kirchengeschichtlichen Ereignisse, welche den einzelnen Perioden als Uebersichten vorausgeschickt werden, wird der Stoff der Fakta nicht bewältigt. — Wenn Hasse in diesen kritischen Erstlingsarbeiten bereits einen sehr selbstständigen Standpunkt eingenommen hatte, so trat das noch mehr hervor in einer Recension der Monographie von C. F. Baur in Tübingen über die Gnosis, welche er in der von seinem Collegen Bruno Bauer begründeten Zeitschrift für spekulative Theologie (im ersten Bande) veröffentlicht hat. Der Nachweis, daß Baur die Gnosis als Religionsphilosophie weder philosophisch durch eine Entwickelung des Begriffs der Religionsphilosophie eingeleitet, noch geschichtlich durch eine vollständige Darlegung der verschiedenen Bestrebungen, den Begriff der christlichen Religionsphilosophie zu realisiren, in strengem Zusammenhange fortgeführt habe, war so treffend geführt, daß Baur selbst durch eine eingehende Abhandlung über den Begriff der christlichen Religionsphilosophie und ihre ersten Formen in derselben Zeitschrift sich zu vertheidigen suchte.

Haſſe folgte um Oſtern 1836 einem Rufe nach Greifswald als außerordentlicher Profeſſor der Kirchengeſchichte, wo er den Cyklus ſeiner Vorleſungen feſtſtellte. Die Geſchichte des Alten Bundes ſchickte er als Einleitung der Kirchengeſchichte voran. Die Kirchengeſchichte ſelbſt theilte er in drei Theile, in denen ſich ein Kreislauf der Idee vollendet, d. h. eine beſtimmte Erſcheinungsform des Reiches Gottes in der ſichtbaren Kirche vollſtändig ausgeprägt hat. 1) Aeltere Periode, d. h. das einfache Inſichbeſchloſſenſeyn der Kirche; 2) Mittlere oder die Entäußerung an den Gegenſatz oder die Welt, und 3) Neuere oder die dadurch nothwendig bedingte Rückkehr der Kirche in ſich.

Unter dem Miniſterium Eichhorn wurde Haſſe im Jahre 1841 an Rheinwald's Stelle nach Bonn berufen. Dort vollendete er im Jahre 1843 den erſten Band ſeiner Monographie über Anſelm von Canterbury, der das vielbewegte Leben dieſes Primas der anglikaniſchen Kirche behandelte—, eine Frucht gründlichſter Forſchung, welche ſogleich die kirchenhiſtoriſche Meiſterſchaft des Autors bekundet. Die Formeln der Hegel'ſchen Schule hatte er abgeſtreift, aber den reinen Gewinn aus derſelben behalten. Die höchſte Anforderung, welche an eine kirchenhiſtoriſche Monographie geſtellt werden kann, iſt erfüllt; die Perſönlichkeit des Anſelm tritt nach ihrer Vielſeitigkeit zwar immer in den Vordergrund, aber es ſteht zugleich die ganze Bewegung jener Zeit in ihrem innerſten Zuſammenhange damit in Beziehung. Der zweite Band dieſes Werkes, der erſt ſpäter, im Jahre 1852, erſchien und das ganze Lehrſyſtem Anſelm's reproducirt, hat Haſſe unwiderſprechlich den Preis dogmenhiſtoriſcher Meiſterſchaft verſchafft. Die Anſelm'ſche Theologie iſt völlig durchgedrungen; daher die reinſte Objektivität der Auffaſſung und klarſte Darſtellung. Man kann verfolgen, wie die Theologie Anſelm's allmählich aus dem Entwicklungsgange ſeines Geiſtes heraus entſtanden und das Einzelne nach und nach ſich zu einem organiſchen Ganzen geſtaltet hat. — Haſſe, den die theol. Fakultät, beim 25jährigen Jubiläum der Bonner Univerſität im Jahre 1843 doktorirt hatte, trat nach dem Abgange von Nitzſch und Sack im J. 1849 in die Fakultät ein, in der er neben Bleek, Dorner und Rothe wirkte. Er beſaß ein ausgezeichnetes Lehrtalent, das ſich vorzüglich in den mündlichen Erläuterungen entwickelte, welche er in freier Weiſe an ein vorgetragenes Diktat anknüpfte. Die nach ſeinem Tode herausgegebenen Vorträge über die Geſchichte des Alten Bundes und die Kirchengeſchichte ſind eben nur als Diktat das Gerippe, das man ſich mit dem Fleiſch und Bein ſeiner mündlichen Erläuterungen bekleidet denken muß. Jenes Talent trat aber auch in der Leitung der Uebungen des kirchenhiſtoriſchen Seminars und ſelbſt in der Abhaltung der Kandidatenexamina zu Coblenz oft glänzend hervor.

Was Haſſe über den Kreis der Studirenden und Collegen hinaus eine hohe Achtung erweckt hatte, war die Feſtigkeit und Biederkeit ſeines Karakters, ſeine ächte kindliche Frömmigkeit und Pietät, von der ſein ganzes Weſen durchdrungen war. In großer Beſcheidenheit dachte er von ſich ſelbſt gering und wußte ſtets an Anderen das Gute herauszufinden und freudig anzuerkennen.

Für die kirchlichen Fragen der weſtlichen Provinzen von Preußen hegte Haſſe in ſpäterer Zeit, beſonders ſeitdem ihn die theologiſche Fakultät zu den Provinzial-Synoden nach Weſtphalen deputirte, immer lebendigeres Intereſſe. Als Vertreter einer unirten Fakultät vermied er anfangs ſorgfältig, in eine Parteiſtellung auf den Synoden einzutreten, und wenn dieß ſpäter, als die ſcharfe Scheidung der confeſſionellen Parteien eintrat, geſchah und er ſeine Herkunft aus der lutheriſchen Kirche Sachſens nicht verläugnen konnte, ſo rieth er doch immer zum Frieden. So konnte er ſich auch über die Erfolge der rheiniſchen Miſſionswirkſamkeit in der Heidenwelt freuen, obgleich dieſe ganz auf dem Boden der Union begründet war. Er ſtudirte dieſe Miſſionsgeſchichte ſo gründlich, daß er über dieſelbe Vorleſungen hielt. Eben ſo warm betheiligte ſich Haſſe an der Vereinsſache der Guſtav-Adolf-Stiftung.

Der körperlich urkräftige Mann, deſſen Geſundheit nie erſchüttert worden war, erlag einem Halsübel, das ſich raſch zu einem unheilbaren ſteigerte, am 14. Okt. 1862.

Nach seinem Tode ist bis jetzt von seinen Vorlesungen herausgegeben: Geschichte des Alten Bundes. Leipz. bei Wilhelm Engelmann, 1863. — Ferner: Kirchengeschichte in drei Bänden, herausgegeben von seinem ehemaligen Schüler Dr. A. Köhler in Erlangen (jetzt in Jena). Leipz. 1864. In letzterem Werke hat Hasse die constructive Methode, wie sie sich ihm im Laufe der Zeit immer mehr geklärt hatte, streng durch den ganzen kirchengeschichtlichen Stoff nach der angegebenen Dreitheilung durchgeführt.

W. Krafft.

Hausmann, Nicolaus oder Niclas, einer der ältesten und liebsten Freunde Luther's, der Reformator von Zwickau und Anhalt, war, in Freiberg geboren, zuerst Prediger in Schneeberg, dann (seit 1521) Pfarrer an der Marienkirche und erster Geistlicher im undankbaren Zwickau. Viel hatte er hier, von Luther mit Rathschlägen und persönlich unterstützt, zu kämpfen mit Thomas Münzer's Anhang (Nicolaus Storch), dem hochmüthigen Schwärmervolk, welches sich zu Winkel hält, auf Träume und Gesichte Achtung gibt, die Schrift und Bücher will verachten, im Geist durch Offenbarungen der himmlischen Stimme zur Erkenntniß kommen. Im Jahre 1532 kam er als Pfarrer nach Dessau, von Luther den Fürsten zu Anhalt also empfohlen: „Es kommt hier der fromme Mann M. Nicolaus Hausmann, bei E. F. G. das Predigtamt zu versehen. Denselben befehl ich E. F. G. unterthäniglich. Es ist ein treu Herz und sittiger Mann, der Gottes Wort fein still und züchtig lehret und lieb hat" (s. Erlanger Ausgabe von Luther's Werken 54, 327. 56, 187). Sein Lebensende wird in Luther's Tischreden (Walch'sche Ausg. XXII, 1929), wie folgt, erzählt: „Anno 1538 den 6. November kamen Briefe von Freiberg, wie M. Hausmann wäre gen Freiberg berufen zum Pfarrherrn und Superattendenten: weil er aber ein alter und abgearbeiteter Mann gewesen, hätte ihn der Schlag in der ersten Predigt gerühret, davon er auch alsbald wäre todt blieben. Wir aber verhieltens D. Martin und sagten erstlich, er wäre krank, zweitens läge darnieder, drittens wäre fein sanft in Christo entschlafen. Da finge er an und weinete sehr und sprach: Also nimmt Gott die Frommen weg, wird darnach die Spreu verbrennen, wie die Schrift sagt Jes. 57, 1: Der Gerechte wird weggerafft und Niemand betrachtet es. — Das ist mir wahrlich gar ein lieber Freund gewesen. Also saß er den ganzen Tag, weinete und trauerte, war bei D. Jona, M. Phil. Melanchthon, M. J. Camerario und Kasp. v. Köckeritz, unter welchen er saß, ganz traurig und weinende." Ohne Ueberstürzung in Einführung des Neuen, ohne Streitlust, obschon auch er Oekolampad's Abendmahlslehre für ein Gift hielt, förderte Hausmann die Reformation durch seinen frommen, stillen Wandel. Quod nos docemus, ille vivit, sagte Luther von seinem Jonathan-Hausmann und in den Tischreden (XXII, 519): „Die Gnade ändert die Natur nicht ganz und gar, sondern brauchet ihr, wie sie sie findet. Als wenn Einer von Natur gütig und sanftmüthig ist, der zum Glauben bekehrt ist, wie M. Nic. Hausmann, denselben machet sie zu einem feinen sanften Prediger."

Literatur: Ludwig Preller, Nic. Hausmann. Zwei Gutachten von ihm über die Reformation von Zwickau, sammt anderen Beiträgen zur Geschichte der Reformation daselbst (Zeitschr. für die historische Theologie, für 1852. S. 325—379). — O. G. Schmidt, Nic. Hausmann, der Freund Luther's. Leipz. 1860. G. Frank.

Heber, Reginald, wurde im Jahre 1783 auf der Rektorei zu Malpas in der Grafschaft Chester geboren, ganz nahe den romantischen Berggegenden von Wales, die von Kindheit an einen unauslöschlichen Eindruck auf sein poetisches Gemüth machten. Schon frühzeitig flößte ihm die fromme Mutter Liebe zu den Geschichten der heiligen Schrift ein, und sein gottesfürchtiger Vater ertheilte ihm den ersten förmlichen Unterricht. Später besuchte der junge Heber, der sich schon jetzt durch große Selbstbeherrschung und thatkräftige Theilnahme an dem Wohl und Wehe Anderer hervorthat, die Schule des Dr. Kent in Whitchurch und, nachdem er hier einen guten grammatischen Grund gelegt, die Grammar-School eines gewissen Herrn Bristow zu Neasdon in der Nähe von London, wo er mit einem seiner Mitschüler, John Thornton, eine innige

Freundſchaft für das ganze Leben ſchloß. Heber hatte ſchon als ſiebenjähriger Knabe unter ſeines Vaters Leitung ſich an der Ueberſetzung der Fabeln des Phädrus in engliſchen Verſen verſucht; hier in Neasdon dichtete er bei Gelegenheit der von Bonaparte am Nil geſchlagenen Schlacht — „die Prophezeihung des Ismael“ — ein Gedicht von ſolchem Rufe, daß es unter ſeinen ſpäteren Poeſien einen Platz fand. Im November des Jahres 1800 bezog Heber als Student das College zur „kupfernen Naſe“ in Oxford, nachdem er im letzten Jahre ſeines Schullebens ſich noch beſonders mit dem Studium der Bibel, mit Locke und mit der Repetition des hebräiſchen Alten Teſtaments beſchäftigt hatte. Hier arbeitete er ſo eifrig, daß er zur Abhaltung des Schlafes oft ein feuchtes Tuch um den Kopf wand. Sein Hauptſtudium war Euklid, Ariſtoteles, Aſtronomie, Metaphyſik, Dialektik; daneben aber ging das Studium der Bibel und aller möglichen theologiſchen Schriften. Auch die Sprachen wurden nicht vernachläſſigt, davon zeugt ſein „Carmen Saeculare“ beim Antritt des Jahres 1801, dem der Preis des College zu Theil wurde. Während des letzten Jahres in Oxford (1803) trat er, unter Concurrenz ſämmtlicher Colleges, mit einem größeren Preisgedicht in engliſcher Sprache „Paläſtina“ auf, wozu ihm die Bibel, die Kreuzzüge und die neue Geſchichte den Stoff boten, und einen ſo allgemeinen Anklang fand daſſelbe, daß es ſelbſt in die Sprache von Wales überſetzt und als Oratorium componirt wurde. Im Anfange des Jahres 1804 nach Malpas an das Sterbebett ſeines Vaters zurückgerufen, begleitete er im folgenden Jahre ſeinen Freund Thornton durch das nördliche und öſtliche Europa; dieſe Reiſe ward ihm eine Art Vorſchule für ſeine ſpätere Wirkſamkeit im noch ferneren Oſten. Hierbei lernte er auch Deutſchland kennen, deſſen Sprache und Literatur ihm ſo lieb wurde, daß er ſich ſelbſt einmal in deutſchen Hexametern verſuchte.

Als Fellow des College „Aller Seelen“ kehrte Heber über ſeine väterliche Rektorei in Hodeet nach Oxford zurück; dort blieb er noch ein Jahr, und nahm dann, nachdem er in Oxford Magiſter der freien Künſte geworden, das Rektorat zu Hodeet in Schropſhire an — unter dem Vorbehalt einer „arminianiſchen Auslegung“ der 39 Artikel im Punkte der Gnadenwahl. Hier widmete er ſich der ſpeciellſten Seelſorge und bekämpfte namentlich das unter der Jugend eingeriſſene Laſter der Trunkenheit, und obgleich ſeine Begriffe vom chriſtlichen Sabbath keineswegs jüdiſcher Art waren, ſo brachte er es doch in evangeliſcher Weiſe dahin, daß die Krämer am Sonntage nicht mehr verkauften und die Gaſtwirthe keine geiſtigen Getränke ausſchenkten. Indem er ſo die Förderung chriſtlichen Lebens und chriſtlicher Zucht in die eigene Hand nahm — eine damals allzu ſeltene Sache bei den Geiſtlichen der engliſchen Staatskirche — trat er dem Treiben der benachbarten Diſſenter und dem um ſich greifenden Methodismus in der eigenen Gemeinde auf das Wirkſamſte entgegen. Im Uebrigen mußte er ſich, trotz alles Feſthaltens an dem anglikaniſchen Satze von dem apoſtoliſchen „Biſchofs-, Prieſter- und Diakonenthum“ der „Established Church of England“, in Andersdenkende ſehr wohl zu ſchicken, und ſelbſt den Römiſchen gegenüber verſtand er neben den abweichenden Irrthümern die allgemeinen Punkte der Glaubensübereinſtimmung zu betonen. Im J. 1809 verehelichte er ſich mit einer ſeiner würdigen Lebensgefährtin, einer Tochter des Dechanten Schipley von St. Aſſaph, im Norden von S. Wales und nahm nun mehr und mehr wieder an der allgemeineren literariſchen Bewegung Theil. Zunächſt ſchrieb er Noten über Rußland zu Clarke's Reiſen und ward Mitarbeiter an dem „Quarterly Review“. Im Jahre 1812 erſchien auch ein ziemlich ſtarker Band von Gedichten, worin ſich die meiſt nach walliſer oder ſchottiſchen Volksmelodien verfaßten Wanderlieder auszeichnen. Als Paſtor aber wandte er ſeine dichteriſche Gabe beſonders dem Kirchenliede zu; mehrere ſeiner poetiſchen Erzeugniſſe in dieſem Fache, aber ohne ſeinen Namen, wurden zuerſt in den Jahren 1811—1812 in dem „Christian Observer“ veröffentlicht mit der Erklärung, daß ſie zwiſchen dem nicäniſchen Glaubensſymbol und der Predigt geſungen werden könnten. Heber's Hauptbeſtreben dabei war, die allzu vertrauliche unedle Art der älteren engliſchen Lieder zu vermeiden. Später (1820) beab-

ſichtigte er ein vollſtändiges Geſangbuch aus den beſten bisher bekannt gewordenen Liedern zuſammen zu ſtellen und damit einem merklichen Bedürfniß der anglikaniſchen Kirche entgegen zu kommen; aber der Biſchof von London, der für dieſe Neuerung Widerſpruch fürchtete, rieth ihm, noch zu warten, und darüber wurde dann Heber nach Oſtindien abberufen. Doch wir dürfen ihm noch nicht dahin folgen.

Die Kriegsjahre von 1812—1815 brachten manches Schwere für ſeine Familie mit ſich. Zu ſeinen literariſchen Beſchäftigungen in jener Zeit gehört die Bearbeitung eines bibliſchen Wörterbuchs und die „Bampton'ſchen Vorleſungen" in Oxford über die Perſönlichkeit und das „Geſchäft des chriſtlichen Tröſters", zu denen er von der Univerſität aufgefordert wurde. Obſchon bereits Pfarrer an drei ziemlich auseinander gelegenen Gemeinden, freilich unter der üblichen Beihülfe von Curaten, erhielt er auch noch den Ruf als Univerſitätsprediger von dem Principal des College zur „kupfernen Naſe", wobei es natürlich nur auf einen dann und wann zu haltenden Curſus von Predigten abgeſehen war. Da er, um irgend etwas Wiſſenſchaftliches zu Rathe gezogen, ſich zu eigener Rechenſchaft ſchriftlich auszuſprechen pflegte, ſo finden ſich in ſeiner Briefſammlung viele kleine Abhandlungen. Eine der reichhaltigſten, ſowohl was Heber's perſönliche Ueberzeugung, als was den Karakter der anglikaniſchen Kirche betrifft, enthält eine Kritik über ein Werk Scott's, „die Gewalt der Wahrheit", in welcher die ſtreng calviniſtiſchen Grundſätze verfochten waren. Heber's letzte und bedeutendſte literariſche Arbeit war die Herausgabe der Werke Jeremias Taylor's — († 1667) früher auch, wie Heber, eine Zeit lang in „Aller Seelen" —, zu deſſen berühmteſten Schriften „Liberty of Propheeying" — „Ductor dubitantium" und andere gehören. Sie erſchien im Jahre 1822. Die engliſche Kritik jener Zeit rühmt dieſer Arbeit, wobei auch Heber's eigene Anſichten über Kirchenlehre und Kirchenzucht zur Sprache kommen, große Beleſenheit und einen abgeklärten Styl nach, und findet ſie noch beſonders intereſſant durch die ſichtbare Sympathie, womit der Biograph Leben und Schriften ſeines Autors betrachtet, mit dem er das dichteriſche Gemüth, den Haß der Unduldſamkeit, den Abſcheu vor jedem gemeinen und engherzigen Gefühle, das feſte Verlangen, die Religion praktiſch, ſtatt ſpekulativ zu machen und die Glaubenslebendigkeit theile.

Schon in einem Briefe an Thornton vom Jahre 1809 finden ſich die Worte: „Bitte, ſende dem armen Jänicke fünf Guineen für mich, oder wenn Du glaubſt, die Gelegenheit erfordert es, mehr!" Alſo wahrſcheinlich für die Jänicke'ſche Miſſionsſchule. Heber war übrigens auch ſelbſt Mitglied mehrerer chriſtlichen Geſellſchaften und beſonders thätig in der „Church Miss. Society", deren gemäßigte kirchliche Anſichten ſeiner eigenen kirchlichen Stellung am beſten entſprachen. Mit großer Spannung folgte er den Briefen der Miſſionare allenthalben, beſonders in Oſtindien, ſeit im Jahre 1816 das dortige Bisthum gegründet worden, deſſen erſter Repräſentant Middleton war. Dieſer ſtarb ſchon am 8. Juli 1822, und an deſſen Stelle wurde nun Heber ſelbſt berufen. Er lehnte den Ruf anfangs ab und ſchlug dabei eine Theilung der ungeheueren Diöceſe in drei, ſowie eine entſprechende Erhebung der drei Archidiakonen an Ort und Stelle zur biſchöflichen Würde vor. Endlich aber nahm er ihn doch an, und zwar zugleich in der Hoffnung, er werde als Vermittler zwiſchen der „Church Miss. Society" und der „Propagation Society" großen Nutzen zu ſtiften im Stande ſeyn. Oxford machte ihn nun zum Ehrendoktor der Theologie und der Vice-Kanzler der Univerſität erſuchte ihn um die Haltung einer Abſchiedspredigt in der St. Marienkirche, die, wie die folgenden Abſchiedspredigten dem ſpäter erſchienenen Bande ſeiner „Predigten, gehalten in England", einverleibt iſt. Am 20. April 1823 predigte Heber zum letzten Male vor ſeiner Gemeinde in Hodeet, die dem Scheidenden eine Denkmünze überreichte, und empfing am 1. Juni in der Kirche von Lambeth, dem Sitze des Erzbiſchofs von Canterbury, die Biſchofsweihe. Bald nachher hielt die Geſellſchaft „For promoting Christian Knowledge" eine außerordentliche allgemeine Verſammlung und überreichte ihm eine Abſchiedsadreſſe, auf die Heber unter Anderem erwiderte, daß

ihm der Gedanke, ſich als „Hauptmiſſionar der Geſellſchaft im Morgenlande“ betrachten zu dürfen, beſondere Befriedigung gewähre. In den ſechs Wochen, die zwiſchen ſeiner Ankunft in London und ſeiner auf den 11. Juni verſchobenen Abreiſe nach Oſtindien verſtrichen, benutzte er jeden Augenblick zur Erlernung des Bengaliſchen und zur Durchſicht der Papiere ſeines Vorgängers, des Biſchofs Middleton. Als der Indienfahrer Thomas Grenville, der ihn ſammt Frau und Töchterchen in Lower Hope unter Kanonenbegrüßung an Bord nahm, im Kanal an der Südküſte von England vorüberſtrich, entwarf Heber noch verſchiedene Zeichnungen von den ſchwindenden Geſtaden ſeines Albion und ſetzte unter eine derſelben die Worte: „Wir müſſen durch Fahr und durch Fieber und durch Weinen, Eh' Albions Felſen uns wieder ſcheinen.“ Allein es ſollte vielmehr ſeine im tiefſten Schmerze des Abſchieds zu Hodeet ausgeſprochene Ahnung: „Ich werde nicht wiederkehren“ — in Erfüllung gehen. Heber's nächſte Sorge war, auf dem Schiffe einen regelmäßigen Gottesdienſt einzurichten. Seine Hauptbeſchäftigung aber wurde bald das Studium des Hindoſtani nach „Gilchriſt's Guide“.

Am 3. Oktober ankerte man auf der Rhede von Sagor, einer Inſel an der Mündung des einen der beiden größten Gangesarme, und am 10. Oktober zog Heber in ſeinen Biſchofsſitz zu Calcutta ein. Er fand ſich gleich von Anfang an von kirchlichen Geſchäften überhäuft, namentlich auf dem Gebiete der kirchlichen Gerichtsbarkeit, denn ſeine Diöceſe erſtreckte ſich über Oſtindien hinaus bis China und Neu-Südwales, und zwiſchen dem Tode ſeines Vorgängers und ſeinem Amtsantritt lag mehr als ein volles Jahr. Zu ſeiner biſchöflichen Thätigkeit gehörte übrigens auch die Viſitation der Schulen und Gemeinden, die Confirmation, die Einweihung von Kirchen und Kirchhöfen u. ſ. w. Aber auch der Predigtthätigkeit konnte und wollte er ſich nicht entziehen, und dieſe machte ihm nun mehr zu ſchaffen, als er erwartet hatte, da ſein „Hauptvorrath an Predigten“ aus Verſehen mit einem anderen Schiffe gegangen und noch nicht angekommen war. Dazu kamen dann noch die häufigen Beſuche, die er zu empfangen und zu machen hatte und denen er ſich um ſo williger unterzog, als er keine Gelegenheit unbenutzt laſſen mochte, ſich das Vertrauen und die Liebe Aller, ſowie eine genaue Bekanntſchaft mit ſeiner Umgebung nach allen Seiten hin als nothwendige Unterlage für ſeine großartige Thätigkeit zu gewinnen. Und nun die Correſpondenz mit den Kaplänen, den Miſſionaren und den Miſſionsgeſellſchaften in England! Denn in ſeine Hand nahm er auch die Leitung der Miſſionen, die ihm nicht gerade berufsmäßig oblag, ſowie die Sorge für das von ſeinem Vorgänger geſtiftete Biſchofscollegium bei Calcutta. Dieſes letztere blühte unter Heber raſch empor; er erweiterte das Gebäude, legte Wohnungen für mehrere Lehrerfamilien an, erbaute eine Kapelle für das College und verſah die Anſtalt mit einer Bibliothek, die ſchon nach wenigen Jahren 3000 Bände enthielt. Bald nach ſeiner Ankunft in Oſtindien machte Heber den würdigen Corrie, bisher Senior-Kaplan, zu ſeinem Archidiakonus, er ſelbſt aber wurde zum Vicepräſidenten der „Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland“ ernannt, deren ſchöne Deviſe — ein Bananenbaum mit dem Spruche „Quot rami tot arbores“ von ihm herrührt.

Im Juni des Jahres 1824 hatte Heber ſeine Arbeiten in Calcutta ſo weit bewältigt, daß er ſich zu einer Viſitationsreiſe durch ſeine ungeheuere Diöceſe anſchicken konnte. Eine ſeiner letzten kirchlichen Handlungen in der Hauptſtadt ſelbſt war die Ordination eines Tamulen, Chriſtian David, eines Zöglings des alten Schwarz in Tanjore, der bisher Katechet der „Society for promoting christian Knowledge“ auf Ceylon geweſen war. Am 15. Juni dann trat Heber ſeine Viſitationsreiſe an. Er ließ ſeine Familie in Calcutta, nahm aber unter Anderen den Kaplan Stowe und einen treuen Diener, Abdullah, zu Begleitern. Der letztere, von Hauſe aus Muhammedaner, hatte in London die chriſtliche Taufe empfangen. Die Reiſe ging zunächſt aus dem Hugly — dem Gangesarme, an welchem Calcutta liegt — auf einem der vielen Flußarme innerhalb des großen Gangesdelta zu dem Hauptoſtarme des Ganges (Barra-Ganga

und von dieſem wieder auf einen öſtlichen Seitenarm bis zur Stadt Dacca (15. Juni bis 22. Juli). In Dacca, wo er ſeinen wichtigſten Reiſebegleiter, den Kaplan Stowe verlor, machte Heber die Bekanntſchaft des armeniſchen Erzbiſchofs von Etſchmiadzin am Ararat, der, begleitet vom Suffraganbiſchof des Patriarchen von Jeruſalem, die Gemeinden ſeiner Diöceſe in Perſien und Indien viſitirte. Von Dacca reiſte Heber durch eine überſchwemmte Gegend voll Schilf und Rohr, durch welches das Fahrzeug „wie der Jagdhund durch die hohe Saat“ ſich raſſelnd Bahn brach, nach Furridpur und von da auf dem Ganges und ſeinen Kanälen über Radſchmal und Buglipor, wo er mit der Familie des Archidiakonus Corrie zuſammentraf und wo er zu ſeiner Freude gute Bildungsanſtalten für das rohe Bergvolk der Puharris in dieſer Gegend vorfand, über Manghyr, wo ihm der gegenwärtige Baptiſtenprediger Lesley freundlich begegnete, während der Stifter der dortigen Baptiſtengemeinde geäußert hatte, daß Martyn Corrie und Thomaſon größere Feinde Gottes wären und ſeiner Sache mehr ſchadeten als funfzig dumme, betrunkene Padri, und endlich über Patna und Dinapur nach Buxar (20. Juli bis 28. Auguſt). Hier, wie auch anderwärts, freute ſich Heber, beſtimmte Früchte von ſeines Archidiakonus Corrie Thätigkeit auch unter den Eingeborenen zu ſehen. Von Buxar begab ſich der Biſchof über Gazipur, wo er Sutti's (Wittwenverbrennungen) noch ſo häufig fand, daß er den feſten Entſchluß faßte, in Calcutta dereinſt auf die Abſchaffung von derlei ſcheußlichen Auswüchſen des Hinduthums mit aller Kraft hinzuarbeiten, nach Benares, dem indiſchen Athen. Sehr belehrend für ihn war hier der Vergleich der von einem reichen bengaliſchen Babu unter Einfluß Corrie's gegründeten Miſſionsſchule, wo unter Anderem das Neue Teſtament geleſen und engliſche Geſchichte gelehrt wurde, mit dem von der Regierung unterhaltenen Hindu-College, wo neben Sanskrit und ſanskritiſcher Literatur, indiſchem Recht und perſiſcher Sprache noch immer eine verkehrte Aſtronomie mit Aſtrologie von Profeſſoren vorgetragen wurde, die im Herzen darüber lachten. Dort „die Anfangsgründe wahrer Erkenntniß“, hier „verjährtes Zeug“, wie ſich Heber ſelbſt ausdrückt. Von Benares reiſte der Biſchof — noch immer auf dem Strome — nach Allahabad (10. bis 19. September), wo er etwas von dem Ramajana-Feſte zu ſehen bekam — einer Art dramatiſcher Vorſtellung von den Abenteuern Rama's, deſſen „Einerleiheit mit Bacchus“ ihm hier gewaltiger als ſonſt entgegentrat, ſo daß er auf Caſchmir, wo ja die Traube wächſt, als Zwiſchenland, aus dem die Griechen und Brahminen ihre Fabel hergeholt, zu rathen wagte (!). In Allahabad trat an die Stelle der Stromfahrt die Koſilah oder Karavane, was die Abreiſe um zehn Tage hinausſchob. Die nächſte Tour ging dann über Kanpur nach Lucknow (30. Septbr. bis 1. Novbr.), der Hauptſtadt von Aude, das, damals dem anglo-indiſchen Reiche noch nicht einverleibt, das Bild ziemlich anarchiſcher Zuſtände bot, ſo daß ſelbſt die Landleute auf dem Felde nicht ohne Schwert und Schild waren. Der engliſche Reſident verſah in Lucknow das Geſchäft eines Koplans; aber die Leute des Königs, worunter auch viele Europäer, klagten, daß die Regierung ihre Theilnahme an dem Gottesdienſte, den jener hielt, nicht gern ſähe, und ſo wenig war noch das Terrain für das Evangelium vorbereitet, daß Heber die Anſtellung eines Miſſionars in Lucknow für unzeitgemäß hielt. Die Familie Corrie blieb in Allahabad zurück und der Biſchof ſetzte ſeine Reiſe über Bareilly nach Almorah fort (1. Novbr. bis 2. Decbr.). In Bareilly, wo Heber während ſeines Aufenthalts ſeine Kenntniſſe über die beſiegten und unzufriedenen Rohillas vervollſtändigte, wurde der größte Theil der Koſilah entlaſſen; vor den Reiſenden lag eine zwei Tagereiſen weite Waldung, ein „Todesgürtel“, der die Vorderwand des Himalajah umgibt, auf welchem Almorah liegt. Unterwegs lernte er die Khaſſias oder die Bewohner von Kemaue näher kennen, deren jährliche Wanderungen in die Niederung ihm ein großes Hinderniß für die Chriſtianiſirung zu ſeyn ſchienen. Die kleine chriſtliche Gemeinde zu Almorah war bisher nie von einem engliſchen Geiſtlichen beſucht worden, und Heber dachte darüber nach, wie etwa der zeitweilige Beſuch eines Geiſtlichen auf dieſer entlegenen Station, wo ein britiſcher Re-

ſident wohnt, erleichtert, das Evangelium aber von dort aus auch nach Tibet und der Tartarei verbreitet werden könnte. Von Almorah ging es dann über Mirat zur Kaiſerſtadt Delhi (2. Dezember 1824 bis 2. Januar 1825). In Mirat hatte der Biſchof die Freude, in einer dortigen Kirche, einer „der früheſten, größten und ſchönſten“ mit „einer der beſten Orgeln in Indien“, ſeine eigenen Kirchenlieder ſingen zu hören, und den Schmerz, einen eingeborenen Corporal zu ſehen, den in Folge ſeines Uebertritts zum Chriſtenthum die chriſtliche Regierung ungnädiger Weiſe von ſeinem Regimente entfernt hatte. Delhi, die Mogulenſtadt, hielt ihn nicht lange auf, da die dortige Gemeinde ſehr klein war; dafür lieferte der Biſchof deſto weitläufigeren Bericht über die Sehenswürdigkeiten der Stadt und über ſeine Audienz beim Schattenkaiſer Akbar Schah. Die Reiſe von Delhi durch die unabhängigen Staaten von Radjputana nach Djeibur und Adſchmir (3. Juni bis 7. Februar 1825) war von Agra an, wo Heber die Bekanntſchaft eines ſpäter ordinirten Convertiten vom Islam, eines Glaubenszöglings des Archidiakonus Corrie machte, beſonders beſchwerlich, aber auch in hohem Grade intereſſant; Heber ſelbſt bemerkt, daß dieſe Gegenden auf Arrowſmith's Karte vom Jahre 1816 noch als terra incognita bezeichnet waren. Von Adſchmir, der kleinen britiſchen Enclave unter den radjputaniſchen Duodez-Herrſchaften, ſetzte Heber ſeine Reiſe fort über Nuſſerabad, noch innerhalb des britiſchen Territoriums, Tſchittore, Baroda, in deſſen Nähe er mit dem Archidiakonus Barnes aus Bombay zuſammentraf, Broatſch und Surate nach Bombay (8. Februar bis 19. April 1825). Beſonders anziehend iſt, was der Biſchof über die Bhats, eine Art Bardenkaſte unter den Radjputen, die Bhils, rohe Gebirgsſtämme der zurückgedrängten Ureinwohner, ſowie über einen Hindureformator, der mit einem Gefolge von 200 Reitern vor dem Biſchof erſchien, Swami Narain berichtet. In Bombay blieb er vom 20. April bis zum 15. Auguſt, die Ausflüge in die Umgegend mit eingerechnet. In einem Briefe vom 12. Mai heißt es: „Die Hälfte meiner Viſitation iſt nun abgelaufen, womit ich zehn Monate zubrachte. Selten habe ich unter einem Dache, faſt immer unter dem Zelte oder in der Bootskajüte geſchlafen, und etwa 800 Meilen zu Waſſer oder zu Pferde gemacht. Ungeachtet ich viele meiner Sonntage in ferner Wildniß, fern von europäiſcher und chriſtlicher Geſellſchaft, zubringen mußte, ſo habe ich dennoch Gelegenheit gehabt, ſeit ich Calcutta verließ, über 50 Mal zu predigen.“ In Bombay aber hielt Heber den Gottesdienſt, ſo oft es nur anging, und gab dadurch zugleich den jungen Kaplänen Gelegenheit, ihre Vorträge nach beſſeren Muſtern einzurichten. Einen großen Theil ſeiner Zeit beanſpruchte auch hier die Confirmation der ſeit dem letzten biſchöflichen Beſuche neu eingetretenen Gemeindeglieder, die Conſekration der ſeitdem erbauten Kirchen und angelegten Gottesäcker, ſowie die Viſitation des geſammten Gemeindeweſens mit Einſchluß der Schulen. Dazu kam aber in Bombay noch die Ordnung des Miſſionsweſens im Einverſtändniß mit der Diſtriktscomitée der „Society for promoting christian knowledge“, bei dem er auf die Verſorgung der über Indien zerſtreuten Soldatenſchulen, Baracken und Hospitäler mit guten Büchern, ſowie der entlegenen Militärpoſten mit Leihbibliotheken auswirkte.

Während Heber noch in Bombay weilte, erſchienen zwei ſyriſche Mönche, Athanaſius und Abraham, unter den Titeln eines Metropolitan und eines Ramban oder Archidiakonus, in Bombay, regelrecht geſandt vom Patriarchen, „der da ſitzt auf dem Stuhl Simon Kephas in Antiochien“, für die ſyriſchen Kirchengemeinden in Malabar, wo ſeit fünfzig Jahren jakobitiſche Biſchöfe aus den Eingeborenen ſich einander gefolgt waren, indem jeder Prälat alsbald einen Coadjutor cum spe successionis ernannt hatte, und wo eben damals ein gewiſſer Philoxenus als Metropolit und deſſen Coadjutor Dionyſius — beide als gelehrt und fromm berufen — an der Spitze der kirchlichen Verwaltung ſtanden. Da es ſtets Heber's „Beſtreben war, die orientaliſchen Chriſten, die ihren Weg nach Indien fanden, zu befreunden“, ſo erwies er ihnen „alle mögliche Achtung und Freundlichkeit“; ſie wohnten dem anglikaniſchen Gottesdienſte bei

und empfingen das Abendmahl aus seiner Hand; bei dieser Gelegenheit wies er dem Metropolitan seinen eigenen Stuhl an und nach dem Gottesdienste „umarmte er ihn an der Kirchthür brüderlich". Heber versah sogar den Metropolitan mit einer Reiseunterstützung und gab den Missionaren in Malabar die Weisung, sich jedenfalls neutral zu halten bis die Malajalim-Gemeinden selbst sich für den alten oder den neuen Metropolitan entschieden hätten. — Mit ganz besonders günstigem Eindrucke schied Heber von seinem geliebten Bombay am 15. August, und zwar nun in Gesellschaft seiner dort zu ihm gestoßenen Familie und des Kaplans von Punah, Robinson, der das Alte Testament in's Persische zu übersetzen angefangen. Diesen hatte Heber zu seinem Hauskaplan gemacht, um ihm so noch mehr Muße zu verschaffen und ihn zugleich in nähere Verbindung mit dem Bischofscollege in Calcutta zu bringen, für welches in Bombay eine Collekte von 12000 Thlr. Pr. gesammelt und ein jährlicher Beitrag von 1000 Thlrn. gezeichnet worden. Widriger Wind hinderte ihn, die malabarischen Kirchen längs der Küste zu besuchen, er beschloß daher, seinen Lauf stracks nach Ceylon zu richten, wo er am 25. August auf der Rhede von Point de Galle an der Südspitze landete. So lange Heber seine Visitation im Point de Galle hielt, waren die Wege mit Palmenzweigen und Blumen geschmückt, weiße Tücher über den Weg ausgebreitet und Zelte gegen die Sonne ausgespannt.

Am 30. Aug. kam Heber nach Colombo. Die „kirchlichen Missionare" hatten gerade ihre jährliche Zusammenkunft in dem benachbarten Cotta gehalten, und es machte einen tiefen Eindruck, als der Bischof am Altare die Geistlichkeit — Kapläne und Missionare, darunter auch zwei ordinirte Eingeborne — mit bewegtem Herzen anredete. Später wandten sich die Missionare an den Bischof um seinen Rath einzuholen namentlich über die Zweckmäßigkeit periodischer Zusammenkünfte mit den Missionaren anderer Confessionen zu brüderlicher Berathung und Erbauung. Heber's Antwort zeugt von bedeutender Milde trotz entschiedener Betonung des großen Vorzugs, den die anglikanische Kirche in ihrer „regelmäßigen apostolischen Sendung" habe, sowie auch von erfreulicher Nüchternheit. Er will die Zusammenkünfte auf die Missionare (mit Ausschluß der eigentlichen Pastoren) und die Verhandlungen auf das Missionswerk beschränkt wissen; er warnt dabei vor den gewöhnlichen Auswüchsen solcher Vereine, vor rivalisirendem Nacheinanderbeten und Leitung der Gebetsübungen durch unberufene Laien. Auch über die Taufe in gewissen schwierigen Fällen enthielt er den Missionaren seinen besonnenen Rath nicht vor, wie er denn auch anderwärts sehr bestimmte Grundsätze über Missionspraxis an den Tag legt, so z. B. über die Straßenpredigt in Benares, die er unter den obwaltenden Verhältnissen geradezu verwirft, während er sie „unter den furchtsamen Bengalen" für heilsam gelten zu lassen geneigt ist. Heber verabredete auch mit dem englischen Statthalter von Ceylon einen Plan, das Schulsystem mehr und mehr über die ganze Insel auszudehnen und es mit der englischen Kirche in engere Verbindung zu setzen, sowie auch die Parochialgeistlichkeit durch Erziehung eingeborener Katecheten zum geistlichen Stande und die singhalesische Literatur durch Uebersetzung guter Bücher zu mehren. Der Bischof hielt ferner eine Versammlung in Colombo, um für Ceylon ein ähnliches Distriktscomitée der „Propagation Society" zu Stande zu bringen, wie es für Bombay bereits bestand, und es wurde dabei für diesmal ein Stipendium zum Unterhalt eines Singhalesen im Bischofs-College zu Calcutta beschlossen. Der Bischof besuchte noch Candy, wo er eine Deputation buddhistischer Priester empfing, und begab sich dann über Colombo nach Point de Galle zurück. Am 28. September brach er von hier auf, um die Coromandelküste zu besuchen, allein er sah sich genöthigt, geraden Weges nach Calcutta zu segeln, wo er am 21. Oktober anlangte.

Seine erste Sorge in Calcutta war, die für das Bischofs-College gefaßten Pläne in Ausführung zu bringen und auch in Calcutta, wie in Bombay und Ceylon, eine Distriktscomitée der „Propagation Society" zu errichten. Heber ordinirte hier unter Anderen jenen Convertiten vom Islam, Abdul Messih, den er in Agra gesprochen hatte,

einen jungen Deutſchen, Reichhardt, und einen gewiſſen Bowley, den landesgeborenen Sohn eines Europäers, trotz ihrer lutheriſchen Ordination noch einmal. Mar Abraham aber, der Weihbiſchof des armeniſchen Patriarchen zu Jeruſalem, dem er in Dacca begegnet war, ſaß dabei zu ſeiner Rechten, in dem ſchwarzen Gewande ſeines Ordens, und legte ſeine Hand auf die Häupter der Candidaten, und nach der Feier umarmten ſich der anglikaniſche Biſchof und der armeniſche brüderlich. Vater Abraham wohnte, „wie alle ſyriſchen Metropoliten", ſtets dem Gottesdienſte in der Kathedrale bei; er zeigte „eine große Achtung" vor der anglikaniſchen Liturgie und „ein Verlangen", der anglikaniſchen Kirche näher zu treten. Einer ſeiner Nation, Georg Avdal, erbot ſogar dem Biſchofs-College ſeine Dienſte zur Ueberſetzung der anglikaniſchen Liturgie in's Armeniſche, und Heber gedachte, falls er ſeine Sache gut machte, ihm auch die Uebertragung einiger „Homilien des Chryſoſtomus und anderer bei den Orientalen hochgeehrter Väter" in dieſe Sprache anzuvertrauen. Heber's Blick reichte aber dabei noch weiter; er hatte fort und fort die Reinigung ſämmtlicher orientaliſchen Kirchen und einen möglichſt engen Anſchluß derſelben an die anglikaniſche auf Grund der biſchöflichen Verfaſſung im Auge. Er dachte beſonders an die ſyriſchen Gemeinden in Malabar. Hierbei kam ihm Mar Abraham — aus eigenem Antriebe? — entgegen, indem auch er, während Heber ſeine perſönliche Bekanntſchaft mit Mar Athanaſius brieflich erneuerte, dieſen, als den ſyriſchen Metropoliten der malabariſchen Gemeinden, aufforderte, ſich der anglikaniſchen Kirche anzuſchließen, und ſo groß war das Vertrauen deſſelben zu ſeinem anglikaniſchen Amtsbruder und dem Vorſteher des Biſchofs-College Mill, daß er einen jungen Verwandten, Mesrob David, der ihn von Paläſtina aus begleitet hatte, dieſem College zur Erziehung übergab.

Schon am 30. Januar 1826 begab ſich Heber, von ſeinem Hauskaplan begleitet, wieder auf die Reiſe, um ſeine Viſitation auch über die Küſte von Coromandel und von da über die Küſte von Malabar auszudehnen, und ſo das nachzuholen, an deſſen Vollbringung ihn ungünſtiges Wetter gehindert hatte. Noch am Bord des Schiffes, auf dem er ſich nicht wohlbefand, ſchrieb er an ſeinen Vorgeſetzten, den Erzbiſchof von Canterbury, und bat ihn um Mithülfe zur Ermächtigung der indiſchen Geiſtlichkeit, unter gewiſſen Umſtänden Trauungen zu vollziehen ohne die kanoniſchen Aufgebots- und Licenzpräliminarien. Am 27. Februar langte der Biſchof in Madras an. „Ueber die Geiſtlichkeit hier" — ſchreibt Heber — „habe ich mich recht gefreut. Meiner Viſitation wohnten der Archidiakonus und 15 Geiſtliche bei mit Einſchluß der Kirchenmiſſionare und der Miſſionare der Geſellſchaft zur „Beförderung chriſtlicher Erkenntniß". Die letzteren ſind Lutheraner, und obwohl dieſelben biſchöflich in Dänemark ordinirt ſind, glaubte Biſchof Middleton doch nicht, daß er ſie als Geiſtliche anerkennen könne, ließ ſie daher nicht anders, als in ihren eigenen Kirchen predigen, und wollte die jungen Tamulen, die von ihnen vorbereitet waren, nicht zur Confirmation zulaſſen. Ich hatte daher nur eine kleine Zahl Confirmanden aus dieſem Volke; Dr. Rottler aber ſagte, daß ich bei meiner Rückkehr, wenn es bekannt geworden, daß ich ſie zuließe, 150 von ihnen vorbereitet finden würde."

Am 13. März reiſte Heber mit ſeinem Hauskaplan über den Thomasberg, wo man den Ort beſuchen wollte, an den die Ueberlieferung das Martyrium des Apoſtels Thomas verlegt und den Heber auch als ſolchen gelten zu laſſen geneigt iſt, und über Mahabalipuram oder die „ſieben Pagoden" nach Madras mit ſeinen melancholiſchen Reſten einer holländiſchen Faktorei. Bis hieher reicht Heber's Tagebuch. Schon am 15. März brach er von dort auf und gelangte am 17. nach Pondichery, wo er vier junge Leute confirmirte, und am folgenden Tage nach Cudalore. Hier fand er die alte Miſſion ſehr in Verfall. Er beſtimmte den Wiederaufbau der verfallenen Kirchen- und Schulgebäude und die Wiederanſtellung eines tüchtigen evangeliſchen Boten, unterſuchte auch, wie den armen Chriſten Mittel zum Unterhalt in die Hände gegeben werden könnten. Am 24. März kam der Biſchof über Tſchillambram nach Combaconium. Hier hielt er ſelbſt den Gottes-

dienſt. Ein alter Landprediger von Tanjore machte einen tiefen Eindruck auf ihn, und als dieſer beim Abſchied ſtehen blieb und Heber erfuhr, es ſey Sitte der Tamul-Chriſten, nie einen Diener des göttlichen Wortes zu verlaſſen ohne deſſen Segen, da ſegnete er den frommen Greis mit Freudenthränen im Auge, indem er ausrief: „O, ich will ſie Alle ſegnen — das liebe Volk!“ Von Combaconium begleiteten ihn nicht weniger als ſechs Miſſionare auf ſeiner Reiſe nach Tanjore, wo er am 25. März anlangte. Dieſen Ort, auf dem Vater Schwarz, der Patriarch der proteſtantiſchen Miſſionare auf der Coromandelküſte, ſo ſegensreich gewirkt hatte, betrat er in feierlichſter Stimmung, und ſein erſter Gang galt den von Schwarz gegründeten Anlagen. Am 26., als am erſten Oſtertage, predigte er in der Miſſionskirche, innerhalb des Fort, in deren Hintergrunde das weiße Marmordenkmal ſteht, welches der Radja Serfodji ſeinem ehrwürdigen Lehrer und Erzieher, Vater Schwarz, hatte ſetzen laſſen, über Offenb. 1, 18., und wohnte am Abend dem Tamul-Gottesdienſte bei, wobei Miſſionar Cämmerer aus Trankebar predigte. Am Schluſſe ſprach Heber den Segen im Tamuliſchen, und der alte Kohlhof, der erſt um die Mitte dieſes Jahrhunderts ſtarb, freute ſich über die richtige Ausſprache des Biſchofs. Robinſon, Heber's Hauskaplan, ſagt, er habe nie, auch in Europa nicht, eine andächtigere Gemeinde geſehen, und Heber habe, als im ſein Begleiter die Robe abnahm, gerufen: „Gern wollte ich Jahre des alltäglichen Lebens für einen ſolchen Tag hingeben!“ Heber lernte hier auch den Radja Serfodji kennen, den Pflegling von Vater Schwarz, der unter Anderen Fourcroy, Lavoiſier, Linnée und Büffon fließend im Munde führte und dazu bei den engliſchen Officieren der Nachbarſchaft als „ein großer Pferdekenner und kaltblütiger, kühner und glücklicher Tigerſchütze“ geachtet wurde, ſowie auch deſſen ehemaligen Mitzögling, den Saſtri Vedomaichen — ebenfalls einen Schüler von Vater Schwarz — eine Art Hans Sachs der Tamulen, der noch bis heutigen Tages lebt und die chriſtlichen Gemeinden des Tamulenlandes mit ſeinen religiöſen Liedern erfreut. Wie den Biſchof dieſe Miſſion, als eine Pflanzung eines „der apoſtoliſchſten Miſſionare nach den Apoſteln“, beſonders intereſſirte, ſo wendete er ihr auch ſeine beſondere Sorgfalt zu, zumal er ſie in einem Zuſtande fand, welcher „der Nachhülfe und Erneuerung“ bedurfte; er beſchloß zur Mehrung der Arbeitskräfte die von den Miſſionaren empfohlenen Eingeborenen zu ordiniren, ordnete das Gehaltsweſen, theilte die Miſſion in 7 Bezirke und dachte ſelbſt an eine ordentliche Beſetzung von Madura und Ramnad, wo bereits Anfänge vorhanden waren, und entwarf endlich auch einen Plan zur Errichtung eines theologiſchen Seminars in Tanjore. Was ihn aber in jenen Tagen noch beſonders beſchäftigte, war die ſogenannte Kaſtenfrage. Miſſionar Rhenius nämlich hatte geglaubt, von der Praxis der alten Schule, wonach die bürgerliche Seite der Kaſte bis zu einem Grade geduldet wurde, abgehen zu ſollen, und ſeitdem war eine Art „Kaſtenform“ erfolgt. Die eingeborenen Chriſten zu Wepery in Madras und dann auch im Süden wandten ſich nun klagend an den Biſchof. „Die Schwierigkeit“ — ſagt Heber — iſt nun, feſtzuſetzen, inwieweit die Idee der Kaſte rein bürgerlich und nicht religiös iſt und inwieweit die anderen ſchuldgegebenen Handlungen wirklich unſittlich und götzendieneriſch ſind. Ich hoffe, daß ich im Verlaufe meiner Reiſe der Wahrheit nahe genug kommen werde, um wenigſtens einem gröblichen Aergerniß vorzubeugen, ohne doch zu derb auf das loszuſchlagen, was man als die natürliche Freiheit anſehen kann“, und an Miſſionar Schreyvogel in Trankebar ſchreibt er, daß „wenn und ſoweit es ſich hier bloß um bürgerliche Unterſchiede handele“, er „das Uebel nicht für ſo groß halte, daß es nicht zu ertragen wäre oder daß man die Diener der Kirche berechtigen könnte, diejenigen von dem heiligen Abendmahle zurückzuweiſen, die darauf halten, obwohl der zu Grunde liegende Geiſt des Stolzes durch milde Mittel ſo viel als möglich gebeſſert werden ſollte.“ . . . „Gott verhüte, daß wir der Sünde irgend einen Vorſchub leiſten ſollten; allein . . . . ich fürchte, daß einige neuere Miſſionare weiter gegangen ſind, als nöthig iſt.“

Neben dem Kaſtenſtreit auf Coromandel beſchäftigte den Biſchof auch der kirchen-

regimentliche Streit der „syrojacobitiſchen Kirchen in Travancore“ auf Malabar. Mar Athanaſius und Abraham — „wahre Feuerbrände“ nach dem Ausdruck der Miſſionare an Ort und Stelle — hatten unter Anderen den nicht regelrecht eingeſetzten Metropoliten Philoxenus ſammt ſeinem Coadjutor Dionyſius (ſ. oben S. 611) excommunicirt; und dagegen hatten der engliſche Reſident und die Ranu („Königin“) dem Athanaſius jede Funktion unterſagt und mit Landesverweiſung gedroht; allein Heber hatte ſich bereits in's Mittel gelegt und war geſonnen, das Schiedsrichteramt nach dem Wunſche der Malagalim-Kirche zu übernehmen und demgemäß eine Synode ihrer Geiſtlichen zu verſammeln und ihr perſönlich beizuwohnen. In dieſem Sinne hatte Biſchof Heber ſchon am 22. März an Mar Athanaſius ſelbſt geſchrieben, und am 27. März auch an Philoxenus. Im Rathe Gottes aber war es anders beſchloſſen. Schon in Tritſchinopoly nämlich, wo Heber am 1. April ankam und noch am 2. u. 3. voll Kraft und Leben amtirte und redete, ſollte ſeinen weiteren Reiſeplänen nach Calicut und Cananore und von da zurück nach Seringapatnam und Madras nach Calcutta ein Ziel für immer geſetzt werden. Sein letzter kirchlicher Akt beſtand in der Confirmation von 15 Eingeborenen am Morgen des 3. April; ſeine letzte Anordnung war die Beſtimmung des Miſſionars Schreyvogel für Tritſchinopoly; ſeine letzte Unterredung mit ſeinem Hauskaplan drehte ſich um die Dürftigkeit der Miſſion in Tritſchinopoly. Bald darauf nahm er, wie an den beiden vorhergehenden Morgen, ein kaltes Bad. Nach einer halben Stunde fand ihn ſein Diener, der ſich über ſein ungewöhnlich langes Ausbleiben ängſtigte, entſeelt im Waſſer. Ehrenſchüſſe von den Feſtungsbatterieen nach der Zahl ſeiner Lebensjahre verkündeten des Biſchofs Tod; eine Menge von Heiden und Chriſten begleiteten ſeinen ehrenvollen Leichenzug, und das Officiercorps der indiſchen Truppen legte auf einen Monat Ehrentrauer an. Ueber ſeiner Gruft ſtehen in Marmor gegraben die vier Worte „Be ye also ready!“ In Oſtindien und in England ehrte man ſein Gedächtniß durch wohlthätige Stiftungen und monumentale Kunſtwerke; ja ſelbſt in Amerika ließ man unfern des Niagarafalles Worte der Erinnerung mit goldenen Lettern in einen Granitfelſen graben.

Heber war jedenfalls einer der „außerordentlichen“ Menſchen ſeiner Zeit. Von Natur mannichfaltig und reich begabt, und von Kindheit an auf das Eine, was Noth iſt, gelenkt und erzogen, ſuchte er alle ſeine Anlagen von Jugend an mit dem gewiſſenhafteſten Ernſte auf Ein großes Ziel hin — die Förderung des Reiches Gottes auf Erden im weiteſten Sinne — unter dem Einfluß der günſtigſten Verhältniſſe möglichſt harmoniſch auszubilden. Er war Theolog, Seelſorger, Kanzelredner, Hymnolog (wer kennt nicht z. B. ſein berühmtes Miſſionslied „From Greenlands icy mountains“), auch Linguiſt und Hiſtoriker und dazu Geſchäftsmann. Der Grundzug ſeines Weſens war herzliche Liebe und ungeheuchelte Demuth auf dem Grunde wahrer Frömmigkeit, und daraus floß ein nüchternes, mäßiges und beſonnenes Weſen in allen Verhältniſſen. Die Lichtſeiten des engliſchen Karakters — Hochſinnigkeit und thatkräftiges Weſen — waren bei ihm ſtark vertreten; die Schattenſeiten des engliſchen Nationalkarakters kannte er ſehr wohl; er wußte, daß die Engländer in der Regel „eine Kaſte ſind, die keinen Andern mag, und die wiederum kein Anderer mag“, und daß ihr herriſches und unfreundliches Benehmen ſeiner Nation in Oſtindien „viel ſchade“, und ſuchte daher an ſeinem Theile dieſem Weſen allenthalben entgegenzuarbeiten. Faſt an deutſches Weſen erinnert ſein liebendes Eingehen in Geiſt und Anſchauungsweiſe der indiſchen Welt; ohne die verderblichen Einflüſſe der falſchen Religionsſyſteme und die damit zuſammenhängenden Gräuel und Unſitten zu unterſchätzen, hebt er ſtets mit ſichtlicher Herzensfreude auch die Anknüpfungspunkte für die chriſtliche Wahrheit und die guten Seiten des Volkskarakters hervor und vertheidigt namentlich die Hindus gegen die Vorwürfe gänzlicher Liebloſigkeit und Undankbarkeit. Seine kirchliche Stellung zwar kann ſchroff erſcheinen, und am unangenehmſten berührt ſie namentlich ein deutſch-lutheriſches Gemüth in ſeinem Dringen auf Reordination lutheriſch ordinirter Miſſionare (ſ. ſein Schrei-

den vom 23. Dezember 1825 an Oscar Schmidt), und in seinem Rath, in Ermangelung von anglikanischen Missionaren seine „Zuflucht zu den alten apostolischen Kirchen in Schweden und Dänemark zu nehmen.“ Allein vergessen darf dabei nicht werden, daß er trotzdem die lutherische Kirche Deutschlands für „eine wahre Kirche Christi erklärt“, und daß er die sogenannte apostolische Verfassung der anglikanischen Kirche als das große Glied der Vereinigung mit der syrischen Kirche in Ostindien betrachtet, auf die er durch engeren Zusammenschluß mit der anglikanischen Kirche „unter dem Segen des Herrn“ zu ihrer allmählichen Verbesserung zu wirken hoffte. Großartig war jedenfalls die Auffassung seines Berufes. In dem dankbaren Bewußtseyn, daß „des Allmächtigen Rathschluß dem britischem Volke ein so weites und unbeackertes Feld nützlicher Thätigkeit eröffnet“, trachtete er danach, abgesehen von seiner eigentlichen Amtsthätigkeit, zur Neubelebung sämmtlicher orientalischen Kirchen mitzuwirken. In gleicher großartiger Weise umfaßte er denn auch mit seiner Pflege und Fürsorge nicht bloß die bereits bestehende, sondern auch die werdende Kirche, während sein Vorgänger Middleton die Pflichten des Pastors von denen des Missionars allzuweit auseinanderzuhalten bemüht gewesen. Und eben weil er sich auch für die evangelische Thätigkeit an der umgebenden Heidenwelt zu seinem bischöflichen Amte mitberufen fühlte, wendete er fast jede Minute seiner spärlichen Muße daran, das Missionsterrain, d. i. das Volk der Hindus in Literatur und Leben zu studiren. Leider war seine Amtsthätigkeit in Ostindien zu kurz, als daß er alle seine Pläne auch nur zur Reife, geschweige denn zur Ausführung hätte bringen können. Das aber hat er sicherlich erreicht, was er als sein allgemeines Ziel bezeichnete, „wenigstens auf das, was er selbst nicht ausführen könne, Andere aufmerksam zu machen, daß sie es weiter bedenken und vollbringen möchten.“

Seine Wirksamkeit war im hohen Grade anregend, seine ganze Persönlichkeit aber gewinnend.

Literatur: Narrative of a journey through the Upper-Provinces of India from Calcutta to Bombay. 1824—1825, with notes upon Ceylon. — An account of a journey to Madras and the southern Provinces 1826, and letters written in India. 3 Vols. London. — The journal and correspondence of Reg. Heber etc. 2 Vols. London. — Robinson, the last days of Bishop Heber etc. — Sermons preached in England; sermons preached in India; hymns written and adapted to the weekly church service of the year; poems and translations; a series of engravings from the drawings of R. Heber illustrative of the scenes described in the Indian journal, together with a large map of India. London, Murray. — Neue Geschichte der Engl. Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien. Stück 73. S. 3. Stück 75. S. 186. 241. 242. — Reginald Heber's Leben und Nachrichten über Indien; nebst einem Abrisse der Geschichte des Christenthums in Indien, herausgegeben von F. Krohn. 2 Bde. Berlin 1831. — Vgl. auch das Basler Evangel. Magazin, 1829. 1830. 1843.

K. Graul.

Hegius, Alexander, so genannt von seinem Geburtsorte, dem Dorfe Hek bei Hörstmar im Münsterischen, ein Humanist, der durch seine ausgezeichnete Lehrthätigkeit dem Emporkommen der humanistischen Studien mächtigen Vorschub leistete. Ueber sein Leben sind wir hauptsächlich auf wenige dürftige Notizen Herm. Hamelmann's (Opera geneal.-hist. de Westphalia et Saxonia infer. ed. E. Cas. Wasserbach. Lemgov. 1711. 4°) angewiesen. Seine Bildung erhielt er zunächst in Deventer in der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens, wo Rudolph v. Langen sein Mitschüler war (s. a. a. O. S. 263), mit dem er bis an sein Ende in freundlichen Beziehungen stand, und wir dürfen annehmen, daß er hier die Richtung auf's Religiöse und Sittliche empfing, der er in der Folge treu blieb. Wo und wie er weiter ausgebildet wurde, wissen wir nicht, für lange Jahre verlautet nichts von ihm, nur muß er nach seinem späteren Wissen fleißig die alten Römer studirt haben. Auch Griechisch lernte er, vermuthlich von Rudolph Agricola, denn darauf scheint es zu gehen, wenn

ihn Erasmus (Adag. I, 4, 39) einen Schüler Agricola's nennt. Agricola erscheint später dem Hegius sehr befreundet. Das große Werk des Hegius war die Errichtung einer Schule zu Deventer, die unter seiner Leitung eine der ersten Pflanzstätten des Humanismus in Deutschland wurde. Nach Hamelmann S. 173 stand er ihr 30 Jahre vor und Agricola besuchte ihn dort 6 Jahre vor seinem (Agricola's) Tode, das wäre 1479, als Erasmus, dort Schüler, das 14. Jahr kaum angetreten (vix ingressus) hatte (s. S. 1430). Da nun Hegius den 27. Septbr. 1498 starb, so fiele die Gründung der Schule nach Hamelmann in's Jahr 1468, oder, nehmen wir 30 als runde Zahl, ein oder zwei Jahre früher oder später. Dagegen scheint nach einem Briefe Agricola's an Hegius, in dem dieser ihm zur Errichtung der Schule Glück wünscht, diese erst in das Jahr 1481 zu fallen. Der Brief ist freilich nicht datirt, aber er scheint am Ende dieses Jahres, als Agricola von seiner im Auftrage des Senates von Gröningen unternommenen Reise nach Holland zurückgekehrt war, geschrieben zu seyn (s. C. Meiners Lebensbeschreibungen berühmter Männer. Bd. 2. Zürich 1796. 8. S. 364 f.). Da mir die Briefe Agricola's nicht zugänglich sind, so muß ich vorläufig die Differenz auf sich beruhen lassen. Im Uebrigen ersehen wir aus jenem Briefe, daß die Zeitumstände dem Unternehmen des Hegius nicht eben günstig waren, denn Deventer war durch die Pest verödet. Die glücklicheren Zeiten, auf die hoffend Agricola verweist, kamen indessen, die Schule wurde die blühendste, und dazu trug Mehreres bei. In der Luft lag das erste Frühlingswesen des Humanismus, und Hegius war vor Anderen der Mann, dem neuen Zuge Luft zu machen. Angesehen wegen seiner Kenntniß des Lateinischen und Griechischen, geachtet als frommer, sittlicher und uneigennütziger Karakter, im Verkehr stehend mit hervorragenden Männern der Zeit, erblickte er seine Aufgabe im Unterrichten und bewährte er sich als Pädagog. Seine Schule fand daher zahlreiche Schüler; von Rud. v. Langen wissen wir, daß er sie angelegentlichst empfahl. Auch mit J. Wessel stand Hegius im Verkehr, und ein interessanter Brief an diesen zeigt uns sein reges wissenschaftliches Streben, sein Suchen nach Büchern, aber auch seine Frömmigkeit, der er die Gelehrsamkeit untergeordnet wissen will (s. Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. Bd. 2. S. 388 f.). Die Bedeutung des Hegius liegt in seinen zahlreichen Schülern, die er in den humanistischen Studien förderte und für diese begeisterte; wir nennen als die hervorragendsten den Erasmus, Murmellius, Herm. v. dem Busche, Camener und Mutianus; über Tilemann Mullius s. Jahn, Lebensbeschreibung des J. Rivius. Bayreuth, 1792. 8°. S. 2 ff., die Alle mehr oder weniger auf eine neue Zeit hinarbeiteten.

Unter den Epigrammen auf ihn setzen wir das des ehrlichen H. v. d. Busche her, der dem Lehrer seine treueste Liebe bewahrte; es besagt eher zu wenig als zu viel:

Functus Alexander tumulo jacet Hegius isto.
Tu cave, ne plantis laesa sit umbra tuis.
Hoc duce Westphalos intravit Graecia muros,
Et Monastriacas Pegasus auxit aquas.

Als Schriftsteller war Hegius wenig thätig, was der fingerfertige und ruhmbegierige Erasmus nur tadeln konnte, aber was er lieferte, war für seine Zeit tüchtig; es waren Gedichte und kleinere grammatische und philosophische Abhandlungen (s. H. A. Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung. Bd. 1. Magdeburg 1827. 8°. S. 424 ff.), die jetzt sehr selten sind und allerdings seinem Namen eine allgemeinere Bedeutung nicht sichern konnten. Am Abende seines Lebens suchte ihn R. von Langen als Rektor nach Münster zu ziehen, denn da erst gelang es diesem, den Widerstand der Kölner zu besiegen und ein Schulwesen in Münster neu zu organisiren, aber Hegius schlug des Alters wegen ab und weil er Presbyter in Deventer geworden war, s. Hamelmann S. 265. Wenn derselbe S. 174 sagt: Confectus senio fit sacerdos Daventriae, und Hegius, wie oben bemerkt, 1498 starb, so wird dieser nach der gewöhnlichen Annahme schwerlich gleichalterig mit R. v. Langen (geb. um 1440) und Rud. Agricola (geb. 1443), sondern wohl älter gewesen seyn. O. F. Fritzsche.

Heiligkeit Gottes. Gott ist heilig, קָדוֹשׁ, LXX. und N. Testam. ἅγιος. Dieser Begriff ist vermöge seiner Prägnanz — vere inexhaustae significationis nennt ihn J. A. Bengel — einer der schwierigsten biblischen Begriffe. Auf etymologischem Wege läßt sich die Grundbedeutung des קָדוֹשׁ nicht sicher bestimmen. Die wahrscheinlichste Ansicht ist, daß der Verbalstamm קָדַשׁ, der mit חָדַשׁ verwandt ist (wie קצב mit חצב, קצף mit חצף, קצר mit חצר u. s. w.), auf die Wurzel רש, von der auch רשׁא stammt, zurückzuführen, und als Grundbedeutung desselben „enituit, glänzend hervorbrechen" anzunehmen ist (vgl. Delitzsch, Jesurun, S. 155). Hiernach läge in קדוש ursprünglich das Strahlende, der hervorbrechende Lichtglanz, wofür sich besonders Jes. 10, 17. anführen läßt, wo dem Heiligen Israel's die Bezeichnung „Licht Israel's" entspricht. Gott hieße der Heilige, „weil er der schlechthin Reine, das helle, fleckenlose, absolute Licht ist" (Thomasius, Dogmatik Bd. I. 2te Aufl. S. 141), wie schon Quenstedt die Heiligkeit Gottes als summa omnisque labis expers in Deo puritas definirt hat. Und wirklich liegt diese Bestimmung grundwesentlich in dem Begriffe, aber sie erschöpft die Fülle desselben nicht. Um den Begriff vollständig zu erfassen, ist es angemessen, von der geschichtlichen Entfaltung desselben auszugehen.

Bekanntlich tritt im A. Testament die Benennung Gottes als des Heiligen erst seit der Erlösung Israel's und der Gründung der Theokratie auf. Die erste Aussage über die göttliche Heiligkeit findet sich in dem Lobgesange des Moses (2 Mos. 15, 11), wo es in Bezug auf die Großthaten Gottes bei der Ausführung des Volkes aus Aegypten heißt: „Wer ist wie Du unter den Göttern, herrlich in Heiligkeit, furchtbar zu preisen, Wunder thuend?" Dem entspricht, daß auch Israel, da es in den Bund mit Gott aufgenommen wird, das Prädikat des heiligen Volkes empfängt, So sehr ist den Vorgängen bei der Gründung der Theokratie der Stempel der Heiligkeit aufgeprägt, daß für dieselbe Handlung, die 1 Mos. 35, 2. bezeichnet wird; „reiniget euch", 2 Mos. 19, 10. 14., der Ausdruck heiligen gebraucht wird (vgl. Achelis, über die Bedeutung des Wortes קדש, in den Theol. Stud. u. Krit. 1847. S. 192). Eben so ruhen die Ordnungen der Theokratie auf dem Princip: „Ihr sollt heilig seyn, denn heilig bin ich, Jehova, euer Gott", 3 Mos. 19, 2. vergl. mit 11, 44 f. 10, 8. 21, 8), und zwar wird dieses Princip mit besonderem Nachdruck bei solchen Ordnungen hervorgehoben, in denen der Unterschied des Bundesvolkes von den heidnischen Völkern zur Erscheinung kommen soll (s. auch die Stelle über den Sabbath Ezech. 20, 12).

Indem nun die Heiligkeit von dem Bundesvolk ausgesagt wird, liegt darin ein Zweifaches: 1) negativ, daß das Volk entnommen, ausgesondert ist aus der Masse der Weltvölker, 2) positiv, daß es von Gott angenommen, in seine Gemeinschaft eingeführt ist und ihm so als Eigenthum angehört (2 Mos. 19, 4—6), welche Angehörigkeit an Gott sich in einer Lebensordnung ausprägen soll, die überall die Hingabe an Gott und das Geweihtseyn für ihn erkennen läßt (s. Bd. XVII. S. 253 f.). Ebenso haftet das Prädikat der Heiligkeit an Lokalitäten, die dadurch, daß der in Israel sich offenbarende Gott an ihnen seine Gegenwart kundgibt, von ihm in besonderer Weise angeeignet worden sind. Zuerst wird 2 Mos. 3, 5. die Stätte der Theophanie heiliger Boden genannt, während es noch 1 Mos. 28, 17. im gleichen Falle geheißen hatte: „wie furchtbar (נוֹרָא) ist diese Stätte!" Sodann wird die Stiftshütte geheiligt dadurch, daß Gott sie mit seiner Herrlichkeit erfüllt und von dort aus mit seinem Volke verkehrt (2 Mos. 29, 43 f.); das Lager ist nach 5 Mos. 23, 15. heilig, weil Jehova in der Mitte desselben wandelt. Weiter wird Heiligkeit ausgesagt von den für den Cultus ausgesonderten Zeiten (schon 1 Mos. 2, 3. von dem siebenten Wochentage, weil dort bereits auf die theokratische Ordnung, zu der eben erst das Sabbathinstitut gehört [Bd. XIII. S. 194], hinausgeblickt wird), endlich von den Handlungen, in denen das Volk seine Hingabe an Gott vollzieht, von den Dingen, die es ihm weiht und dadurch in sein Eigenthum übergehen.

Dieſer Karakter der Heiligkeit beruht nie auf einer natürlichen Beſchaffenheit; die Begriffe natürlicher Reinheit und Unreinheit congruiren nicht mit denen der Heiligkeit und Unheiligkeit. Vielmehr weiſt die Heiligkeit eines Creatürlichen immer auf göttliche Erwählung, Stiftung und Aneignung hin, wie dieß Bd. IV. S. 385. X, 619. XII, 175. XVII, 253 im Beſonderen nachgewieſen worden iſt. Ganz richtig ſagt Dieſtel (in der Abhandl. „die Heiligkeit Gottes“, Jahrb. f. deutſche Theologie, 1859. S. 7): „Innerhalb des Moſaismus verdankt die geſammte Sphäre des Heiligen ihren Urſprung dem Willen Jehova's, der durchweg als abſolut freie und mächtige Perſönlichkeit gedacht iſt. Darum iſt im ſtrengſten Sinne des Wortes nichts an und für ſich heilig; erſt der Wille Jehova's erklärt es zu ſeinem Eigenthume.“ Es iſt immer eine durch Gott ſelbſt geſetzte Gebundenheit eines Creatürlichen an Gott, was durch קָדַשׁ, קֹדֶשׁ, הִקְדִּישׁ ausgedrückt wird; wogegen die entgegenſtehenden Ausdrücke חֹל, חִלֵּל, הֵחֵל (vgl. 3 Moſ. 10, 10. 22, 9. Ezech. 22, 26. 36, 21. 39, 7) das Profane als ein Gelöſtes, dem gemeinen Gebrauch Ueberlaſſenes und Preisgegebenes bezeichnen *).

Faſſen wir nun das קָדוֹשׁ, ſofern es von Gott ſelbſt ausgeſagt wird, in's Auge, ſo iſt für's Erſte unverkennbar, daß der Begriff ebenfalls ein negatives Moment enthält, ein Abgeſondertſeyn, ein ſich Herausheben Gottes über Anderes bezeichnet. So wird Jehova als der Heilige den anderen, vermeintlichen Göttern entgegengeſetzt 2 Moſ. 15, 11: „wer iſt wie du unter den Göttern, wer iſt wie du herrlich in Heiligkeit!“, ſo allem Creatürlichen Jeſ. 40, 25: „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ähnlich ſey, ſpricht der Heilige.“ Mit anderen Worten, als der Heilige iſt Gott der ſchlechthin über die Welt Erhabene; man ſehe, wie Pſ. 99, 2—5. die Erhabenheit Gottes über alle Völker mit ſeiner Heiligkeit verknüpft wird, wie Jeſ. 5, 16. dem, daß der heilige Gott ſich durch Gerechtigkeit heiligt, entſpricht, daß er hoch iſt durch Gericht (vgl. 2, 17). Dieſe ſchlechthinige Erhabenheit iſt als ſolche ſchlechthinige Einzigkeit Gottes, 1 Sam. 2, 2: „Keiner iſt heilig, wie Jehova, denn außer dir iſt Keiner.“ Das Poſitive in dieſer abſoluten Erhabenheit und Einzigkeit Gottes iſt dieß, daß Gott in ſeiner Abgezogenheit von der Welt eben der ſein ſelbſt Eigene, ſich in ſeinem von der Creatürlichkeit unterſchiedenen Weſen ſelbſt ſtets Behauptende und Bewahrende iſt. Ganz richtig ſagt Schmieder (Betrachtungen über das hoheprieſterliche Gebet, 1848. S. 125): „Die Heiligkeit Gottes iſt Gottes Selbſtbewahrung, kraft deren er in allen Verhältniſſen, die in ihm ſind und in die er irgendwie eingeht, ſich ſelbſt gleich bleibt, nichts von ſeiner Gottheit aufgibt und nichts Ungöttliches in ſich aufnimmt.“

Dieſes Moment der göttlichen Heiligkeit wurde von Mehreren ausſchließlich feſtgehalten, indem ſie dieſelbe als die Unvergleichlichkeit und alleinige Anbetungswürdigkeit Gottes definirten. So, freilich ſehr äußerlich, Zachariä (bibliſche Theologie, Bd. I. S. 242); ich bin heilig, ſoll nach ihm bloß heißen: „Keiner darf als Gott verehrt werden, wie unter Iſrael Jehova verehrt wird.“ Genauer Storr (doctr. christ. §. 30): „divina natura vocatur sancta, h. e. sejuncta ab omnibus aliis et incomparabilis.“ — Gegen dieſe Auffaſſung erhob ſich Menken und ſeine

*) S. über das Letztere Hofmann, der Schriftbeweis, Bd. I. 2te Aufl. S. 82. Darin aber können wir Hofmann nicht beiſtimmen, daß bei קָדוֹשׁ nicht ſofort an die Beziehung zu Gott gedacht ſey, daß es im Allgemeinen bedeute, „was außerhalb des gemeinen Laufs, der gemeinen Ordnung der Dinge ſteht.“ Daß die religiöſe Bedeutung von קדש unzertrennlich iſt, zeigen auch die nur für das Gebiet des Heidenthums verwendeten Ausdrücke קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה, die ebenfalls der Gottheit geweihte Perſonen bezeichnen. — Am wenigſten darf die Redensart קְדֻשַּׁת מִלְחָמָה nur darauf bezogen werden, daß der Krieg „den gemeinen, täglichen Verlauf des Lebens unterbricht.“ Vielmehr handelt es ſich in allen Stellen, wo dieſer Ausdruck vorkommt, um einen Kampf für die göttliche Sache, ſey es im Sinne (Joel 4, 9) oder doch nach dem Vorgeben (Mich. 3, 5) der Kämpfenden, ſey es mit Beziehung darauf, daß ihr Kampf zur Vollſtreckung des göttlichen Rathes geordnet iſt.

Schule. Daß man ſich unter der Heiligkeit Gottes ſeine Geſchiedenheit von allem Gemeinen, Böſen, Sündlichen, Menſchlichen gedacht, in dieſelbe das einer zu weit gehenden Zutraulichkeit und Zuthätigkeit von Seiten des Menſchen wehrende Strenge und Furchtbare des göttlichen Weſens gelegt habe, bezeichnete Menken als einen dem Zuſtande der Sünde und des Verluſtes der wahren Gotteserkenntniß zukommenden Sprachgebrauch (ſ. deſſen Verſuch einer Anleitung zum Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift. 3te Aufl. 1833. S. 60 f.). Durch die Heiligkeit werde vielmehr Gottes ſich herablaſſende Gnade, ſeine ſich erniedrigende Liebe ausgedrückt (S. 57); קָדוֹשׁ ſey demnach gleichbedeutend mit חָסִיד (S. 67). Als Belege hiefür werden zahlreiche Stellen geltend gemacht, in denen die göttliche Heiligkeit mit Erweiſungen der göttlichen Gnade in Zuſammenhang gebracht wird; z. B. Pſalm 103, der ſich in Vs. 1. als Lob der göttlichen Heiligkeit ankündigt, und nun Gott als den Gnädigen preiſt, der die Sünde vergibt und von allem Uebel erlöſt (vgl. Pſ. 105, 3); Hoſ. 11, 8 f.: „allzuſammen entbrennen meine Erbarmungen, ich will nicht vollſtrecken meines Zornes Gluth, will nicht wieder Ephraim verderben; denn Gott bin ich und nicht Menſch, in deiner Mitte heilig“; ferner Pſ. 22, 4. 33, 21. u. a. m. (ſ. auch Achelis in der angef. Abh. S. 198 f.). — Dieſer Menken'ſchen Anſicht gegenüber war freilich nicht ſchwer zu zeigen, daß die Erweiſung der göttlichen Heiligkeit zunächſt Scheu bei dem Menſchen erwecken will, und daß die von Menken aus dem Begriff ausgeſchloſſene Strenge des göttlichen Weſens wirklich weſentlich mit demſelben verknüpft iſt. Schon 2 Moſ. 3, 5. zeugt hiefür. Wie kann man aber vollends mit der Menken'ſchen Auffaſſung Stellen gerecht werden, wie 1 Sam. 6, 20., wo es nach einer furchtbaren Heimſuchung heißt: „Wer vermag zu ſtehen vor Jehova, dieſem heiligen Gott?„, oder Jeſ. 5, 16., wo im Hinblick auf das im Anzug begriffene Gericht geſagt wird: „der heilige Gott heiligt ſich in Gerechtigkeit“, oder auch jener Hauptſtelle Jeſ. Kap. 6., wo der Prophet, als er das dreimal Heilig der Seraphim vernimmt, Vs. 5. ausruft: „wehe mir, ich vergehe, denn ein Menſch unrein von Lippen bin ich.“ Die alexandriniſchen Ueberſetzer des Alten Teſtam. waren in der That von einem richtigen Gefühle geleitet, indem ſie das Wort קָדוֹשׁ durch ἅγιος geben, das, von ἄζομαι kommend, eben auf die ehrfurchtsvolle Scheu hinweiſt, welche das Heilige für ſich in Anſpruch nimmt (ſ. die feinen Bemerkungen hierüber bei v. Zezſchwitz, Profangräcität und bibliſcher Sprachgeiſt, 1859. S. 15). Und doch muß in der Anſicht Menken's, wie die von ihm hervorgehobenen Stellen zeigen, etwas Wahres liegen. Ueberhaupt, wenn die Erkenntniß Gottes als des Heiligen gerade an die Erwählung und Führung Iſrael's ſich knüpft, kann das oben entwickelte Moment der Abſonderung und Abgezogenheit des göttlichen Weſens den Begriff unmöglich erſchöpfen. „Die Heiligkeit“ — ſagt Schmieder (a. a. O. S. 125) ganz richtig — „wäre nicht Heiligkeit, ſondern Verſchloſſenheit, wenn ſie nicht Gottes Eingehen in mannichfache Verhältniſſe und dadurch Offenbarung und Mittheilung ſeiner ſelbſt vorausſetzte.“ Es muß in der Heiligkeit Beides liegen, „ſowohl dasjenige, was uns zur Furcht, als dasjenige, was uns zum Vertrauen bewegt“ (J. A. Bengel, erklärte Offenb. Johannis, zu 4, 8., und deſſelben Reden über die Offenb. Joh. S. 240). Dieſes zweite Moment liegt nun eben darin, daß die Heiligkeit Offenbarungseigenſchaft iſt, nämlich, daß Gott als der Heilige, um die Welt in Beziehung zu ſich zu ſetzen, eine Ausſonderung in ihr vornimmt, ein Volk aus der Maſſe der Nationen heraushebt, um durch daſſelbe ſeinen Offenbarungszweck zu verwirklichen, in dieſem Volke ein beſonderes Gemeinſchaftsverhältniß zu ihm begründet und ausgeſtaltet und ſeiner ganzen Führung eine beſondere Direktion für ſeinen Zweck gibt. S. 3 Moſ. 20, 26: heilig bin ich, und ſo habe ich euch ausgeſondert aus den Völkern, mein zu ſeyn.“ Hiernach iſt auch deutlich, wie Gott 2 Moſ. 15, 11. in ſeiner Heiligkeit als der Wunderthätige, genauer als der „Sonderliches“ (פֶּלֶא) in Iſrael's Führung Vollbringende geprieſen wird. Vgl. für den Zuſammenhang des Wunderbegriffs mit der göttlichen Heiligkeit auch Pſ. 77, 14 f. 98, 1. — Vermöge dieſer Offenbarungsſeite der göttlichen Heilig-

keit heißt Gott bei Jesaja, dem Herold der göttlichen Heiligkeit, die sich ihm in der Stunde seiner Berufsweihe geoffenbart, sowie in einigen anderen prophetischen und Psalmstellen der Heilige Israel's (s. über diese Benennung Caspari, in der Zeitschrift f. luther. Theol. 1844. Bd. III. S. 92 ff.). Die ganze specifische Beziehung Gottes zu Israel ist in diesem Namen ausgeprägt: daß er Israel's Bildner ist (Joh. 45, 11), d. h. derjenige, der Israel zum Bundesvolk gestaltet hat, wie daß er Israel's Retter und Erlöser ist (43, 3. 49, 7), denn auch Israel's Wiederherstellung ist ein Ausfluß der göttlichen Heiligkeit, da Gott vermöge dieser Eigenschaft den Widerspruch tilgt, in welchem die Verstoßung Israel's zu seinem Erwählungsrath steht (Ezech. 36, 16 ff. 37, 26—28. — S. das Bd. XVII. S. 653 hierüber Ausgeführte). — Es ist aber durchaus unrichtig, wenn man neben dieser Bedeutung der göttlichen Heiligkeit als Offenbarungseigenschaft das Moment der göttlichen Abgezogenheit von der Creatur und der göttlichen Einzigkeit nicht will zum Rechte kommen lassen. Denn das zuerst entwickelte Moment ist die wesentliche Voraussetzung des zweiten. Eben weil Gott seinem Wesen nach über die Welt erhaben ist, bedarf es, damit ein Volk in seine Gemeinschaft eingeführt, sein Eigenthum werde, erst einer Aussonderung aus der Masse der Weltvölker und einer Weihe desselben. Alle theokratischen Ordnungen sind ja darauf berechnet, dem Volke zum Bewußtseyn zu bringen, daß es nach seinem natürlichen Wesen unfähig ist, in Gemeinschaft mit Gott zu treten. „Ihr könnet dem heiligen Gott nicht dienen" (Jes. 24, 19. Wie von Gott, als dem Heiligen, Beides gilt, daß er im Gegensatz steht zur Welt und hinwiederum diesen Gegensatz aufhebt, indem er in der Welt solche sich ersieht, zu denen er in Gemeinschaft tritt, ist besonders schön Jes. 57, 15. ausgesprochen: „So spricht der Hohe und Erhabene, der ewiglich wohnt, Heiliger ist sein Name; in der Höhe und im Heiligthum wohne ich, und bei dem Zerschlagenen und dem, der niedrigen Geistes ist." Die Heiligkeit Gottes ist demnach, wie Schmieder (a. a. O. S. 125) ausgeführt hat, ein Ineinandersein von göttlicher Selbstbewahrung und Selbsterschließung, von Hingebung und Abwehr. Außerhalb der theokratischen Beziehungen ist sie der Welt verschlossen; sobald aber die Welt in Beziehung zum göttlichen Reiche tritt, empfängt sie Kundgebungen der göttlichen Heiligkeit, wie nämlich dieselbe an den der göttlichen Reichsordnung Widerstrebenden im Strafgericht sich heiligt (Jes. 5, 15) und auf der anderen Seite in Heils- und Erlösungsthaten an dem erwählten Volke sich offenbart (Jes. 52, 10. Ps. 98, 1—3. Ezech. 39, 7). Doch auch wo Gott zu der Gemeinschaft mit der creatürlichen Persönlichkeit sich herabläßt, macht sich in der Selbsterschließung immer jene den Menschen im Bewußtseyn seines Abstandes von Gott erhaltende Selbstbewahrung Gottes geltend, vermöge welcher er, wie Nitzsch (Bd. V. S. 265) es ausgedrückt hat, dennoch ganz er selber, ganz Gott bleibt.

Durch das Bisherige ist aber der Begriff der göttlichen Heiligkeit noch immer nur formell bestimmt. Um den Uebergang zur materialen Bestimmung zu gewinnen, fragen wir zunächst: was ist der Inhalt und Zweck der Aussonderung des Bundesvolkes und des Gemeinschaftsverhältnisses, in welches Gott dasselbe zu sich gesetzt hat? Betrachten wir die theokratischen Ordnungen, durch welche Gott sein Volk heiligt, so ist leicht zu sehen, daß dieselben nicht allein auf das sich beziehen, was wir unter Heiligung im sittlichen Sinne verstehen. Wie die Heiligkeit des Volkes zunächst als eine äußerliche Absonderung von den Weltvölkern sich darstellt, so schließt sie auch physische Reinigungs- und Enthaltungsakte, desgleichen Bestimmungen in sich, die nur die äußere Rechtssphäre angehen. Es ist ganz allgemein zu sagen: die Heiligung des Volkes geht auf Herstellung einer Lebensvollkommenheit nach Innen und Außen (s. das Bd. XVII. S. 254 Ausgeführte und Diestel a. a. O. S. 12 ff.). Um aber davon abzusehen, daß die rituellen und juridischen Bestimmungen des Gesetzes nicht ohne mannichfache ethische Beziehungen sind, so fällt doch, da auch bei ihnen es um stetige Erfüllung göttlicher Gebote sich handelt, der Heiligungsproceß des Volkes auch nach seiner äußerlichen Seite unter den sittlichen Gesichtspunkt des Gehorsams. „Auf daß ihr gedenket und

thut alle meine Gebote, und heilig seyd eurem Gotte", 4 Mos. 15, 40 (vgl. 3 Mos. 20, 8). Dazu kommt, daß das Endziel der alttestamentlichen Pädagogie, was hier nicht weiter auszuführen ist, eben die Herstellung einer innerlich geheiligten, einer Geistesgemeinde ist. — Schließen wir nun von hier aus auf den Inhalt der göttlichen Heiligkeit, so wird diese als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen seyn, aber so, daß diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefaßt werden muß. Man ist häufig viel weiter gegangen. So J. A. Bengel, der sich in dem Briefe an Casp. Neumann (s. Bengel's litterarischer Briefwechsel, herausg. von Burk, 1836. S. 52 ff.) dahin ausspricht: de Deo ubi scriptura nomen illud קדש enunciat, statuo non denotare solam puritatem voluntatis, sed quicquid de Deo cognoscitur, et quicquid insuper de Illo, si se uberius revelare velit, cognosci possit etc., worauf nun der Beweis versucht wird, daß alle göttlichen Attribute, auch die göttliche Aseität, Ewigkeit, Allmacht u. s. w., in der Heiligkeit enthalten seyen. (Der 1712 geschriebene Brief gibt sich übrigens in der ganzen Behandlungsweise als eine ziemlich unreife Jugendarbeit zu erkennen.) Aehnlich kommt Rupprecht („über den Begriff der Heiligkeit Gottes" in den theolog. Studien u. Kritiken, 1849. S. 691) darauf hinaus, daß die Heiligkeit Gottes die ganze göttliche Vollkommenheit, Herrlichkeit und Seligkeit bezeichne, „den ganzen Complex dessen, was wir nach unserer menschlichen Unvollkommenheit und Kurzsichtigkeit in den einzelnen Eigenschaften Gottes vereinzelt zu betrachten und darzustellen pflegen." — Es ist allerdings richtig, daß sich die Begriffe der göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit auf einander beziehen, wie Oetinger gesagt hat: Heiligkeit ist die verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit. Z. B. die Stiftshütte und der Tempel werden eben dadurch geheiligt, daß Jehova mit seiner Herrlichkeit sie erfüllt und so Wohnung darin macht (2 Mos. 40, 34. 1 Kön. 8, 11). Eben so entspricht Jes. 6, 3. dem Preise Gottes als des Heiligen die Verkündigung, daß die Erde voll sey seiner Herrlichkeit. Es ist dieselbe Beziehung, die auch zwischen der Heiligkeit und dem göttlichen Namen stattfindet. Da dieser (s. Bd. X. S. 197) die göttliche Selbstdarstellung, die dem Menschen zugekehrte göttliche Offenbarungsseite bezeichnet, so waltet in der ganzen theokratischen Offenbarung der heilige Name Gottes, ein von 3 Mos. 20, 3. an ungemein häufig vorkommender Ausdruck. Aber göttliche Herrlichkeit und göttlicher Name gehen doch über die Sphäre, in welcher die göttliche Heiligkeit operirt, hinaus. Wenn es Ps. 8, 2. heißt: „wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!" — so könnte hiefür nicht in demselben Sinne stehen: „wie heilig ist dein Name" ꝛc. Die Herrlichkeit Gottes erstreckt sich auch über den gewöhnlichen Naturlauf und wird ihm von allen seinen Geschöpfen wieder gegeben (Ps. 104, 31), wogegen der göttlichen Heiligkeit die Natur eben insofern dient, als Gott für seine Reichszwecke in ihren Gang eingreift und hiezu ihre Kräfte dienstbar macht. So ist auch der göttliche רוח, sofern er kosmisches Lebensprincip ist, nicht heiliger Geist, sondern nur innerhalb der Theokratie hat er als solcher sein Walten (Jes. 63, 10 f. Ps. 51, 13).

Das Angeführte genügt, um darzuthun, daß die oben erwähnte unbeschränkte Ausdehnung des Begriffs der göttlichen Heiligkeit nicht berechtigt ist. — Man erwäge aber ferner, welcher Art das Grauen ist, das den Menschen gerade der Offenbarung Gottes, als des Heiligen, gegenüber ergreift. Offenbar macht sich hier nicht bloß das Gefühl creatürlicher Ohnmacht, sondern vorherrschend und specifisch das Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit und Unreinheit (Jes. 6, 5 u. a.) geltend. Hieraus erhellt, daß die göttliche Heiligkeit, wenn sie auch als absolute Lebensvollkommenheit die Entschränkung von aller creatürlichen Endlichkeit in sich schließt (woraus sich Stellen wie Jes. 40, 25. erklären), doch hauptsächlich Abgezogenheit von der creatürlichen Unreinigkeit und Sündhaftigkeit, mit anderen Worten: die Klarheit und Harmonie des göttlichen Wesens ist, die, wie nach Innen jeden Widerspruch zwischen Seyn und Wollen, so nach Außen jede Trübung durch Gemeinschaft mit dem Bösen ausschließt, was symbolisch ausgedrückt wird, daß Gott Licht ist (Jes. 10, 7. 1 Joh. 1, 5). Vergl. Thomasius a. a. O. S. 137;

Godet, la sainteté de Dieu. Neuch. 1864. p. 8. — Und weil Gott als der Heilige ſich als den will, der er iſt, will er auch der Welt, die er geſchaffen hat, um ſich im Menſchen das Ebenbild ſeines Weſens gegenüberzuſtellen, Antheil an ſeiner Lebensvollkommenheit geben. Die göttliche Heiligkeit offenbart ſich, aber nicht als die abſtrakte Macht, die über alles Endliche als ſolches das Urtheil der Nichtigkeit ſpricht, ſondern in der Vollziehung eines Heilsrathes, der auf Tilgung der Sünde und des mit ihr zuſammenhängenden, im Tode culminirenden Uebels und auf Realiſirung des göttlichen Willens in der Welt gerichtet iſt. Eben darum iſt die Heiligkeit Princip der theokratiſchen Ordnungen und Führungen. — Beiläufig möge das bemerkt werden, daß durch die ethiſche Faſſung der göttlichen Heiligkeit (hinſichtlich welcher auch noch auf Hoſ. 12, 1., wo Gott der „treue Allheilige" genannt wird, auf Hab. 1, 12. im Zuſammenhange mit Vs. 13., endlich auf Hiob 6, 10. zu verweiſen iſt) ſich das Alte Teſtament weſentlich vom Islam unterſcheidet, in welchem die Benennung Gottes als des heiligen Königs lediglich die göttliche Erhabenheit und Majeſtät bezeichnet, woraus denn auch für die göttliche Gerechtigkeit folgt, daß ſie eben als reine Kraftäußerung der allwiſſenden Allmacht gedacht wird (ſ. hierüber Dettinger, Beiträge zur Theologie des Koran's in der Tübinger Zeitſchr. f. Theol. 1834. I. S. 25).

Wir müſſen es hier unterlaſſen, die Beziehungen, in welche das Alte Teſtament die göttliche Heiligkeit zu anderen göttlichen Eigenſchaften ſetzt, näher darzulegen, da hiezu eine eingehende Erörterung dieſer anderen eigenſchaftlichen Begriffe erforderlich wäre. Nur auf den Zuſammenhang, in welchem die göttliche Heiligkeit mit dem göttlichen Eifer ſteht, möge noch kurz hingewieſen werden. Jehova iſt der eifrige Gott (אֵל קַנָּא 2 Moſ. 34, 14) und dieß eben als der Heilige Joſ. 24, 19. Der göttliche Eifer iſt nämlich die Energie der Heiligkeit, und zwar in zweifacher Beziehung. Für's Erſte, indem ſich die göttliche Heiligkeit rächend und tilgend wider dasjenige kehrt, was ſich in Widerſpruch mit ihr ſetzt, vor Allem wider den Abfall zu falſchen Göttern, wodurch die Einzigkeit Jehova's angetaſtet wird (ſ. z. B. 5 Moſ. 32, 21), dann aber überhaupt wider jede Sünde, durch welche der heilige Name Gottes entweiht wird (ſ. 2 Moſ. 20, 5; Joſ. 24, 19. u. ſ. w.). Der Creatur, welche gegen den ſich ihr bezeugenden, allein berechtigten Gotteswillen ſich erhebt, wird ihr Recht angethan, indem ſie auf ihre Nichtigkeit reducirt wird. Nach dieſer Seite hin erweiſt ſich der göttliche Eifer als Zorn (5 Moſ. 6, 15. 32, 21 f. Pſ. 78, 55 f.). Die Wirkſamkeit des göttlichen Zorns wird ſymboliſch ausgedrückt durch das verzehrende Feuer (5 Moſ. 4, 24. 32, 21 f.). Wie dieſe verzehrende Aeußerung eben in dem Weſen der göttlichen Heiligkeit begründet iſt, veranſchaulicht Jeſ. 10, 17: „das Licht Iſrael's wird zum Feuer und ſein Heiliger zur Flamme, die brennt und verzehrt Dornen und Geſtrüppe." Aber von dem ethiſchen Karakter der göttlichen Heiligkeit empfängt auch die Zornoffenbarung ihr Maß; ſie iſt nicht das Walten einer blinden Leidenſchaft, ſondern dient dem göttlichen Heilszweck. „Ich will nicht vollſtrecken meines Zornes Glut, will nicht wieder Ephraim verderben; denn Gott bin ich und nicht Menſch, in deiner Mitte heilig" (Hoſ. 11, 9). Iſt der göttliche Strafzweck erreicht und kehrt ſich das Volk ſeinem Gotte zu, ſo tritt die andere Seite des göttlichen Eifers hervor, der Eifer für das Volk (Joh. 2, 18. Sach. 1, 14. 8, 2). Dieſer Liebeseifer iſt die energiſche Geltendmachung des einzigartigen Verhältniſſes, in das ſich Gott als der Heilige zum Volke geſetzt hat, eines Verhältniſſes, das nicht in's Leere ausgehen kann; er iſt auch ein Entbrennen, aber in Erbarmung (Hoſ. 11, 8. Jerem. 31, 20). Die göttliche Barmherzigkeit, geoffenbart nach dem erſten Bundesbruch (2 Moſ. 34, 6), wurzelt hiernach ebenfalls in der göttlichen Heiligkeit, die nicht ruht, bis ſie ihren Erwählungsrath realiſirt hat (Ezech. 36, 22 ff.).

Wir wenden uns nun zum Neuen Teſtament. Nach den bisherigen Erörterungen werden wir nicht erwarten, daß die Heiligkeit Gottes, wie Dieſtel (S. 44) behauptet,

auf dem Gebiete des Neuen Teſtamentes verſchwinde. Dieß iſt auch in der That nicht der Fall. Daß die Citationen von Jeſ. 6, 3. in Offenb. 4, 8. und von 3 Moſ. 11. 44. 19, 2. in 1 Petr. 1, 15 f. für den Neuen Bund nichts beweiſen ſollen, iſt ſo unrichtig, daß ſie vielmehr, und zwar namentlich die letztere Stelle, zeigen, wie der Begriff der göttlichen Heiligkeit in der neuteſtamentlichen Gottesidee nicht aufgehoben, ſondern conſervirt iſt. Daß, wenn Chriſtus Joh. 17, 11. ſeinen Vater als den Heiligen anredet, das nur auf die eigenthümliche Sohnesſtellung zum Vater gehen ſoll, iſt gegen den Zuſammenhang der Stelle. Gewiß richtig ſagt Schmieder (a. a. O. S. 127): „Wo Jeſus als der Sohn für ſich zum Vater redet, da genügt ihm der Name Vater, und es wäre nicht nur überflüſſig, ſondern auch unpaſſend und ſtörend, die Heiligkeit hier als Merkmal des Vaters hervorzuheben, weil der Sohn nicht weniger heilig iſt als der Vater, weil jede Erinnerung an Gottes Selbſtbewahrung und Abwehr des Ungöttlichen hier keine Bedeutung hat.“ Vielmehr mit Rückſicht auf ſeine Jünger, die aus der Welt Erwählten, aber fortwährend der Bewahrung vor der Welt Bedürftigen, redet er zu ſeinem Vater als dem Heiligen, wogegen er ihn Vs. 25. in Bezug auf die Welt, welcher die göttliche Heiligkeit verſchloſſen iſt, den Gerechten nennt. Wenn ferner Chriſtus ſeine Jünger Matth. 6, 9. beten heißt: „geheiligt werde dein Name“, legt er ihnen hiemit nicht ein Bekenntniß der göttlichen Heiligkeit in den Mund? Und wenn überhaupt das Prädikat der Heiligkeit an allen Beziehungen der Offenbarung auch im Neuen Teſtamente haftet, wenn daſſelbe namentlich von dem altteſtamentlichen Bundesvolk auf die neuteſtamentliche Gemeinde übergegangen iſt (1 Petr. 2, 9), nur ſo, daß die Veräußerlichung des Begriffs jetzt aufgehoben iſt: ſollte die correlate Beſtimmung des göttlichen Weſens ſelbſt fehlen? Daß Gott nur in wenigen Stellen des Neuen Teſtaments unmittelbar Heiligkeit beigelegt wird (den genannten iſt nur noch Offenb. 6, 10. beizufügen) — iſt ſchon darum nicht entſcheidend, weil direkte Ausſagen über göttliche Eigenſchaften überhaupt nicht häufig ſind. Und doch iſt an der Behauptung Dieſtel's etwas Wahres. Es iſt wirklich ein karakteriſtiſcher Unterſchied des Neuen Teſtaments vom Alten, daß als Grundurſache des Heils in Gott nicht die Heiligkeit, ſondern die Liebe und Gnade hervorgehoben wird. Der Grund hievon liegt darin, daß, wie wir geſehen haben, in der Heiligkeit das negative, ausſchließende Verhalten Gottes zur Welt das primäre Moment iſt, weßhalb die Benennung Gottes als des Heiligen immer die Kluft, die ihn von dem ſündigen Menſchen trennt, zum Bewußtſeyn bringt, eine Kluft, über die zwar der Alte Bund eine Brücke geſchlagen hat, aber ohne die volle Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen verwirklichen zu können, wie ſie jetzt in Chriſto hergeſtellt iſt. Aber wie, um Nitzſch's Worte (Akadem. Vorträge über die chriſtliche Glaubenslehre, S. 112) zu gebrauchen, auch der Heilige in Iſrael nicht wäre, wäre nicht die Liebe, die eben noch nicht uneingeſchränkt geoffenbart wird, die Cauſalität des Heiligungsproceſſes: ſo hat umgekehrt im Neuen Teſtament die Liebe und Gnade Gottes ſeine Heiligkeit in ſich, und verhält ſich nicht etwa weniger, ſondern ſogar noch mehr ausſchließend der Sünde gegenüber. Denn weil Gott Licht und Leben iſt, ſo hat ſeine ganze Selbſtdarſtellung im Sohne und im Geiſte die die Welt richtende, erlöſende und vollendende Kraft dieſes Lichtlebens in ſich, was ſie eben zu einer heiligen macht. S. über den Zuſammenhang dieſer Begriffe Düſterdieck zu 1 Joh. 1, 5 ff.

Oehler.

Heineccius, Johann Michael. Dieſer höchſt achtbare lutheriſche Gelehrte war am 12. Dezember 1674 zu Eiſenberg geboren. Er ſtudirte in Jena und Gießen, machte nach einem Aufenthalte in Frankfurt am Main eine Reiſe nach Holland und Hamburg, ließ ſich einige Zeit in Helmſtädt als Docent nieder und wurde 1699 Diakonus zu Goslar, wo er zu zahlreichen hiſtoriſchen Arbeiten Gelegenheit fand. Zehn Jahre ſpäter wurde er Paſtor an der Ulrichskirche zu Halle, im J. 1711 Oberpfarrer zu U. L. Frauen daſelbſt und endlich 1720 königl. preuß. Conſiſtorialrath und Inſpektor des

Ministeriums im Saalkreise. Von Helmstädt aus war er 1710 zum Doktor der Theologie ernannt worden. Der Name dieses Mannes ist in gutem Andenken geblieben durch sein Hauptwerk: „Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen, in drei Theilen“ — Leipzig 1711. Nach den mancherlei Stoffsammlungen und Untersuchungen eines Petrus Arcudius, Leo Allatius, Richard Simon, Calov, Calixt, Haberkorn, Hottinger und Spanheim liefert Heineccius die erste vollständige und geordnete Darstellung des neueren kirchlichen Griechenthums in Bezug auf Lehre, Verfassung, Cultus, Liturgie und Sitte, und zwar hauptsächlich der eigentlich griechischen Kirche, weniger der russischen und der übrigen orientalischen Patriarchate, über deren Verhältnisse keine zuverlässige Auskunft gegeben werden konnte. Zum besseren Verständniß wird eine Beschreibung der altgriechischen Kirche vorangestellt, denn der Verfasser erkennt richtig, daß auch die neuere mit dieser im engsten traditionellen Verbande geblieben ist, „weil eben die Lehren und Gebräuche der Morgenländer einen großen Schein des Alterthums haben.“ Der Standpunkt des Schriftstellers ist durchaus objektiv, er will weder vertheidigen noch anklagen, sondern nur für die traurige Beschaffenheit der griechischen Christenheit und ihre eigenthümlichen Zustände ein allgemein christliches und wissenschaftliches Interesse erwecken. Das Werk, obgleich vom unbequemsten altfränkischen Zuschnitt, hat doch in seiner quellenmäßigen Gründlichkeit, Sorgfalt und Genauigkeit ausgezeichnetes Verdienst; es ist das Hauptwerk geblieben, das kein Späterer durch eine Bearbeitung des Gegenstandes von ähnlichem Umfange entbehrlich gemacht, und auf das wir daher bei allen einschlägigen Untersuchungen, so weit sie nicht spätere Zeiten betreffen, immer noch zurückzugehen haben. Der erste patristische Theil hat natürlich jetzt keinen Werth mehr. — Andere Früchte seines Fleißes betrafen die Geschichte und Alterthümer der Stadt Goslar (Annalium et antiquitatum Goslariensium libri IV., Historische Nachricht vom Zustande der Kirchen zu Goslar, 1704, worin einige Aktenstücke und Briefe über den Socinianer Ostorod, Nummorum Goslariensium sylloge), den Ursprung des Brandenburgischen Hauses (De originibus domus Brandenburgicae), den Frieden zu Osnabrück, das Appellationsinstrument des Cardinals von Noailles wegen der Constitutio Unigenitus (Halle 1718). Abgesehen von diesen und anderen rein gelehrten Arbeiten (De veteribus Germanorum sigillis, Scriptores rerum Germanicarum [zusammen mit Leuckfeld], De JCtis christianis priorum saeculorum, De fatis studii historico-chronologici, Disputationes de Paulo διαλογομένῳ, De absolutione mortuorum in eccl. Gr., De Crodone Harzoburgico, De anno natali Christi, De colloquiis religiosis) hat sich Heineccius auch einigemal an den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit betheiligt. Nach dem Ende des französischen Cevennenkrieges flüchteten Einige der dortigen sogenannten Inspirirten (s. d. Art.), wie Elie Marion, Jean Cavalier, Durand Fage, Jean Allut nebst ihren Schreibern Facio und Portales nach England, gelangten nach Deutschland und ließen sich in Halle 1713 nieder, wo sie im nächsten Jahre durch die Feier eines Liebesmahles ihre Sekte zu befestigen suchten. Es kam über diese anstößigen Auftritte zu amtlichen Verhandlungen, und Heineccius bewies im Namen des lutherischen Ministeriums zu Halle gegenüber den Vertheidigungen des Engländers John Lacy und des Irländers Richard Bulkeley mit altorthodoxer Strenge und Gründlichkeit, daß Offenbarungen dieser Art nicht zu erwarten, am wenigsten aber solchen Enthusiasten ein prophetischer Karakter beizulegen sey (Prüfung der sogenannten neuen Propheten und ihres außerordentlichen Aufstandes (Halle 1715). Etwas früher fällt der langwierige terministische Streit. Die Meinung Böse's über die den verstockten Sündern gesteckte peremtorische Gnadenfrist wurde bekanntlich im J. 1700 von Spener's Schwiegersohne A. Rechenberg aufgenommen, von Ittig in Leipzig lebhaft bekämpft. Auch Heineccius stellte sich in einem „Sendschreiben an Thomas Ittig wegen des Termini Gratiae“ auf Rechenberg's Seite, womit es wohl übereinstimmt, daß er 1704 Spener selbst eine Schrift mit verehrenden Worten dedicirte. Er gehörte also den Freunden des Letzteren

an, während übrigens in seinen Schriften keine Abweichungen von dem kirchlich-orthodoxen Standpunkt vor Augen liegen. — Er starb am 11. September 1722. — Das in Jöcher's Lexikon mitgetheilte Schriftenverzeichniß ist unvollständig. Dr. Gaß.

Henhöfer, Dr. Aloys, verdient als ein viel besprochener Mann hier seine Stelle. Einige Stunden von Karlsruhe in dem katholischen Dorfe Völkersbach ist er den 11. Juli 1789 geboren. Seine Eltern waren Hans Martin Henhöfer und Theresia, geb. Axsmann. Die Mutter war streng katholisch und schloß sich bei einer Mission der Jesuiten an diese an, die ihr wegen ihrer Frömmigkeit den Namen „der Königin" beilegten. Diese „nicht reichen und nicht armen" Bauersleute hatten vier Kinder, wovon Aloys das jüngste war. Ihn liebte die Mutter besonders, und hielt ihn von frühe zur Messe, zum Meßdienen und zu Wallfahrten an. Wie oft mußte er den Rosenkranz durchbeten! frühe bestimmte sie ihn zum geistlichen Stande, und er faßte wirklich den Gedanken, „geistlich, besonders ein Missionär zu werden". Er gab sich gerne mit Büchern ab, und es gereichte ihm zu großer Freude, als er in einem Hause eine Foliobibel entdeckte. Besonders zogen ihn die Geschichten darin an. Ein junger, kräftiger Pfarrer, Beyerle, erkannte bald in Aloys einen verständigen und eifrigen Knaben, und nahm sich seiner an. Von ihm im Lateinischen unterrichtet, trat er Ostern 1802 in die Schule der Piaristen zu Rastatt, und hierauf besuchte er bis 1811 das Lyceum daselbst. Durch Kosttage und durch Stundengeben brachte er sich durch, da ihn die Eltern nicht besonders zu unterstützen im Stande waren. Im Herbste 1811 bezog er die Universität Freiburg im Breisgau, und hörte meistens Professoren der Wessenbergischen Richtung, darunter der ausgezeichnetste der bekannte Hug war. Für sein Herz fand er nichts. Nach bestandenem Examen bezog er 1817 das Seminar in Meersburg, und erhielt schon vier Wochen nachher die vier unteren Weihen durch den damaligen Fürstprimas von Frankfurt und Bischof von Konstanz, dem bekannten Dalberg. Seine Gesundheit hatte Noth gelitten, bei Pfarrer Beyerle stärkte er sie wieder. Der Fürst von Hohenlohe ertheilte ihm die noch übrigen drei Weihen. Der Geist im Seminar war freisinnig in Betreff der Lehre, und das Leben meist leichtsinnig. Seine gut katholische Erziehung von Seiten seiner Mutter hielt ihn. Er trat nun als Hofmeister in das Haus des Freiherrn Julius von Gemmingen für dessen zahlreiche Kinderschaar, und hatte noch die Dörfer Steinegg, wo Gemmingen sein Schloß hatte, und Hamberg zu pastoriren. Drei Jahre blieb er in dieser adeligen Familie und erzog die Kinder mit vielem Geschick. Zu Ostern 1818 erhielt er die vakante Pfarrei Mühlhausen, die der Baron zu vergeben hatte. Es war eine verdorbene Gemeinde, die er heben wollte. Er predigte strenge Sittenlehre, und erlebte es auch, daß äußerliche Ordnung zurückkehrte, aber er fühlte, daß ein strenger Vogt dasselbe ausrichten könne, während er doch so gerne die Herzen gebessert hätte. Seine Moralpredigten thaten bald keine Wirkung mehr. Da trat eine große Veränderung bei ihm ein, und zwar durch den nachfolgenden Hofmeister im Gemming'schen Hause, Fink. Dieser hatte den berühmten Professor Sailer in Landshut gehört, und besuchte öfters den Pfarrer Henhöfer. Was er selber gelernt hatte, theilte er dem suchenden Pfarrer mit, es fand Anklang. Henhöfer spricht sich selbst darüber aus: „Viel, viel hatte Gottes Gnade um diese Zeit im Stillen an meinem Herzen gethan. Hier zum ersten Mal wurde mir Gottes Wort lebendig, wurde mir ein zweischneidiges Schwert, das Mark und Bein durchdrang!" Die heilige Schrift wurde von nun an seine tägliche Lektüre, er nahm dazu gelehrter und frommer Männer Auslegung. Wie er selbst stand, so war auch seine Wirksamkeit, ernstes Bußpredigen. Nachdem er mit seiner klangreichen Baßstimme die Messe gesungen hatte, trat er jedes Mal wie ein zweiter Johannes auf, „viele erwachten aus ihrem bisherigen Schlafe und suchten, was zu ihrer Seligkeit noth thäte". Katholiken und Evangelische strömten jetzt nach Mühlhausen. Tiefere Kenner jedoch fanden bald heraus, daß ihm noch eine Hauptsache fehle, das Kreuz Christi. Das in dieser Hinsicht treffliche Büchlein von Martin Boos: „Christus für uns und in uns" verschaffte ihm Licht. Nun wurden seine Predigten

evangeliſch, wie er ſelber ſagt: „Von jetzt an predigte ich mit eben ſo viel Eifer das Wort von der Verſöhnung und freien Gnade Gottes in Chriſto.“ Einfach, volksverſtändlich und mit Wärme that er dies, viele Katholiken und Proteſtanten bekehrten ſich; das Wort vom Kreuz wurde aber auch Vielen zum Aegerniß und zur Thorheit. „Chriſtus im Tabernakel gefiel ihnen wohl, Chriſtus aber im Herzen war ihnen ärgerliche, gefährliche Schwärmerei“. Sie tobten gegen ihn, und die eiferſüchtigen Pfarrer verbanden ſich mit ihnen. Nun ſuchte man von Obrigkeitswegen die fremden Leute von dem Beſuche der Predigten Henhöfer's abzuhalten. Das biſchöfliche Vikariat in Bruchſal erhielt davon Kunde, und forderte Henhöfer zur Verantwortung über die erbaulichen Zuſammenkünfte der erweckten Leute, über den Zulauf der Fremden und über ſeine Rechtgläubigkeit auf. Endlich mußte er ſogar zum Verhöre nach Bruchſal. Hier kam er in enge Verwahrung, und fühlte ſich gedrungen, ſeine Zweifel in Betreff des Abendmahls und der Meſſe ſchriftlich mit der Bitte vorzulegen, ihn entweder aus Gottes Wort zurecht zu weiſen oder aus der katholiſchen Kirche auszuſchließen. Das letztere that das biſchöfliche Vikariat. Damals gab Henhöfer ſein erſtes und beſtes Buch heraus, das den Titel führt: „Chriſtliches Glaubensbekenntniß des Pfarrers Henhöfer von Mühlhauſen.“ Es leitete ihn dabei der Gedanke, durch einen geſchickten Widerleger zurecht gewieſen und von der Wahrheit der katholiſchen Lehre überzeugt zu werden, denn er wäre gar gerne in der katholiſchen Kirche geblieben. Dieſes Buch fand reißenden Abgang und tiefen Anklang in vielen Herzen. Einfach und nüchtern ſteht es auf Gottes Wort, und legt das Evangelium in ſehr anſchaulicher Weiſe dar. Was früher das Buch von Schaitberger war, das iſt jetzt für Viele Henhöfer's Glaubensbekenntniß geworden.

In Mühlhauſen ſelber rumorte des ausgeſchloſſenen Henhöfer's Predigt gewaltig fort, und ein ungeſchickter Römling, der nach ihm die Pfarrei Mühlhauſen zu verſehen hatte, beförderte noch mehr die Aufregung. Da entſtand bei etlichen Familienvätern der Gedanke an Austritt aus der katholiſchen Kirche. Der Widerſtand, den ſie fanden, machte ſie nur feſter, immer mehrere ſchloſſen ſich an, und der Grundherr ſelber hatte die Wahrheit in ſich aufgenommen. Sie meldeten ihren Uebertritt an, und der Großherzog Ludwig von Baden genehmigte ihre Aufnahme in die evangeliſche Kirche Badens. Da ſchickte die Kurie einen klugen Mann nach Mühlhauſen, den Dekan Jäck, aber die zum Licht Durchgedrungenen durchſchauten ihn bald, und ſagten bezeichnend: „Der vorige Verweſer hat mit Prügeln drein geworfen, dieſer legt ſeidene Stricke.“ Am 6. April 1823 geſchah der Uebertritt in der Schloßkapelle zu Steinegg. Henhöfer folgte ebenfalls, obwohl ſich das biſchöfliche Vikariat bei der rationaliſtiſchen evangeliſchen Kirchenbehörde alle Mühe gegeben hatte, daß ſie ihn nicht in ihren Schooß aufnähme. Der Großherzog ſah tiefer, als die Kirchenbehörde, und ernannte Henhöfer zum Pfarrer der evangeliſchen Pfarrei Graben bei Karlsruhe.

Damals lag tiefe Finſterniß auf der evangeliſchen Kirche Badens, ſowie auf den andern Kirchen Deutſchlands. Der Unglaube des Rationalismus hatte alles in ſeine Feſſeln geſchmiedet. Nur wenige Geiſtliche verkündigten das lautere Evangelium, der Einfluß Jung-Stilling's, der wenige Jahre vorher in Karlsruhe verſtorben war, auf die Kirche war gering. Henhöfer trat alsbald mit voller Entſchiedenheit auf, und hob die Fahne des Kreuzes Chriſti hoch in die Höhe. Solch gewaltiges Zeugniß wirkte in der Gemeinde ſowie in der Umgegend mächtig. Von allen Seiten ſtrömten heilsbegierige Seelen herbei. Es entſtanden Privatverſammlungen erweckter Seelen, aber auch die benachbarte Geiſtlichkeit entbrannte in Eiferſucht wider Henhöfer und klagte ihn in Karlsruhe an, wo die Kirchenbehörde ohnehin wider den Mann, der die Blut- und Wundentheologie trieb, eingenommen war. Da erſchien eines Sonntags der Großherzog ſelber in der Kirche zu Graben und war von der einfachen, bibelgemäßen und bilderreichen Predigt Henhöfer's ſo befriedigt, daß er ihm von nun an Ruhe verſchaffte. Er ließ ihn ſogar in der Schloßkirche predigen, was große Senſation machte. Doch ſollte in Graben nicht ſeines Bleibens ſeyn, der ihm freundlich geſinnte Fürſt übertrug ihm die

Pfarrei Spöck mit dem Filial Stafforth, ebenfalls bei Karlsruhe. Hier sollte er denn seine gesegnete Wirksamkeit 35 Jahre lang ausüben. Auch auf diesen Gemeinden lag der Tod des Rationalismus. Henhöfer war ganz der Mann, Leben hineinzubringen. Drei Mal hielt er an den Sonn- und Feiertagen in den beiden Gemeinden zusammen Gottesdienst. Mit Gewalt predigte er in den beiden unansehnlichen Kirchlein, die von Menschen wirklich vollgepfropft waren, bis in die Sakristei und auf die Kanzel hinauf. Obwohl im besten Mannesalter stehend brach ihm doch die Kraft bei solchen Anstrengungen. Er mußte sich entschließen, Vikare zu halten, aber bei dem damaligen Stand der Universität in Heidelberg mußte er sich mit einem Rationalisten begnügen. Doch der Herr schenkte ihm gerade diesen ersten. Die Geschichte seiner Vikare ist ein Stück der badischen Kirchengeschichte. Die meisten kamen auf bessere Wege, und verbreiteten das Evangelium in Baden. Der Aufenthalt bei ihm, dem gewaltigen Bibelprediger und dem liebenswürdigen, demüthigen Christen, war das beste Seminar. Bei ihm mußten sie heruntersteigen lernen von ihren Höhen, und einfach und biblisch predigen. Es gelang ihm auch, durch Gottes Gnade, einige benachbarte Geistliche, die ihm längere Zeit zähen Widerstand geleistet hatten, für die Bibelwahrheit zu gewinnen. Es waren zwei ausgezeichnete Männer, sein Nachfolger Käß in Graben und Dietz in Friedrichsthal. Ihre Umkehr war um so merkwürdiger als der erstere einen scharfen Verstand besaß und der andere vom Systeme Hegel's gefangen war. Am Jubelfeste der augsburgischen Confession 1830 ließen diese drei Männer die alte und doch ewig junge Wahrheit mächtig ertönen und übergaben ihre Predigten dem Drucke. Doch bald entbrannte ein Kampf, der zu den bedeutendsten in Baden gehört. Das Revolutionsjahr 1830 hatte einen Katechismus gebracht, welcher nicht mit dem auch in Baden geltenden augsburgischen Bekenntnisse übereinstimmte. Henhöfer mit seinen Freunden wandte sich zuerst an die Behörde um Verschonung mit diesem Buche, es half nichts. Da gaben sie eine Schrift heraus, die den Titel führt: „Der neue Landeskatechismus der evangelischen Kirche des Großherzogthums Baden, geprüft nach der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern." Henhöfer hatte das Büchlein verfertigt, noch vier andere junge Geistliche hatten sich diesem Proteste angeschlossen. Die Schrift fand einen solchen Absatz, daß in kurzer Zeit eine neue Auflage nöthig wurde. Es erschienen Gegenschriften, eine von dem Professor der Mathematik von Langsdorff in Heidelberg, eine andere von einem Mitgliede der Kirchenbehörde selber, und noch etliche. Hier war Käß an seinem Platze, mit wahrer Meisterschaft schlug er die Gegner. Auch ein katholischer Pfarrer, Riesterer von Mühlhausen trat auf, aber Henhöfer ließ sein treffliches Büchlein ausgehen: „die biblische Lehre vom Heilswege und von der Kirche", das ihm gründlich, jedoch ohne Bitterkeit den Mund stopfte. Doch nicht blos mit dem Schwert in der Hand standen diese Männer da, sie brauchten auch die Kelle. Das letztere that Henhöfer am liebsten, denn soviel Kampf in seinem Leben er auch hatte, er war eine durch und durch friedliche Natur. Sie gaben zu dem Behufe des Bauens miteinander ein Blatt unter dem Titel: „christliche Mittheilungen" heraus, das in ein Paar tausend Exemplaren die Erkenntniß der evangelischen Wahrheit unter dem Volke verbreitete. Das Blatt enthielt meistens die Perikopen des Kirchenjahrs deutlich und herzmäßig erklärt. Hier war Henhöfer in seinem Elemente, er lieferte ziemlich viele Predigten hinein. Auf seinen Text verwendete er fast seine ganze freie Zeit, und er that tiefe Blicke in die Schrift. Es war ihm gegeben, den Text in seinem Zusammenhange so klar darzulegen, daß ihn ein Kind verstand. Bilder aus dem Bauernleben illustrirten seine Predigt, daß man ihr zwei Stunden zuhören konnte, ohne daß Einem die Zeit zu lange wurde. Sein Wort drang ein, viele Leute bekehrten sich in seinen Gemeinden, sowie in der Umgegend.

Endlich trat die Generalsynode im Jahr 1834 zusammen, die Gläubigen hatten wenig Hoffnung. Der angefochtene Katechismus wurde gebessert, aber die beste Besserung wäre die Beseitigung gewesen. Halb gläubig und halb ungläubig waren auch die andern Kirchenbücher, Agende und Gesangbuch, welche von dieser Synode ausgingen. Was

war zu thun? Henhöfer entſchied ſich für den Frieden, beſonders da der Katechismus nicht als Bekenntnißſchrift eingeführt werden ſollte, ohnehin hatte er ſeinen eigenen Lehrgang. Es nahm auch die Zahl der gläubigen Prediger und des gläubigen Volkes überraſchend zu, ſo daß zu hoffen war, die mattherzigen Bücher könnten baldigſt verdrängt werden. Dieſe Hoffnung erfüllte ſich freilich erſt nach zwei Jahrzehnten. Was ihm aber großen Schmerz bereitete, war der Abſchied ſeiner Kampfesgenoſſen Käß und Dietz, freilich auf Pfarreien, in denen ſie mit großem Erfolge wirkten, und ihr baldiger Abſchied vom Kampfplatze dieſer Welt. Die ganze Laſt lag jetzt auf ihm. Im Jahre 1842 erlebte er großen Segen in ſeinen Gemeinden, ſo daß er damals ſchreiben konnte: „Hier geht alles erfreulich fort und immer hört man noch von einzelnen Erweckungen. Es beſtehen jetzt außer der Sonntagsſtunde wöchentlich noch drei Abendſtunden, die gegen halb 10 Uhr enden. Sodann haben Männer, Weiber, Jünglinge und Jungfrauen an verſchiedenen Tagen beſondere Gebetsvereine. Auch werden regelmäßig von mir Morgens 6 Uhr zwei Wochenkirchen gehalten, die zahlreich beſucht werden. In Staffort hat die weibliche Jugend einen Gebetsverein errichtet, der viele Erweckungen unter der Jugend und unter den Alten neuen Eifer zur Folge hatte. Auch die Sonntagskirchen ſind ſo ſtark beſucht, als je.“ Die Stunden, wie ſie in Württemberg ſchon längſt beſtanden, kamen eigentlich durch ihn in's Land. Er begünſtigte ſie, ſetzte ſich ſelber, wie ein Bruder unter Brüdern, in ihre Mitte, und ſorgte dafür, daß die Leute bei der reinen Lehre blieben. Was ihn aber beſonders freute, war die Zunahme des Reiches Gottes in der Kirche Badens. Dazu halfen die Miſſionsvereine, ſowohl der äußere für die Heiden, als der innere für das Land. Er betheiligte ſich lebhaft dabei durch Predigen an den großen Feſten, bei denen er die eigentliche Würze war. Man machte ihn einſtimmig zum Präſidenten des Heidenmiſſionsvereins. Es entſtanden auch Rettungsanſtalten für arme Kinder, namentlich das Harthaus, das er auf jegliche Weiſe förderte. Kleinere und größere Vereine zur Beſprechung der Perikopen entſtanden, er fehlte nicht leicht, und ganz ungeſucht leitete er ſie durch ſeine praktiſche und eingehende Behandlung der Texte. Er drang überall auf ſtrenges Stehenbleiben beim Texte.

Als im Jahre 1848 die Revolution in Frankreich auch in Baden traurige Wirkungen äußerte, ſah Henhöfer ſchon damals richtig, was ſich jetzt immer mehr heraus ſtellt; er ſchrieb: „Auf jeden Fall ſcheinen wir in eine ſehr wichtige Zeit gekommen zu ſeyn, und die Zeit des Uebergangs vom Aberglauben in Unglauben, von der Herrſchaft des Thiers aus dem Meer in jene des Thiers aus dem Abgrunde, und ſomit in die letzte.“ Auf ihn hatten die Revolutionäre im Jahre 1849 ein Auge, doch durften ſie ihm kein Leid anthun. Nach Beſiegung der Revolution in Baden regte ſich die römiſche Kirche mächtig. Henhöfer hatte für dieſe Kirche immer Liebe bewahrt, und ſchrieb bei jeder wichtigen Veranlaſſung kleinere oder größere Schriften, um auf ſie im evangeliſchen Sinne zu wirken. Schon bei dem Spektakel in Trier wegen des Rockes und beim Auftreten Ronge's erhob er ſeine Stimme 1845 in einem Schriftchen: „der heilige Rock zu Trier und die wahre katholiſche Kirche“. Die Cenſur machte Schwierigkeiten. Späterhin arbeitete er das Büchlein um mit dem Titel: „die wahre katholiſche Kirche und ihr Oberhaupt“. Gegen die Flugſchrift von Alban Stolz: „Diamant oder Glas?“ trat er gründlich und ausführlich in die Schranken in der Schrift: „das Abendmahl des Herrn oder die Meſſe, Chriſtenthum und Pabſtthum, Diamant oder Glas, Stuttgart 1852“. Drei Jahre nachher folgte ein anderes Büchlein: „die Unterſcheidungslehren zwiſchen der katholiſchen und evangeliſchen Kirche, hergeleitet aus zwei Hauptlehren, aus der Lehre von der Rechtfertigung und vom heiligen Abendmahl und darauf zurückgeführt, mit Rückſicht auf die biſchöflichen Forderungen und Streitigkeiten in Deutſchland“. Auch gegen die Konkordate erhob er ſeine Stimme in einem Schriftchen, das die Ueberſchrift hat: „die chriſtliche Kirche und die Konkordate“. Hätte man nur auf ſolche Warnſtimmen gehört! Was ihn beſonders freute, war das beſſere Kirchenregiment in der Kirche und namentlich die Generalſynode vom Jahre 1855, welche einen bekenntnißtreuen Katechis-

mus und eine gute Agende, sowie eine treffliche biblische Geschichte einführte. Als sich der Agendensturm von Seiten des Unglaubens erhob, wußte er, wohin er sich zu stellen hatte. Er unterschrieb sich mit noch vielen Geistlichen in einem Zeugniß für das gute Recht des Oberkirchenraths, und gab sein treffliches Büchlein bei Winter in Heidelberg 1861, seinen Schwanengesang, heraus: „der Kampf des Unglaubens mit dem Aberglauben und Glauben, ein Zeichen der Zeit". Prophetisch sagte er voraus, was kommen werde. Er schrieb damals Jemanden: „Ich hoffe, es nicht mehr zu erleben. Die ruhigen Tage werden vorüber seyn, und ich fürchte, jene werden kommen, wovon in dieser Schrift die Rede ist. Da wird sich Jeder entscheiden müssen, ob links oder rechts." Er hatte noch am Schlusse des Kirchenjahres, am großen Bußtage des Jahres 1862 eine gewaltige Predigt vom unfruchtbaren Feigenbaume gehalten, die allen, die sie hörten, unvergeßlich bleiben wird. Donnerstag machte er seinen gewöhnlichen Spaziergang nach dem Filial Stafforth, kam aber, vom Fieber geschüttelt, zurück. Die Wasserkur, die er so oft zu seiner Heilung angewendet hatte, half diesmal nichts. Es war eine nervöse Lungenentzündung, die ihn ergriffen hatte. Selbst in den Phantasieen bewegte sich sein Geist in seinem Amte. Die Predigt vom unfruchtbaren Feigenbaume tönte durch. Als ihn seine Frau fragte: „ist es denn helle in deiner Seele?" sagte er: „ja — helle!" Ein ander Mal rief er laut: „Glaube, nicht Werke". Er muß auch innere Kämpfe bestanden haben, denn den Nachmittagstext des Bußtags lispelte er einmal: „was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir!" Sein letztes verständliches Wort war: „harre! harre!" Am 5. Dezember 1862 Morgens 5 Uhr war er verschieden im 74. Lebensjahre. Sein Heimgang erregte großen Schmerz nicht bloß in seinen Gemeinden, sondern im ganzen Lande, wo man ihn als den Patriarchen des neu erwachten christlichen Lebens erkannte. Als solchen anerkannte ihn auch die frühere theologische Fakultät in Heidelberg und zierte ihn mit ihrer höchsten Ehre, mit der Doktorwürde. Ausgebreitete theologische Wissenschaften besaß er nicht, aber er war, wie wenige, ein Doktor der heiligen Schrift. Sie verstand er aus dem Fundament und konnte sie dem einfältigsten Bauersmann deutlich machen. Nach seinem Aeußern war er ein unscheinbares Männchen, einem Landmann ähnlich, sein Gesicht hatte starke Züge, sein Auge war groß, voller Leben, und die Mildigkeit prägte sich auf allen Gesichtszügen aus. Sein Kopf mit der hohen Stirne war fast ganz kahl, und in den letzten Jahren ging er sehr gebeugt. Sobald er aber auf der Kanzel stand und seine Predigt begonnen hatte, glaubte man, einen Mann in den besten Jahren zu hören. Der Greis wurde zum Jünglinge. Sein Einfluß auf die evangelische Kirche Badens war bedeutend und wird fortwirken auch in Zukunft, trotz der List und Gewalt des alten Feindes. — Die hauptsächlichsten Schriften von ihm sind bereits genannt. Vergleiche: „von dem Heilswege". Predigten von Dr. Aloys Henhöfer, weiland Pfarrer von Spöck und Stafforth bei Karlsruhe. Nebst dessen Lebenslauf von Karl Friedrich Ledderhose. Heidelberg 1863. Universitätsbuchhandlung von Karl Winter. Ledderhose.

Herbart, Johann Friedrich. Seine Bedeutung für die Theologie. — Herbart war am 4. Mai 1776 zu Oldenburg geboren. Eine strenge und sorgfältige Erziehung in dem etwas rationalistischen Sinne seiner Zeit und seiner Umgebung entwickelte die ohnehin sehr bedeutenden Anlagen des Knaben auffallend früh, so daß er schon im 14. Jahre einen Aufsatz über die menschliche Freiheit zu schreiben getrieben wurde. Auch erkannte er es dankbar an, daß man ihn auf dem Gymnasium in Oldenburg mit der (Kantischen) Philosophie bekannt machte. In der Ueberzeugung, daß diese propädeutischen Belehrungen nicht bloß seinem individuellen Bedürfnisse entsprochen hätten, hat er auch später wiederholt Gelegenheit genommen, auf die Nothwendigkeit philosophischer Unterweisung in den höheren Lehranstalten hinzuweisen. Vgl. meine Abhandlung in der Zeitschrift f. d. Gymnasialwesen, Jahrg. 1863. XII. S. 905 ff.

Im Jahre 1794 wurde Herbart in Jena Student und hörte daselbst besonders Fichte, der ihn sehr anzog und mächtig bewegte; aber so bewußt und unabhängig war

Herbart's philoſophiſches Arbeiten, daß er ſchon bald dem Syſtem ſeines Lehrers ſein eigenes an die Seite ſtellte, ein Syſtem, das ſich ſpäter in ſtarkem Gegenſatz zu Fichte's Lehre und zu dem Idealismus entwickeln ſollte. Im Jahre 1797 beginnt eine Periode in Herbart's Leben, die faſt ausſchließlich der Erziehungsthätigkeit gewidmet war. Sein Hauslehreramt in der Familie des Herrn von Steiger in Bern (Interlaken) ſtattete ihn mit pädagogiſchen Erfahrungen aus, die er einerſeits durch den perſönlichen Verkehr mit dem begeiſterten Peſtalozzi, andererſeits durch angeſtrengte pſychologiſche Studien zu theoretiſcher Wiſſenſchaft zu verarbeiten getrieben wurde. Ueberhaupt erklärt ſich manches Werthvolle in Herbart's Gedanken aus dem von ihm ſelbſt erwähnten Umſtand (Werke, herausgegeben von Hartenſtein, Bd. XI. S. 380 ff.), daß die Triebfeder ſeiner Arbeit vorzüglich die war, die „ungeheueren Lücken in unſerem pädagogiſchen Wiſſen auszufüllen.“

Nach einem Aufenthalt in Bremen begab Herbart ſich 1802 nach Göttingen und begann ſeine akademiſche Lehrthätigkeit mit einer Vorleſung über Pädagogik, zu welcher bald auch die über praktiſche Philoſophie, Logik und Metaphyſik traten. Die Werke, welche er allmählich ausgehen ließ, fanden zunächſt, obwohl ihr Styl ſich durchweg loben läßt, wenig Beachtung. Die idealiſtiſche Philoſophie ſollte, wie es ſcheint, erſt ihre Miſſion erfüllen, bevor die viel einfachere, unſcheinbare Philoſophie Herbart's eine allgemeinere Theilnahme finden konnte. Im Jahre 1809 wurde er durch Wilhelm von Humboldt für die Univerſität Königsberg gewonnen. Hier trat das erziehliche Intereſſe wieder beſonders in der Leitung eines pädagogiſchen Seminars hervor. Es war, als ob Herbart, dem das ſittliche Gebiet immer wichtiger wurde, in jener unglücklichen Zeit auf dieſe Art ſeinem Bedürfniß auch irgendwie für das Ganze mitzuhandeln, hätte Befriedigung gewähren wollen; wie es ja auch ſonſt bekannt iſt, daß ihn ein patriotiſcher Sinn belebte, eine Ehrfurcht für die öffentlichen Auktoritäten, deren Anſehen er freilich durch ein ſtaatliches Regieren ſolcher Inſtitute nicht wollte gefährden laſſen, die, wie die Erziehungsanſtalten, keine ſtaatliche Leitung ertragen. In den Jahren 1828 und 1829 erſchien eine ſeiner größten Schriften: „Allgemeine Metaphyſik“ — und 1831 eine der anziehendſten und vollendetſten: „Kurze Encyklopädie der Philoſophie aus praktiſchen Geſichtspunkten“, worin er auch über ſein Verhältniß zur Religioſität redet. Im Jahre 1833 kehrte er wieder zu der Göttinger Univerſität zurück und ſtarb, von Vielen verehrt und geliebt, am 14. Auguſt 1841.

Um eine Ueberſicht über die Verbreitung der Herbartiſchen Philoſophie im Allgemeinen zu geben, mögen hier die wichtigſten Namen von Anhängern des Philoſophen mitgetheilt werden, wie ſie Allihn in der Zeitſchrift für exakte Philoſophie Bd. I. S. 81 ff. zuſammengeſtellt hat: Unterholzner, Kayſerlingk, Griepenkerl, Drobiſch, Bobrik, Brzoska, Hendewerk, Hartenſtein, Strümpell, Thomas, Bonitz, Reiche, Taute, G. Schilling, Lott, Exner, Stoy, Mager, Wittſtein, Th. Waitz, Allihn, Kern, Cornelius, Volkmann (Prag), Thilo (Hannover), Ziller, Tepe, Lazarus, Steinthal (Berlin) Wehrenpfennig, Zimmermann (Wien). Lotze in Göttingen, den man früher öfters den Herbartianern zuzählte, hat in ſeinen „Streitſchriften“ Bd. I. S. 5 ff. dieſer Meinung einen „förmlichen und entſchiedenen Widerſpruch“ entgegengeſetzt. Doch läugnet er nicht, was auch am Tage liegt, daß er aus älteren Gedanken und aus dem naturwiſſenſchaftlichen Studium her Manches ſich angeeignet habe, was mit Herbart's Realismus zuſammentreffe. Es verſteht ſich überdieß von ſelbſt, daß auch mehrere der oben genannten Gelehrten trotz der gemeinſamen Pietät gegen ihren Meiſter ſich genöthigt geſehen haben, in gewiſſen Stücken von deſſen Anſichten abzuweichen.

Es liegt in der begränzten Natur unſerer Aufgabe, daß wir nicht den Verſuch machen, eine zuſammenhängende Darſtellung des Herbart'ſchen Syſtems zu geben; auch iſt dieß ſchon öfters anderweitig geſchehen. Nur einige Punkte ſollen von ihrer theologiſchen Bedeutung aus kurz beſprochen werden.

Herbart's philoſophiſche Zeitgenoſſen — und es kommen hierbei vorzüglich die Syſteme

Schelling's und Hegel's, sodann die Denkweise Schleiermacher's in Betracht — hatten aus ähnlichen Beweggründen das nicht zu läugnende Bedürfniß des Geistes nach einheitlicher Zusammenfassung des Universums in hervorragender Weise zu befriedigen gesucht. Das Wissen des Menschen sollte mit der Realität der Dinge congruent seyn; alle Untersuchung darüber, ob unsere geistigen Mittel hinreichten, das aufgestellte Ideal des absoluten Wissens zu realisiren, wurde zurückgeschoben. An Worten für das Erstrebte fehlte es nicht, man braucht nur an intellektuale Anschauung, den dialektischen Proceß, Indifferenz u. s. w. zu erinnern und an die sonstigen Ausdrücke, mit denen der verbesserte Spinozismus sich gern einführte. Diese Identität von Seyn und Erkennen hat Herbart noch eingehender als vorher schon Kant untersucht und, wie es scheint, für immer aus dem Bereich der menschlichen Erkenntniß verwiesen. An die Stelle des Einen Princips für alles Denken und Seyn setzt er eine Vielheit einfacher Realen, von denen wir nur gewisse Relationen und Formen der Selbsterhaltung kennen. Ihm ist der Zustand des Wissenden ein Gegenstand der wichtigsten Untersuchungen. Unsere Erfahrungen und Erlebnisse haben nach ihrer wechselnden Entstehung einen äußeren Grund, aber ihrer Qualität nach drücken sie nur die Natur unserer eigenen Seele aus, so daß wir insofern nie aus uns selbst herauskommen. Auch dieß wird eine für immer gewonnene Position seyn. Unser Wissen ist das Resultat einer Wechselwirkung mit den Dingen; zwischen den Aetherschwingungen, die nicht tönen, und dem Tone, den sie nur in uns veranlassen, besteht nicht einmal eine Vergleichbarkeit. Das Was der Dinge, sofern wir seltsamer Weise darnach fragen wollten, ist uns verschlossen, wenn wir es außer dem Begriffe suchen, den wir innerhalb unserer Gattung von ihnen haben. Es ist erklärlich, wie wenig Herbart eben damit eine absolute Erkenntniß Gottes für möglich halten konnte.

Es ist mir gewiß, daß Herbart's Anwendung metaphysischer Ansichten auf das Wesen und die Entwickelung der psychischen Ereignisse zu eng gerathen ist, um „zu dem Reichthum des geistigen Lebens zurückzuführen, dessen Vorhandenseyn Herbart nicht übersah." Aber, wenn wir auch noch darauf zurückkommen müssen, im Großen und Ganzen wird an dem obigen Resultat nichts geändert. Da könnte denn der Theologe sagen, es sey nicht genug, sich nur der Existenz der Dinge und ihrer Relationen versichern zu können und höchstens in einem Theile der Welt in die innere Thätigkeit wissend Einsicht zu erhalten, der menschliche Geist, das Ebenbild der Gottheit, müsse das Wesen und die Wahrheit erfassen können. Wir kennen ja das Wort: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben — und ähnliche. Wir wissen als Gläubige, daß in dem Geheimniß von Gott und Christo latitiren alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß (Koloss. 2, 3.) — und finden bei Johannes die Vorstellung von einer Salbung, durch welche wir „Alles wissen." Aber die heil. Schrift heißt uns dies Wissen begränzen, es beziehen auf das „Reich der geistigen Subjektivität selbst, das Reich der Personen mit ihren Zwecken, das Reich der That des Gemüths und des Glaubens. Hierüber haben wir eine Verheißung, die uns alle Wahrheit verspricht, aber den Hintergrund des Realen, auf dem die Welt des Bewußtseyns sich erhebt, welcher religiöse Gedanke könnte fordern daß wir diesen erkennten? Brauchen wir zu wissen, was die Dinge an sich sind, abgesehen, was sie im Zusammenstoß mit unserm Bewußtseyn in uns erregen, oder wie sie es eigentlich machen, daß sie sind und aufeinander wirken? Gott behält sich vor dem Hiob nichts Geringeres vor (Wo warst du, als ich die Erde gründete u. s. w.), als die Anfänge alles Entstehens nicht bloß, sondern auch die eben so geheimen Vorgänge alles Seyns und Wirkens. Daß wir in ihm leben, weben und sind, sagt uns die Schrift, daß aber seine Gedanken unsere Gedanken wären, hat bisher nur die Philosophie gesagt" (Wehrenpfennig).

Es ist in der That kein religiöses Interesse, die sogenannte absolute Wahrheit zu besitzen, und nicht die Frömmigkeit ist es, die behauptet hätte, Gott absolut erkannt zu haben. Wir sehen eben im dunkeln Wort, im Räthsel. Vgl. Ulrici im Art. „Hegel"

Bd. V. S. 640. Auch hat es ja die Herbart entgegengesetzte Denkweise bei ihrer allumfassenden Absicht zu keiner theologischen Ausbeute gebracht; ihre klassischen Spekulationen sind vielmehr als dem Christenthum nicht entsprechende, nur sehr theilweise dem Christenthum von ferne ähnlich sehende ziemlich allgemein anerkannt; vgl. denselben Artikel S. 641. Dieser Ausgang sollte schon am Princip irre machen.

Herbart konnte nach seiner besonnenen Natur auch das Wissen selbst, so weit es erreichbar war, nicht aus einem einzigen Princip aufzubauen für nöthig erachten. Wenn die wissenschaftlichen Thatsachen auf mehrere Anfänge des Denkens führen, wozu dann ein künstliches Suchen nach einem einzigen Anfange? Die Naturforschung bestärkte ihn in dieser Nüchternheit. Es schien freilich, als gäbe er damit die Einheit der Weltansicht auf, aber es schien nur so, denn man wird diese auch nur in der Tendenz des Weltlaufs, in dem Ziel des Ganzen, nicht aber in den Mitteln zu suchen haben, die den Verwirklichungshergang möglich machen. Ob er nicht jene allerdings nöthige Einheit auch zu wenig in Rücksicht gezogen hat, ist eine andere Frage, die wir bejahen möchten. Man hat nicht ohne Grund von seinen Sätzen eine „doppelte Buchführung" besorgt, einen Dualismus des Endes, der in demselben Grade unerträglich wäre, wie die Vielheit des Anfangs erträglich (Lotze, medicin. Psychologie S. 22 ff. 36 ff.).

Die Hauptsonderung in Herbart's Lehren, die zwischen den theoretischen (metaphysischen, psychologischen u. s. w.) und den praktischen (ästhetischen, ethischen) Gebieten stattfindet, hat von jeher viele Theologen, wie es scheint, abgestoßen. In der That hat es einen verlockenden Reiz, das Ethische aus dem theoretisch Festgestellten direkt abzuleiten; man könnte vermuthen, es lasse sich am Ende aus der Erkenntniß der Stelle, die der Mensch in der Stufenleiter der Seyenden einnimmt, also aus einem Theoretischen, das Sollen für ihn, eine Regel für sein sittliches Handeln ableiten. Indessen, wenn nur jene theoretische Aufgabe bis jetzt lösbar wäre? wenn nur nicht alle Versuche, auf diese Weise zu einer wirklichen Ethik zu gelangen, fehlgeschlagen wären? Es ist ein auch nach Kant hochzupreisendes Verdienst Herbart's, dieß an den imponirendsten Systemen der Ethik nachgewiesen zu haben. Wie unermüdlich hat er die sogenannte Ethik Spinoza's in ihrer Blöße aufgedeckt! wie scharf verfolgt er auch in anderen Systemen den spinozistischen Sauerteig! Mag es auch theoretisch gerathen seyn, zu gestehen, daß zwischen der vorhandenen Welt und derjenigen Weltordnung, die durch unser Handeln entstehen soll, eine Uebereinstimmung seyn muß, so scheint es doch bei unseren Denkmitteln, wenn man der Induktion traut, unmöglich zu seyn, dasjenige höhere Gebiet zu beschreiben, wo die beiden Zweige unseres Vorstellens ihren gemeinsamen Wurzelknoten haben. Denn Redensarten thun es nicht. Nun ist es aber gewiß besser, eine Erkenntniß, die man haben kann, zu entwickeln als eine, die man nicht haben kann, mit Sehnsucht zu vermissen. Es wird darum wohl nichts Anderes übrig bleiben, als die sittlichen Urtheile zu entdecken, die unwillkürlich über den Willen ergehen und so die praktischen Ideen in ihrer Einfachheit und in ihren socialen Anwendungen zu verfolgen. Ob in den einzelnen ethischen Feststellungen Herbart's nicht Einiges der Berichtigung bedarf, kommt jetzt nicht in Betracht. Die christliche Ethik kann sich wohl in die Selbstständigkeit ethischer Grundbegriffe hineingewöhnen, die ihre positive Fülle nicht hindert, sich in die Elemente bereichernd und beseelend zu ergießen. Hendewerk hat dafür schon manche Belege herbeigeschafft. Selbst der Umstand, daß unter den sittlichen Ideen die des Wohlwollens sehr hervorgehoben wird — obwohl noch nicht genug —, deutet für das unbefangene Denken auf eine mögliche Bundesgenossenschaft zwischen diesen Ideen und dem Christenthum, in welchem ja auch „die Liebe des Gesetzes Erfüllung" ist.

Eine specielle Mangelhaftigkeit scheint darin zu liegen, daß sich in der Ethik Herbart's keine besondere Stelle für die Sünde findet. Indeß abgesehen davon, daß dieser Ausdruck „Sünde", wie „das Böse" überhaupt, ungeschickt ist und den Schein eines Substantiellen erzeugt, während man adjektivische Bestimmtheiten von Handlungen meint,

ſo kann die Sünde in einer ſpekulativen Ethik nicht rechtmäßig vorkommen. Gegenſtand einer ſpekulativen Erörterung und Erklärung kann nur das ſeyn, was nach allgemeinen Geſetzen nothwendig iſt. Hierzu gehört die Sünde ihrer Natur nach nicht, und wer wollte ſich wundern, daß wir überhaupt noch keinen gelungenen Verſuch beſitzen, die Sünde zu erklären. Iſt ſie alſo als Thatſache hinzunehmen, ſo iſt nur ihre Möglichkeit noch etwa Gegenſtand einer Erörterung. Daß aber Herbart ernſt genug von Sünden redet, ganz anders als Hegel, ergibt ſich aus mehreren Stellen (ſ. beſonders Bd. II. S. 36. 58 ff.).

Es iſt noch ein Beſonderes, wodurch Herbart's Verhältniß zum Glauben kälter erſcheint, als es in der That war. Er hatte oft genug den Mißbrauch der kirchlichen Ausdrücke von Seiten pantheiſtiſcher Philoſophen bemerkt und ſpricht ſich in ſeinem geraden Sinn einmal darüber ſo aus: „Wer vom Altar die geweihten Gefäße nimmt, heißt ein Kirchenräuber. Wer aber ſich ſcheut vor der Vergleichung mit einem ſolchen Verbrecher, der hütet ſich nicht bloß, der Kirche etwas zu entwenden, ſondern auch, irgend ein Geräth derſelben unnützer Weiſe zu berühren; vollends aber, es zu irgend einem Privatgebrauche zu benutzen. Die Kirche hat aber keine goldenen und ſilbernen Gefäße, die ihr gleich wichtig wären, wie die Worte und Ausdrücke, in denen ſie gewohnt iſt, ihre Gedanken niederzulegen. . . . Sie kann nicht erlauben, daß die Worte „„Erlöſung““ und „„Heiland““ irgend Jemand zu ſeinem Privatgebrauche dienen, ſondern dieſe Worte müſſen ſtets ganz genau im kirchlichen Sinne genommen werden.“ Wie ehrlich iſt dieſe Stellung gegenüber der mancher anderen Philoſophen, die durch Anwendung kirchlicher Phraſen die Kluft auszufüllen gedachten, die ſie vom Glauben trennte. Hendewerk, der dieſe Stelle aus Herbart citirt (deutſche Zeitſchr. Jahrg. 1861, S. 51), fügt hinzu: „Wenn es mit den übrigen Worten und Begriffen des Chriſtenthums ebenſo gehalten werden ſoll, iſt es natürlich für einen reinen Philoſophen ſehr ſchwierig, etwas über Religion zu ſchreiben.“ Man könnte den letzten Zug für einen perſönlichen halten, der mit Herbart's Theorie nichts zu ſchaffen hätte, und das wird im Allgemeinen richtig ſeyn. Aber in der That hatte Herbart's Weiſe einen bleibenden Zug von Pietät gegen das Thatſächliche an ſich, von dem er gewohnt war, auszugehen und ebendarum einen Widerwillen gegen alle bloßen Conſtruktionen. Während z. B. andere Syſteme mit dem Begriff des letzten Geſuchten, mit Gott, beginnen, iſt es der Schluß ſeiner Metaphyſik, zu dem Höchſten, dem Gedanken des überweltlichen Gottes und ſeiner abſichtsvollen zweckſetzenden Leitung der Welt aufzuſteigen.

Wir knüpfen eben hieran eine beiläufige Bemerkung über die Methode der theologiſchen Forſchung. Dr. Liebner ſagt: „Ich kann mich nicht überzeugen, daß die ganze dogmatiſche Lehre überhaupt, ſo wie Lange will, philoſophiſch vom Selbſtbewußtſeyn aus- und von da allmählich zum Poſitiven fortzugehen habe; der innerſte Sinn und Wille (?) der chriſtlichen Anſchauung, des chriſtlichen Syſtems, ſcheint mir vielmehr den gerade umgekehrten Gang zu fordern und dann erſt das Philoſophiſche in ſein wahres Licht zu treten“ (Jahrbb. für deutſche Theol. I. S. 214).

Dazu würde im Sinne Herbart's etwa zu bemerken ſeyn, natürlich nur der Exemplifikation wegen, daß vielmehr die Dogmatik durchaus nur nach der anthropologiſchen Weiſe Lange's fortzuſchreiten habe, und wenn Lange einen Mangel zeige, ſo ſey es vielmehr der, die pſychologiſchen Wege zu wenig kritiſch verfolgt zu haben, als zu viel*). Ohne Zweifel würde ein theologiſcher Fortſetzer und Ergänzer Herbart's die Wechſelwirkung Gottes mit unſerer Seele, wie der Gläubige ſie erfährt, als das religiöſe Thatſächliche zum Ausgangspunkt wählen müſſen und nun unter Mitwirkung unſeres geiſtigen Lebens und nach deſſen bekannten Geſetzen, denen nicht widerſprochen werden kann, aus dieſen göttlichen Erregungen, die durch nichts erſetzt werden können, den artikulirten dogmatiſchen Inhalt zu geſtalten ſuchen. Eine andere Methode kann ſich an Herbart nicht

*) Dagegen würde Herbart die Methode Köſtlin's in ſeinem Werke: „Der Glaube, ſein Grund“ ꝛc. — gewiß im Allgemeinen billigen.

wohl anlehnen, aber wir ſind durch die widerwärtigen Redensarten von der „Diremtion des Abſoluten in ſich ſelbſt“ und ähnliche Begriffskünſte, unter welchen beſonders die Trinitätslehre zu leiden gehabt hat, auch ohnehin hinlänglich von der Manier, in Worten zu kramen, zurückgekommen. Die bloße Abſicht, dieſe Manier mit einem ethiſch-gedachten Gottesbegriff zu verneuen und zu beſſern, iſt noch nicht genug. Und das Intereſſe der Frömmigkeit wird immer wieder den Weg von unten nach oben einzuſchlagen rathen, und wird es mit immer mehr Erfolg thun, je mehr wir der religiöſen Phantaſie einen ſicheren Unterbau verſchaffen. Wie übrigens die Wechſelwirkung Gottes mit unſerem Gemüth in dem Neuen Teſtamente eine entſcheidende klaſſiſche Inſtanz habe, hat Hendewerk in ſeinem Buche „Herbart und die Bibel“ und in ſeinem Aufſatz „Der Realismus des Chriſtenthums“ (deutſche Zeitſchr. Jahrg. 1860. S. 233 ff.) und ebendaſelbſt 1861. S. 49 ff. gezeigt, und ſeine Ausführungen, die freilich noch ihre Mängel haben, ſind conkret genug, um uns theologiſch für das Herbart'ſche Syſtem mehr zu intereſſiren.

Nicht erheblich für unſeren Zweck iſt eine in die Ethik eingreifende Beſtimmung über die Freiheit des Willens, welche Herbart determiniſtiſch beſchränkt. Sonſt wäre über dieſen Punkt freilich Manches zu ſagen. Die Theologie aber knüpft an ihn, da ja auch bei Herbart die Zurechnung des Handelns gewiß bleibt, williger an, als an irgend ein indeterminiſtiſches Syſtem, wo dem Willen nicht bloß das Vermögen beigelegt wird, in jedem Augenblick von Neuem anzufangen, ſondern auch eine unendliche Kraft, ſeinen neuen Inhalt gegen die übrigen alten Regungen und Leidenſchaften der Seele unbedingt durchzuſetzen. „Uebermüthig“, ſagt Herbart, „iſt die Einbildung, als könne Einer durch ſeinen bloßen Entſchluß auf der Stelle gut ſeyn, da iſt es viel beſſer, mit religiöſem Gefühl höheren Beiſtand anzuflehen“ (Bd. XII. S. 473).

Auch von Herbart's pädagogiſchen Lehren iſt nicht viel zu ſagen; ſie ſind am meiſten anerkannt und zeugen zugleich für die Verdienſte, welche er ſich um die Ethik, wie um die Erkenntniß des pſychiſchen Mechanismus in der Pſychologie erworben hat. Die ſpäteren und heutigen Leiſtungen in der Pädagogik, ſofern ſie nicht bloß triviale Beobachtungen bringen wollen, gehen auf Herbart zurück (Mager, Ziller, Waitz, Stoy). Die ſpecifiſch chriſtlichen Verfaſſer von Erziehungsſyſtemen verhalten ſich allerdings noch zum Theil ſpröde gegen ihn, aber zu ihrem eigenen Schaden.

Wir müſſen noch einiges Wenige zuſammenfaſſend hinzufügen. Es iſt Herbart oft vorgeworfen worden, daß er den Zweckbegriff zwar anerkenne, aber ſich deſſelben in ſeinen wiſſenſchaftlichen Conſtruktionen nicht mehr bediene. Man ſieht darin gern ein Zurückfallen noch hinter Denker wie Plato, der in dem Zwecke eine Handhabe für die Erklärung alles Geſchehens zu haben meinte. Der Gedanke des lebendigen, ethiſch gedachten Gottes ſchwebt uns dabei vor und läßt uns die Verzichtung auf jenen Gebrauch der Finalbegriffe deſto beklagenswerther erſcheinen. Aber es gibt ja philoſophiſche Ueberzeugungen, von deren Richtigkeit man ebenſo überzeugt ſeyn kann, als von ihrer Unergiebigkeit. Herbart ſah ein, daß jener Platoniſche Gedanke für unſeren Standort zu hoch liege und nicht realiſirbar ſey (Werke Bd. IV. S. 618). Er konnte den mechaniſchen Weltlauf nicht durch die Zwecke unterbrechen wollen, die ja nur als das Ideale über ihm ſchweben und „nur für die göttliche Weisheit, die dem wirkſamen Grunde den Zweck und den Zwecken die Gründe gegeben, fällt die Anſchauung beider zuſammen; für uns ſind es zwei Gedankenreihen“ (Wehrenpfennig). Freilich werden jene Unterſcheidungen, die uns zur Vorſicht mahnen, uns nicht abhalten, der Teleologie treu nachzugehen, und wenn es auch der Demonſtration verſagt ſeyn mag, hier weit vorzudringen, ſo wird doch eine von ſittlichen und religiöſen Motiven angetriebene Phantaſie, verbunden mit einem empfindlichen Wahrheits- und Wahrſcheinlichkeitsgefühl in dieſem Gebiet Manches erreichen. Auf jeden Fall wird ſo der Begriff eines Schöpfers, den die Religion nicht mit dem eines Demiurgen vertauſchen kann, zu voller Klarheit gelangen (Werke Bd. IV. S. 614. 617. 620). Denn ein Theiſt

war Herbart freilich, und die Ethik ſtand ihm obenan. „Das Gute ſtand ihm über dem Wahren, und in dem Wohlwollen, der Liebe Gottes fand er den letzten Aufſchluß über die Exiſtenz und Entwickelung der Welt.“ Seine Metaphyſik ſchließt mit der Anerkennung unſerer Wiſſensſchwäche und der Demuth des Glaubens. „Es muß der Begriff von Gott als dem Vater der Menſchen feſtgehalten werden. Ein bloß theoretiſcher Begriff iſt ohne Werth, eine bloße Idee iſt ohne Troſt“ (Bd. IV. S. 614). „So ſagte der Denker, der mit der nüchternſten Kälte doch das tiefe Verlangen des Gemüths nach einer feſten und werthvollen Realität verband, und der darin eben den unerſetzlichen Vorzug des Glaubens vor allen moraliſchen Gedanken fand, daß er eine neue Welt mit heilenden realen Gedanken eröffnet“ (Wehrenpfennig).

Wir dürfen die Vorzüge der einzelnen Lehren Herbart's deshalb umſo kräftiger hervorheben, weil wir eine Fortbildung des Syſtems und eine Berichtigung mehrerer wichtiger Partieen deſſelben unſererſeits nicht bloß um der Theologie, ſondern um der Wahrheit willen eifrig wünſchen. Beſonders die Pſychologie liegt uns am Herzen, denn die metaphyſiſchen Bedenken ſind zum Theil durch die liberale Annahme von „zufälligen Anſichten“ der Auflöſung entgegengeführt. Aber die Natur der Seele möchten wir des urſprünglichen Reichthums nicht im Sinne Herbart's entkleiden. Wohl hatte die frühere Zeit faſt für jede Thätigkeit des Geiſtes oder vielmehr für jeden in dem geſelligen Leben, in der religiöſen Vertiefung, in der Geſchichte hervortretenden werthvollen Erfolg einer ſolchen ein prädeſtinirtes Vermögen in uns vorausgeſetzt. „Sie hatte dadurch das Gedeihen einer erklärenden Unterſuchung ſehr verhindert; aber ſich zugleich vor dem Mißgriffe bewahrt, das als ſelbſtverſtändliche Folge auseinander herzuleiten, was nur nebeneinander aus der urſprünglichen Natur der Seele begriffen werden kann. Den Reichthum dieſer Natur ließ ſie freilich unanalyſirt, aber ſie erhielt doch die Gewohnheit, eben an dieſen unerſchöpflichen Reichthum zu glauben, in deſſen Tiefe Alles, was an menſchlichem Leben und Streben Werth hat und jede Verbindung mit göttlichen Einflüſſen Boden finden und Wurzel ſchlagen konnte“ (Lotze). Derſelbe Philoſoph berichtigt im Einzelnen die Annahme Herbart's, daß die ganze Natur der Seele ſich durch den engen Iſthmus des Vorſtellens in ihre Folgen ergießen ſolle. „Nie werden wir aus dem Vorſtellen an ſich die Erſcheinungen des Fühlens und Wollens ableiten, und ſie werden in der That nicht von ihm abhängen, ſondern nur mit ihm in der Conſequenz des Geiſtes zuſammengehören, ſo wie kein Ton des Accordes den anderen erzeugt oder als ſeine Folge aus ſich hervorgehen läßt, wohl aber ihn fordert, damit der Accord entſtehe.“ Doch wir fahren in dieſer Polemik nicht fort und wollen auch in dem Wenigen nur eine Andeutung der Richtung geben, in welcher wir eine heilſame Fortbildung der Herbart'ſchen Philoſophie für möglich halten. Wir ſehen in ihr nämlich auch in der Art eine elementariſche, daß es die Grundlagen aller Realität ſicherſtellt, ohne einer Vollendung und einem abändernden Fortbau durch andere Denker ſich unbedingt zu verſagen. Es mag aber noch einmal geſagt werden, daß dieſe Abänderung nicht aus theologiſchen Motiven allein wünſchenswerth erſcheint, ſondern aus ſolchen, die in dem Bereiche der Forſchung ſelbſt liegen.

Vergl. Herbart's Werke von Hartenſtein, beſonders Bd. I—IV. VIII. XII. — Lotze, Metaphyſik, 1841. — Deſſelben Streitſchriften, Bd. I. 1857. — Hendewerk, Herbart und die Bibel, 1858, deutſche Zeitſchr. f. 1860. S. 233 ff. f. 1861. S. 49 ff. — Weiße, proteſtant. Kirchenztg. f. 1860. Nr. 40. — Trendelenburg, log. Unterſuchungen, 1r Bd., und mehrere akadem. Abhandlungen. — Drobiſch, Religionsphiloſ., 1840. — Taute, Religionsphiloſ., I, 1840. II, 1852. — C. A. Thilo, die Wiſſenſchaftlichkeit der modernen ſpekulativen Theologie, in ihren Principien beleuchtet. 1851. Dazu die Erwiderung von Jul. Müller, deutſche Zeitſchrift f. 1851. S. 336 ff. — Wehrenpfennig, deutſche Zeitſchr. f. 1857. S. 139 ff. — Lotze, Mikrokosmus Bd. II. 1858, an vielen Stellen, beſond. V, 5: Gewiſſen und Sittlichkeit. — Allihn und Ziller, Zeitſchr. f. exakte Philoſophie, II, 81 u. ſonſt. —

Thilo, die theologisirende Staats- und Rechtslehre, 1860. S. 147. — Allihn, allgem. Ethik, 1861. S. 219 ff. W. Hollenberg.

Hermas. Der über den Hirten des Hermas Bd. V. S. 771 gegebene Artikel hat sich des Gebrauchs des griechischen Textes enthalten, weil er aus allzu verdächtiger Quelle stammte. Seitdem ist aber neues Licht über denselben gewonnen worden. Die ganze Textesangelegenheit verhält sich in Kürze so: Im Jahre 1513 erschien die erste Ausgabe des lateinischen Textes von Jak. Faber (Stapulensis). Derselbe Text wurde in zahlreichen Handschriften aufgefunden; die älteste derselben, die freilich nur die drei ersten Visionen enthält und von den bisherigen Editoren noch nicht benutzt wurde, möchte Cod. Lat. 86. fonds Latin. St. Germain in der kais. Bibliothek zu Paris seyn, wohl um den Anfang des 9. Jahrhunderts geschrieben. Er ist am nächsten mit dem von Dressel benutzten Cod. Vatic. verwandt. In seiner Ausgabe der apost. VV. (PP. Apost. opp. Lipsiae 1857) veröffentlichte Alb. Dressel neben jenem Texte noch einen anderen in einem gleichfalls lateinischen Cod. Vat.-Palat. von ihm aufgefundenen, der offenbar eine andere Recension des Werkes darstellt. Im Jahre 1855 brachte nun aber der als Handschriftenfälscher allbekannte Grieche Simonides einen griechischen Text des Hirten nach Leipzig, theils in drei um's Ende des 14. Jahrhunderts geschriebenen Originalblättern, theils in einer von ihm selbst angeblich auf dem Athos nach den übrigen gleichartigen Originalblättern gefertigten Abschrift. Von beiden sich gegenseitig ergänzenden Fragmenten, die den ganzen Hirten mit Ausnahme der letzten 7½ Kapp. enthalten, veranstalteten Ende 1855 R. Anger und Wilh. Dindorf einen Abdruck mit vorausgeschickten Prolegomenen und unter Ankündigung eines nachfolgenden 2ten Theils. Bald ergab sich aber, daß die angebliche Athosabschrift eine nach der wirklichen von Simonides zu Leipzig unter vielfachen Entstellungen angefertigte war, weßhalb sich die genannten Herausgeber veranlaßt fanden, die begonnene Ausgabe zurückzuziehen und eine neue größere anzukündigen, auf welche gegenwärtig noch gewartet wird.

Als die Dressel'sche Ausgabe der PP. Apost. ihrem Erscheinen nahe war, unternahm es der Unterzeichnete, derselben den griechischen Leipziger Text nach der ächten Athosabschrift und den drei Leipz. Originalblättern einzuverleiben. In einer beigegebenen Abhandlung wurde aber zugleich der Nachweis versucht, dieser griechische Text sey nicht der alte ursprüngliche, sondern aus einer mittelalterlichen Rückübersetzung des lateinischen Textes geflossen. Diese Behauptung fand Beifall, aber mehr noch Widerspruch. Die Entdeckung des Codex Sinaiticus löste den Zweifel darüber. In seiner ersten Mittheilung darüber, Wissensch. Beil. zur Leipz. Ztg. 17. April 1859, gab der Unterzeichnete die Nachricht, daß diese Handschrift aus der Mitte des 4. Jahrhunderts auch das erste Drittheil des Hirten enthalte, und erklärte auf Grund des Verhältnisses ihres Textes zu dem Leipziger Texte, daß der letztere, zumal im Ganzen genommen, als keine Rückübersetzung aus dem Lateinischen zu betrachten sey. Das Sinaitische Fragment hat seitdem sowohl in der großen, von Petersburg datirten Ausgabe des Cod. Sin. 1862, als auch im Novum Testamentum Sinaiticum 1863 diplomatisch strengen Abdruck gefunden, sowie auch die Dressel'sche Ausgabe der Apost. VV. als editio altera 1863 eine Vergleichung der Sinaitischen Lesarten mit dem Leipziger Texte brachte. Die schon angedeutete Beschränkung der griechischen Ursprünglichkeit des letzteren wird in der Dressel'schen Ausgabe Praef. IV. für die bereits früher mit Nachdruck hervorgehobenen Worte *πανοῦργος εἶ περὶ τὰς γραφάς* geltend gemacht, die aus der zur Vulgata gewordenen lateinischen Textrecension in den Leipziger Text gekommen seyen, während sie im Sinaitischen griechischen Texte, im lateinischen aus dem Cod. Vat.-Palat. und gleichfalls in dem äthiopischen, der inzwischen 1860 durch Anton d'Abbadie veröffentlicht worden, mit Recht fehlen. In der lateinischen Vulgata-Recension nämlich, in welcher sich diese Worte als Wiederholung einer früheren Stelle (*πανοῦργος εἶ, ἄνθρωπε, θέλων γινώσκειν τὰ περὶ τὸν πύργον*) verrathen, wird mit dem editor princeps eine Verwechslung von structuras und scripturas angenommen, eine Annahme, die keineswegs

dadurch ungültig wird, daß alle eingesehene latein. Manuskripte der Vulgata-Recension den Fehler scripturas darbieten. Sind doch Hunderte von neutestamentl. Handschriften bei manchem Fehler des Textes in vollkommener Uebereinstimmung. Tischendorf.

Hesychius. Dieser Name begegnet uns an mehreren Stellen der kirchlichen Literatur, zuerst in der ältesten Geschichte des Bibeltextes. Neben Lucian, dem berühmten Presbyter von Antiochien und standhaften Märtyrer (s. den Artikel) wird ein Hesychius als Verbesserer des Textes der LXX. und des Neuen Testaments genannt. Eusebius bezeichnet ihn VIII, cap. 13. neben Phileas, Pachymius, Theodorus als ägyptischen Bischof, der unter Maximinus gelitten habe, und das Martyrologium verlegt seinen Tod auf den 26. November; auf Aegypten und die dort gebrauchten Bibelhandschriften soll daher die von ihm ausgegangene sogenannte Recension des griechischen Textes eingewirkt haben. Denken wir uns diesen Hesychius neben Lucian am Ende des dritten Jahrhunderts als Berichtiger der griechischen Handschriften: so ist das an sich ein sehr merkwürdiges historisches Datum, weil es beweist, wie früh Verwirrungen und Verderbnisse des Textes eingetreten sind, die ein solches Unternehmen nöthig machen konnten; leider aber erfahren wir nichts über das dabei eingeschlagene Verfahren, daher haben immer nur Vermuthungen, nicht kritische Resultate auf diese Notiz gebaut werden können. Die einzigen Zeugen sind Hieronymus und das Decretum Gelasii. Der Erstere sagt Praef. in Paralip.: Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat autorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. In Bezug auf die Septuaginta mögen also diese verbesserten Texte zu bedeutendem Ansehen gelangt seyn, so daß in Aegypten und Alexandrien die von Hesychius herrührende Bearbeitung ebenso herrschte, wie die des Lucian von Constantinopel bis Antiochien (vgl. Hieron. ad Rufin. II, 26. De vir. illustr. 77). Aber auch auf das Neue Testament, mindestens die Evangelien, müssen sich diese Recensionen erstreckt haben nach den oft citirten Worten des Hieron. ad Damas. praef. in Evv. Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus nec in toto V. Test. post. LXX interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse quae addita sunt, dazu Decr. Gelas. op. 6. n. 14. 15: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha, evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha. Hiernach kannte Hieronymus eine Ausgabe auch des neutestamentlichen Textes nach Hesychius, welche von Einigen, aber Wenigen sehr eifrig bevorzugt wurde, aber er verwarf sie, da nach seinem Urtheil ihre Emendationen und Zusätze die Auktorität der älteren Uebersetzungen gegen sich hatten. Damit wird die Existenz einer solchen Hesychianischen Bearbeitung auch des Neuen Testaments ebenso außer Zweifel gestellt, wie wir über deren Karakter völlig in Ungewißheit bleiben. Es war natürlich, daß in den neueren kritischen Recensionssystemen jenen ältesten Emendationsversuchen eine Stelle eingeräumt wurde, und bekanntlich hat Hug, indem er dem älteren unrein gewordenen und verwilderten Text eine dreifache Recension gegenüberstellt, eine derselben, die in Alexandrien und Aegypten verbreitete, auf Hesychius zurückgeführt; die Zeugen aber, mit welchen er sie belegt, sind ziemlich dieselben, in denen Griesbach seine Alexandrinische Recension dargestellt findet. Die gegenwärtige neutestamentliche Kritik will diese Gedanken nicht gänzlich verwerfen, aber einsehend, daß die Bedeutung jener Recensionen mindestens in Betreff des Neuen Testaments leicht überschätzt werden kann, enthält sie sich bestimmter Aussagen und Folgerungen, noch mehr verzichtet sie darauf, nach Eichhorn's Vorgang einen aus beiden Ausgaben gemischten Text mit irgend welcher Sicherheit in gewissen Handschriften nachweisen zu wollen.

Von den übrigen Männern dieses Namens erwähnen wir kurz und der Vollständigkeit wegen den Lexikographen und den Chronisten. Der erstere, der be-

rühmte Gelehrte und Grammatiker, lebte muthmaßlich gegen Ende des vierten Jahrhunderts zu Alexandrien; sein Lexikon (zuletzt post Joannem Albertum rec. Maur. Schmidt. Jen. 1858—61. 3 voll. 4°), dem Philologen unentbehrlich, kann selbst dem Bearbeiter der kirchlichen Literatur einen gelegentlichen Dienst leisten. — Der Chronist führt den Beinamen Illustris (Ἰλλούστριος); er war gebürtig aus Milet, Sohn des Advokaten Hesychius und der Mutter Sophia und lebte im Zeitalter des Justinian. Er ist zwar als Christ, was Stephanus, Vossius, Cave gegen Suidas bewiesen haben, aber nicht als christlicher Schriftsteller im engeren Sinne anzusehen. Nach dem Zeugniß des Suidas ist er der Verfasser einer Geschichtschronik, welche vom assyrischen König Belus bis zum Tode des christlichen Kaisers Anastasius in sechs Abtheilungen reichte, von welchem Werke wir aber nur ein Stück der sechsten Abtheilung über Ursprung und Alterthümer von Constantinopel, und zwar unter dem Namen des Georgius Codinus (*περὶ πατρίων τῆς Κωνσταντινοπόλεως παρεκβολαὶ ἐκ τῆς βίβλου τοῦ χρονογράφου*) besitzen. Erste Ausgaben von G. Douza, Heidelb. 1596; von Meursius, Lugd. Bat. 1613.— Ein zweites Werk: *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν* — besteht großentheils in Auszügen aus Diogenes Laertius, zuerst ex bibl. Joh. Sambuci Antverp. 1572. Beide Schriften von Orelli, Leipz. 1820. Vergl. die Stellen bei Suidas und Phot. cod. 69, wo noch eine Schrift De rebus sub Justino Thrace et per priores Justiniani annos gestis genannt wird.

Früher als dieser lebte ein Presbyter von Jerusalem Hesychius, der unter dem jüngeren Theodosius sich ausgezeichnet haben und dessen Tod in das Jahr 433 oder 428 fallen soll. Bei Theophanes und in den griechischen Menologien wird er als Muster von Gelehrsamkeit und als fruchtbarer Schriftforscher gerühmt. Von den ihm beigelegten exegetischen und homiletischen Schriften ist Mehreres griechisch oder lateinisch edirt, wie Explanationes in Leviticum, Basil. 1527. Par. 1581; Capitula in XII prophetas minores et Jesaiam ed. Hoeschel, August. 1602; Sententiarum centuriae II de temperantia et virtute, una cum Marci Eremitae opusculis. Par. 1563. 1624, zerstreute Festreden zur heiligen Geschichte, — Anderes ist nur handschriftlich oder in Fragmenten (Phot. cod. 51. 275) vorhanden. Doch leiden diese Verzeichnisse an großer Verwirrung, denn mehrere der genannten Schriften werden von Einigen einem späteren Hesychius zugeschrieben, der um 600 als Presbyter, dann als Bischof und Patriarch in Jerusalem lebte und an welchen Gregor. M. lib. IX. ep. 4. gerichtet ist.

Viele andere ganz obscure Hesychius weiß Fabricius aufzuzählen Bibl. Gr. ed. Harl. VII. p. 544. Dr. **Gaß.**

Heß, Johann, war der erste evangelische Pfarrer von Breslau und an seine Person knüpft sich die ganze Reformationsgeschichte dieser Stadt. Er stammte aus Nürnberg. Seine Geburt ist in's Jahr 1490 zu setzen (vgl. alte Angaben, wornach er zu Anfang des Jahres 1547 in seinem 56. Lebensjahre starb, zusammen mit der Aufschrift eines Porträts von ihm aus dem Jahre 1546, wornach er damals im 57. Lebensjahre stand). Der Name Heß und der Name Hesse wechseln. Die Angabe daß er aus adeligem Geschlecht entsprossen, ist unbegründet.

Heß studirte in den Jahren 1506 bis 1510 zu Leipzig, und zwar namentlich bei dem Humanisten J. Rhagius Aestikampianus, der dort lateinische Klassiker vortrug, dann zwei Jahre in Wittenberg, wo er übrigens damals noch keine reformatorisch-theologische Anregungen empfing. Im Jahre 1513 wurde er Sekretär des Breslauer Bischofs Johann Turzo, eines Freundes der neu erwachten Wissenschaften, Verehrers von Erasmus. Derselbe schätzte ihn wegen seiner reichen wissenschaftlichen Kenntnisse und wegen seines für große Geschäfte geschickten Geistes. Nachdem Heß dazwischen hinein den Sohn des Herzogs Karl von Münsterberg-Oels auf die Prager Universität begleitet hatte, machte er 1517 wieder einen Besuch in Mitteldeutschland. Er erscheint jetzt nahe befreundet mit Eoban Heß in Erfurt, ferner mit dem dortigen Prior Johann Lange, dem Freunde Eoban's und Luther's. Das Jahr darauf reiste er nach

Italien, um seine wissenschaftliche, humanistische Ausbildung dort zu vollenden. In diesem Streben traf er dort freundschaftlich zusammen mit dem bekannten Humanisten Crotus Rubeanus. Zugleich holte er sich in Italien (Ferrara) die theologische Doktorwürde. — Vergl. zu diesem Abschnitte seines Lebens verschiedene Briefe an ihn und über ihn in den Monum. piet. et liter. P. II., ferner im Ulr. Huttoni opp. ed. Böcking. Vol. I.; Luther's Briefe, herausgeg. von de Wette, Bd. I. S. 61.

Bis dahin zeigt sich bei Heß noch keine Richtung seiner Studien auf den bestimmten Inhalt des Evangeliums hin, — während er (wie Melanchthon nachher zu ihm sagt) einen ganzen Ozean unseliger Fragen durchschiffte. Aber gerade von Italien aus — in Folge der dort empfangenen Kunde von Luther — wandte er sich nun mit warmer Theilnahme nach Wittenberg. Er war dort zu Ende des Jahres 1519 bis in den folgenden Januar und knüpfte dort auch persönliche Freundschaft mit Luther und eine ganz besonders herzliche mit Melanchthon an (vergl. hiefür und für's Folgende: Briefe im Corp. Reform. Vol. I.; in Luther's Briefen, Bd. I.; in J. W. Fischer's Reformationsgesch. der Kirche zu St. Mar. Magd. in Breslau, 1817, Anhang, wo sonst noch Ungedrucktes von Luther steht; Corp. Reform. X, 481; Plitt, Loci communes Melanchthon's, 1864. S. 77 ff.). Melanchthon sah ihn jetzt angelangt bei der heil. Schrift und beseligt vom Geiste Christi, im Gegensatze zu der bisherigen Schulweisheit. Zugleich wollten indessen Beide die humanistischen Studien noch weiter pflegen.

Heß ging zurück zu seinem Bischof, der ihm ein Kanonikat in Neisse und in Breslau zugetheilt hatte; er empfing jetzt auch die Priesterweihe. Mit den Wittenbergern blieb er im brieflichen Verkehr. Für die evangelische Richtung öffneten sich jetzt gerade auch in Schlesien und Breslau schöne Aussichten. Der Bischof zeigte nicht bloß gegen Heß keinen Argwohn, sondern ließ auch den Domherrn Schleupner in Wittenberg studiren, ja knüpfte selber durch diesen mit Luther und Melanchthon Beziehungen an und wurde von ihnen hochgeschätzt. In Breslau hatte schon vorher das neue wissenschaftliche Streben regsame Vertreter gefunden. Jetzt verband sich hiermit auch bei Anderen, wie bei Heß, der neue religiöse Geist (zu Heß's Freunden gehörte u. A. jetzt Krautwald, der spätere Genosse Schwenkfeld's). Kleine reformatorische Schriften Luther's wurden nachgedruckt. Die Stadt hatte unter den Kämpfen gegen die Hussiten den Ruhm eifriger katholischer Kirchlichkeit sich erworben. Hiezu hatte jedoch ganz besonders der nationale Gegensatz mitgewirkt. Jetzt erlaubte man sich auch umso mehr Ansprüche auf die eigenen Rechte und zugleich auf ein freies Urtheil über die Schäden der Kirche. Man klagte über das unordentliche, ärgerliche Wesen bei Klerus und Mönchen; das hatte überdieß auch den letzten Bischöfen, Männern tüchtigen sittlichen Karakters, manche Noth bereitet. In politischer Beziehung genoß die Stadt, obgleich unter der Krone Böhmen stehend, großer Selbstständigkeit. — Doch Bischof Turzo starb schon im Sommer 1520. Sein Nachfolger Jakob von Salza war zwar ein sehr gemäßigter Mann, hielt jedoch streng an der römischen Kirche fest. Dem Heß wurde schon früher von Manchen aus Neid und Eifersucht, jetzt auch wegen seiner religiösen Richtung nachgestellt. Er erhielt wegen ängstlicher Zurückhaltung Vorwürfe von Melanchthon, ferner von dem schon jetzt lebhaft erregten C. Schwenkfeld von Ossig (vgl. über ihn Bd. XIV. S. 130 ff. dieser Encykl.; Brief desselben vom 14. Oktober 1521 im Original in der Rhediger. Briefsamml. auf der städt. Bibliothek zu Breslau: die sehr interessante erste Urkunde, welche wir über diesen Mann besitzen). Er suchte eine sicherere Stätte für sich bei seinem Patron, dem Herzog von Oels, einem Nachkommen Podiebrad's (dorthin zweiter Brief Schwenkfeld's an ihn, in der Rhed. Briefs.; abgedruckt, obwohl nicht ganz correkt, bei A. F. G. Schneider, zur Literatur der Schwenkfeld'schen Liederdichter, Berlin 1857, S. 33 f.); er verkündigte jetzt als Hofprediger desselben das Evangelium und wollte mit ihm, der auch selbst an Luther schrieb, das Abendmahl unter beiden Gestalten herstellen; auch dieser Fürst übrigens ließ sich immer wieder durch politische Rücksichten binden. Endlich finden wir ihn im Frühjahre 1523

zu Nürnberg wieder; was dort ihn anzog, war ohne Zweifel die Freiheit, deren auf der dortigen Kanzel bereits die evangelische Predigt genoß. Dort war als solcher Prediger schon auch sein Freund Schleupner thätig. Und von ihm selbst vernahm man jetzt in Breslau, daß auch er dort das Wort Gottes lauter verkündige. Da beschloß der Breslauer Magistrat, ihn an eine der eigenen Kirchen zu berufen.

Die Breslauer Bürgerschaft war seit Heß's Abgang mehr und mehr von den reformatorischen Tendenzen durchdrungen worden. Die Franziskanermönche des Klosters zu St. Jakob nahmen an der Bewegung Theil; das Volk wurde hier durch „lutherische" Predigten aufgeregt. Der Klerus fürchtete ein Ausbrechen von Tumulten gegen sich und seine Kostbarkeiten. Da benutzte der Magistrat den verwahrlosten Zustand der einen der beiden Stadtpfarrkirchen, nämlich der Maria-Magdalenenkirche, für welche man seit Jahren vergebens einen neuen ordentlichen Pfarrer vom Bischof erbeten hatte, — um in eigener Vollmacht den Heß an sie zu berufen (20. Mai). Der Bischof selbst forderte, um Schlimmerem vorzubeugen und wenigstens einen gemäßigten, besonnenen Mann auf die Stelle zu bekommen, ebendenselben auf, dem Rufe zu folgen. Heß, welchen damals auch die Königin Maria von Böhmen und Ungarn bei sich anzustellen gedacht hatte, nahm jenen Ruf an. Vom Domcapitel wurde ihm gegen den Rath des Bischofs die Investitur verweigert. Der Magistrat aber setzte ihn am 21. Oktober in's Amt ein.

Gegenüber von den Erlassen ihres Landesherrn wider das Lutherthum erklärten die Rathsherren: mit Luther's Person oder seinen Schriften als solchen haben sie Nichts zu thun; sie wollen nur eine Abhülfe jenes Nothstandes und die Predigt des göttlichen Wortes. Heß aber zeugte in einer von ihnen veranstalteten Disputation (20. April 1524) offen für das freie, reine Gotteswort entgegen den Menschensatzungen, für Christi Priesterthum entgegen dem Meßopfer, für die göttliche Einsetzung des Ehestandes entgegen dem Cölibat. Und der Rath gebot allen Predigern der Stadt, dem Beispiele des Heß in der Verkündigung des Wortes zu folgen. Die Aenderung des Meßkanons und die Zulassung der Laien zum Kelche scheint sofort von Heß ganz in der Stille vollzogen worden zu seyn. Die Processionen mit der Hostie, die Weihungen des Wassers u. s. w. wurden an Quasimodogen. 1525 abgethan. Zugleich wurde jetzt für bessere Einrichtung der Schulen gesorgt. Heß machte ferner sogleich ganz besonders um's Armenwesen sich verdient; im Jahre 1525 wurde, weil Heß sich weigerte, fernerhin „über den vor der Kirchenthüre liegenden Herrn Christum hinüberzuschreiten", von der Stadt eine wohlgeordnete Armenpflege eingeführt und das Betteln verboten.

Im August des Jahres 1525 erhielt Heß einen Genossen des evangelischen Pfarramts in seinem aus Breslau gebürtigen, jetzt an die Elisabethenkirche berufenen Freunde Ambr. Moiban. An dieser anderen städtischen Kirche war das Patronat von einem Stifte, dem dasselbe zustand, förmlich dem Magistrat abgetreten worden, und nach dem Wunsche des letzteren wurde für Moiban, der während der letztverflossenen Zeit auf der Wittenberger Universität gewesen und jetzt auch Doktor der Theologie geworden war, sogar vom Bischof eine Confirmationsurkunde ausgestellt. Die Priesterweihe jedoch wurde ihm vom Weihbischof versagt: er hat ohne Zweifel überhaupt nie eine Ordination durch Handauflegung erhalten. — Jeder der beiden Pfarrer hatte vier Kaplane unter sich. — Um dieselbe Zeit erhielt auch die Bernhardinerkirche, die Kirche der sogenannten Neustadt, einen evangelischen Prediger. — So war die Reformation des Pfarramtes für die Stadt Breslau durchgeführt (das heißt für die Stadt diesseits der Oder, — abgesehen von der nicht der städtischen Verfassung und dem Magistrat untergebenen Domvorstadt und der Kirche der Sandinsel).

Am 8. September 1525 trat Heß in den Ehestand, ebenso am 30. April 1526 (nicht wie man anzugeben pflegt, schon 1525) auch Moiban.

Angelegentlich wurde besonders auch für's Schulwesen weiter gesorgt, wofür nun namentlich Moiban begabt, worin ferner vornehmlich der frühere Leipziger Pro-

feſſor und nachmalige Breslauer Rathsherr und Landeshauptmann Metzler thätig war. In Lokalen bei den beiden Kirchen wurden auch für ſtudirende Jünglinge und für Erwachſene Vorleſungen gehalten: ſo von Heß über altteſtamentliche Bücher. Heß hatte eine vielſeitige Gelehrſamkeit, ſammelte ſich auch eine reiche Bibliothek. Im J. 1539 dachte man in Wittenberg daran, ihn an die dortige Univerſität zu berufen (Corp. Ref. III. p. 741). Er trieb zugleich geſchichtliche Studien und zwar namentlich für die Geſchichte Schleſiens, ſo ſchon zur Zeit ſeiner Anſtellung bei Biſchof Turzo; ein gegeſchichtliches Sammelwerk über Schleſien, welches er handſchriftlich hinterlaſſen hat, iſt unter dem Namen Silesia Magna von Späteren gebraucht worden, jetzt aber verſchwunden.

Für die Armen wurde auf Heß's Antrieb im Jahre 1526 das große Allerheiligenhospital zur Pflege der Kranken erbaut. In den älteren ſtädtiſchen Spitälern waren ſchon im Jahre 1525 über 500 Arme verſorgt worden. Ueber 400 Arme erhielten außerhalb der Spitäler Unterſtützung.

Die Aenderungen im Gottesdienſte blieben auf ſehr enge Gränzen beſchränkt. Hierin zeigte ſich namentlich Heß bei aller Entſchiedenheit des Bekenntniſſes fortwährend als ein Mann der Mäßigung und Vorſicht. Längere Zeit wurden noch tägliche Meſſen gehalten, — Gottesdienſte mit Darreichung des Sakramentes (in Moiban's Kirche erſt 1538 wegen Mangels an Communikanten abbeſtellt). Auch die Vespern und Horen beſtanden fort. In Betreff einträglicher Meßſtiftungen für Altäre der evangeliſch gewordenen Kirchen wurde dann mit dem katholiſchen Klerus das Abkommen getroffen, daß ſolche Meſſen in katholiſchen Kirchen geleſen und die Einkünfte getheilt werden ſollten; das Abkommen beſteht noch heutzutage fort und im Zuſammenhange damit die merkwürdige Einrichtung, daß die betreffenden katholiſchen Altariſten in der evangeliſchen Eliſabethenkirche zu ſolchem Dienſte die Inſtallation erhalten. Meßgewänder blieben noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts im Gebrauche beim evangeliſchen Cultus. — Die Klöſter mit den zugehörigen Kirchen mußte die Stadt in ihrer eigenen Mitte fortbeſtehen laſſen, ſo entvölkert ſie auch geworden waren.

Die Haupteigenthümlichkeit der unter Heß vollzogenen Breslauer Reformation war überhaupt das Verhältniß, in welchem das neue Kirchenthum zum alten formell verblieb. Heß und Moiban erkannten fortwährend die Biſchöfe als ihre Vorgeſetzten an; ſie und der Magiſtrat beriefen ſich darauf, daß vom Biſchof ſelbſt das Predigtamt ihnen anbefohlen worden ſey. Und die Biſchöfe (ſo auch Salza's gleichfalls ſehr gemäßigter, unter dem Einfluſſe des Magiſtrats gewählter Nachfolger Promnitz ſeit 1539) thaten das Ihrige, dieſen Zuſtand in Frieden fortzuerhalten. Die evangeliſchen Ordinationen Breslauiſcher und anderer ſchleſiſcher Prediger wurden auswärts, beſonders in Wittenberg, geholt. Erſt in Folge des böhmiſchen Majeſtätsbriefes vom Jahre 1608 errichtete die Stadt 1615 für ſich ein eigenes Conſiſtorium.

Eben hiemit verwahrte ſich die Stadt gegen die Mandate ihres ſtreng katholiſchen Landesherrn, vor welchen namentlich gegen Heß vom katholiſchen Klerus geklagt worden war. Dem König Ludwig hatte ohnedieß die Macht zum Einſchreiten gefehlt. König Ferdinand (ſeit 1526) war beſonders durch die ſtete Türkengefahr darin gehemmt.

Zugleich kam — beſonders auch beim Könige — dem evangeliſchen Kirchenthume Breslau's das ſehr zu gute, daß man in ihm ein ſtarkes Bollwerk gegen die mächtigen Umtriebe des Schwenkfeldianismus und Anabaptismus in Schleſien erkennen mußte. Schwenkfeld und Krautwald waren mit ihrer Abendmahlslehre (ſeit 1525) von Heß und Moiban ſogleich ruhig und entſchieden zurückgewieſen worden. Der Magiſtrat verbot ſchon 1526 das unbefugte Disputiren über Gottes Wort. Gegen die Wiedertäufer holte Heß den Rath Luther's ein, wonach man warten, bis ſie ſich ſelbſt verrathen, und dann ſie ausweiſen ſollte (1528). Nur in wenigen Fällen wurde dieß nöthig (falſch iſt die Angabe Späterer über Hinrichtung von Wiedertäufern in Breslau).

Unter ſolchen Verhältniſſen und nach ſolchen Grundſätzen hat Heß ruhig und ſicher

als evangelischer Pfarrer bis an sein Ende weiter gewirkt. Breslau ist so auch für das evangelische Kirchenthum die Hauptstadt Schlesiens geworden.

Mit auswärtigen bedeutenden evangelischen Persönlichkeiten hielt Heß freundschaftlichen Verkehr und wurde hoch von ihnen geschätzt: außer Melanchthon und Luther sind besonders Veit Dieterich (zahlreiche Briefe desselben in der Rhediger. Briefs. und in den Monum. piet.), Camerarius (Briefe von ihm in der Rhed. Briefs., zwei Briefe des Heß an ihn in Camer. tert. libell. epistol. Eobani Hessi), Brenz (Dedikation seines Comment. zum Galaterbrief an Heß) zu nennen.

Fälschlich ist Heß von Späteren zum Verfasser des Liedes „O Welt, ich muß dich lassen“ und des (vom schlesischen Pfarrer Val. Triller verfaßten) Liedes „O Mensch, bedenk' zu dieser Frist“ gemacht worden (vgl. J. Mützell, geistl. Lieder d. evang. Kirche d. 16. Jahrh. 1, 286. 289).

Heß starb am Vorabende des Erscheinungsfestes 1547.

Vergl. für Heß's Leben die Briefe an ihn in der Rhedig. Briefsammlung, im Corp. Reform., in Luther's Briefen, in den Monum. piet. et liter., in Fischer's Reform.-Gesch. der Maria-Magal. Kirche; Urkunden in Klose's Reformationsgeschichte der Stadt Breslau (Manuskr., Abschrift im Besitze des Vereins für schlesische Geschichte); Akten des Breslauer Domcapitels in Kastner's Archiv für die Geschichte des Bisthums Breslau, I. 1858. Kurze Biographien des Heß in Henelii (lebte 1584—1656) Silesia Togata (Manuskr. auf der Bresl. Univers.-Bibl. und städt. Bibl.); Hankii de Siles. alienigen. erudit. 1707; Ehrhardt, Presbyterologie d. evangel. Schles. I. — Weitläufiger, doch fast nur nach sekundären, theilweise trüben Quellen: Kolde, Dr. J. Heß, der schles. Reformator, Breslau 1846. — Vom Unterzeichneten: Johann Heß, der Breslauer Reformator, in der Zeitschr. des Vereins für Geschichte und Alterth. Schlesiens. 1864. Bd. 6. S. 97—131. S. 181—265; und in Piper's evangel. Jahrb. 1865. S. 131 ff. Julius Köstlin.

Heuchelei. So nennen wir das erfolgreiche oder erfolglose Streben eines Menschen, durch seine Worte, Mienen und Geberden, überhaupt durch sein äußeres Auftreten, seine ganze Erscheinung und so auch seine Handlungen den Uebrigen, mit denen er verkehrt, eine günstige Meinung von seiner Gesinnung, seinem Wohlmeinen, seiner Liebe, Uneigennützigkeit, Treue und Gewissenhaftigkeit beizubringen, während ihm in Wirklichkeit diese Gesinnungen fehlen. Es ist also eine spezielle Art von Unwahrheit, von Lüge, die ihre bestimmten Zwecke und Mittel hat. Gerade aber, weil diese Zwecke sich speziell auf die sittliche Anerkennung des Subjekts beziehen und die Mittel darin bestehen, daß man redet und handelt, also sich äußert, wie ein rechtschaffener Mensch, hat die Heuchelei, so vielfach sie auch im Gesellschaftsleben, in der Politik, im Handelsverkehr Raum und Gelegenheit für sich findet, doch ihren bedeutendsten Schauplatz auf dem Gebiete der Religion der Offenbarung. Das scheint parodox, weil gerade diese, und zwar auch die Religion des alten Bundes, den Menschen vor das Angesicht eines allwissenden Gottes stellt, der das Herz ansieht, der (Ps. 139, 2.) des Menschen Gedanken schon von ferne, schon in ihren ersten unbewußten Anfängen durchschaut und ihre Entwickelung, ihre Zeitigung genau wahrnimmt; so daß also der Heuchler, wenn es ihm auch gelingt, Menschen zu täuschen, doch schließlich keinen Gewinn davon haben kann. Aber gerade eine Religion, die nicht im Verrichten und Abmachen äußerlicher Akte besteht und darin aufgeht, sondern den Werth des Menschen lediglich von seiner Gesinnung abhängig macht, bewirkt nur um so mehr den Wunsch, sich in den Ruf zu setzen, daß man diese Gesinnung habe, und da auch die Gesinnung, so rein innerlich ihr Wesen ist, doch nur durch Aeußerungen sich erkennbar macht, die eben weil sie materiell in die Außenwelt fallen, auch angeeignet und vollzogen werden können, ohne daß die geäußerte Gesinnung wirklich vorhanden ist, so öffnet sich hier ein weites Feld für heuchlerisches Thun. Aus dem Gesagten erklärt sich, daß es im Heidenthum weit weniger religiöse Heuchelei gibt als im Judenthum, im Katholicismus weniger als im Protestantismus.

Denn wo an ſich ſchon das Hauptgewicht auf die äußere Handlung, auf das opus operatum fällt, da empfindet man weit weniger ein Bedürfniß, die Incongruenz des Innern und Aeußern zu verdecken, während da, wo Alles auf die Geſinnung ankommt und mit dem bloßen Abſolviren religiöſer Handlungen Gott und das Gewiſſen nicht zufrieden zu ſtellen iſt, für den unlautern Menſchen die Verſuchung entſteht, noch ein Weiteres zu thun, um auch den Schein einer Geſinnung zu Stande zu bringen, die nicht vorhanden iſt. Wenn ein leichtſinniger, liederlicher Burſche in eine katholiſche Kirche tritt und allda ſofort niederkniet, um mit den Geberden und Mienen der Inbrunſt ſeine Andacht zu verrichten, ſo rechnet ihm das Niemand als Heuchelei an; ein Proteſtant würde in gleichem Fall dieſem Urtheil nicht entgehen. Dabei iſt nun aber eben der Widerſpruch noch ungelöſt, wie der Heuchler hoffen kann, ſein Spiel fortzuführen, während er weiß, daß vor dem Gott der Wahrheit keiner beſteht, der (2 Tim. 3, 5.) den Schein eines gottſeligen Weſens annimmt, aber die Kraft deſſelben verleugnet. Es iſt dabei zu unterſcheiden, daß der eine lediglich darauf bedacht iſt, ſich in der Gemeinſchaft, der er angehört, den Namen des Frommen zu erwerben und zu ſichern; begnügt er ſich hiemit, ſo verhält er ſich zur jenſeitigen Zukunft, zu dem Tag, der alles an's Licht bringen wird, entweder gedankenlos und leichtſinnig oder geradezu ungläubig; hat er ſeine Rolle ausgeſpielt, ſo fällt der Vorhang, es iſt alles aus. Ein anderer aber gibt ſich der Hoffnung hin, mit dem, was er äußerlich Gutes gethan, mit ſeinem Beten, Almoſengeben u. ſ. w. auch vor Gott zu beſtehen; das iſt der eigentliche Phariſäismus, der die Gotteserkenntniß corrumpirt, nicht nur Menſchen täuſcht, ſondern die Wahrheit ſelber fälſcht und eben damit ſich ſelber zuerſt und am ſchlimmſten betrügt. Ein beſonderes Merkmal des ächten Heuchlers iſt die Neigung zum ſcharfen Urtheil über Andere. Dieſelbe hat nicht blos darin ihren Grund, daß er durch ſolche Aeußerung ſein Anſehen um ſo mehr feſtzuſtellen ſucht, ſondern es iſt auch hier wieder der Selbſtbetrug, dem er verfällt; je mehr er an jedem andern Menſchen auszuſetzen hat, um ſo ſicherer iſt er ſeines eigenen Werthes, um ſo leichter beruhigt er ſich alſo auch über die Incongruenz zwiſchen ſeiner Geſinnung und ſeinen Worten, zwiſchen ſeinen geheimen und ſeinen öffentlichen Wegen. — Die Ethik ſtatuirt unter den verſchiedenen Stufen der Sünde (Schmid, chriſtliche Sittenlehre, S. 553) einen beſondern Zuſtand der Heuchelei, der ſchlimmer iſt, als der Zuſtand der Knechtſchaft (wie dieſen Paulus Röm. 7, 14—24 beſchreibt), ſofern der in letzterem noch Befangene den ernſtlichen Wunſch hat, ſeiner Sünde los zu werden, aber die Kraft dazu nicht in ſich findet, der Heuchler aber ganz zufrieden iſt mit ſich ſelber und von der ihm tief im Herzen wohnenden Sünde nicht loskommen will, ſondern nur ſie vor Gott und Welt zu verdecken ſucht, um unter dem Scheine der Heiligkeit ihr deſto ungeſtörter zu fröhnen. In gewiſſer Art iſt ſelbſt der freche Sünder noch beſſer als der Heuchler, ſofern jener wenigſtens Niemanden täuſchen, ſich nicht anders hinſtellen will als er iſt. Zwar wird dieſe formelle Wahrhaftigkeit dadurch aufgewogen, daß der Heuchler doch wenigſtens in der Regel noch ein göttliches Gebot und Gericht anerkennt; in ihm iſt doch noch das Bewußtſeyn von der Incongruenz ſeines Sinnes mit dieſem Gottesgebot möglich; aber gerade die Heuchelei als permanente Unwahrheit, als ſyſtematiſches Betrügen, als ein Leben in der Lüge muß jenes Bewußtſeyn allmählich total vernichten. Wenn es ſoweit kommt, dann allerdings ſind Zöllner und Huren dem Himmelreich noch näher als Phariſäer. — Schließlich ſey noch bemerkt, daß die Ableitung des deutſchen Wortes eine dunkle iſt; am plauſibelſten erſcheint es, wenn (ſ. Adelungs Wörterbuch, s. v.) eine niederdeutſche Form des Wortes, ögeln, verglichen wird, was offenbar ſoviel wie äugeln heißt, d. h. mit Blicken und Mienen ein Spiel treiben, wodurch man ſich den Andern bemerklich und angenehm machen will, überhaupt alſo ſich nach ihnen richtet, um ihr günſtiges Urtheil bemüht. Palmer.

Heynlin, Johannes, de Lapide — ſo nannte der Mann ſich ſelbſt, anderwärts wird er auch Haenlin, a Lapide genannt, woher der Zuſatz de oder a Lapide, iſt unbekannt, — verdient hier eine Erwähnung, ſofern er wohl einer der letzten Vertreter

der ſcholaſtiſchen Philoſophie, ſpeciell des Realismus geweſen und durch ſeine philoſophiſche Doktrin auf der neu geſtifteten Univerſität Baſel für mehrere Jahre einen heftigen Kampf zwiſchen Realismus und Nominalismus entzündet hat. Von Geburt ein Deutſcher aus den Gegenden des Oberrheins, doch ungewiß, ob aus Baſel gebürtig, machte er ſeine erſten Studien in Leipzig, wo er bereits im Jahre 1452 eine noch handſchriftlich vorhandene Abhandlung über die drei Bücher des Ariſtoteles von der Seele ſchrieb. Von Leipzig wendete er ſich nach Baſel, wo er bereits eine Zeit lang philoſophiſchen Unterricht ertheilte, von Baſel nach Paris, und erwarb ſich daſelbſt den Grad eines Doktor der Sorbonne, des höchſten Ehrentitels nach damaligen Begriffen. Nach einer Nachricht bekleidete er ſelbſt einmal in Paris das Rektorat der Univerſität. Im Jahre 1473 oder 1474, etwa im 40. Lebensjahre, nach Baſel zurückgekehrt, brachte er mit ſich ein Gefolge von Studenten, welche eifrige Anhänger des Realismus waren; er wurde Rektor der Burſe, worin ſie meiſtens wohnten und welche von ihnen den Namen der Pariſer Burſe erhielt. Den Realismus lehrte er auch auf der Univerſität als in artibus regens stipendiatus in studio basileensi, wie er ſich ſelbſt bezeichnet. Da nun in Baſel der Nominalismus Geltung hatte, ſo entſpann ſich wahrſcheinlich in Folge einer gewiſſen Petulanz der Studenten, die Heynlin von Paris nachgezogen waren, ein heftiger Kampf zwiſchen den Angehörigen der beiden philoſophiſchen Doktrinen. Es kam ſo weit, daß keine philoſophiſche Dekanatswahl mehr zu Stande kam, ſondern jede Partei ihren Dekan ernannte. Während Heynlin den akademiſchen Geſchäften oblag, predigte er fleißig in zwei Kirchen der Stadt als Stellvertreter der betreffenden Geiſtlichen; ſeine Predigten, die handſchriftlich vorhanden ſind, erwarben ihm einen ſehr guten Ruf als Prediger und als einen in der Schrift vielgelehrten Mann. So nennt ihn der Abt Trithemius und hebt außerdem hervor, daß er in der weltlichen Wiſſenſchaft nicht unerfahren, von ſcharfem Geiſte, beredter Sprache und hervorglänzend im Wandel und Umgang geweſen ſey. Es iſt wahrſcheinlich, daß die Heftigkeit des durch ihn angeregten Streites, der bis 1492 dauerte, ihn bewog, eine Stelle als Professor theol. und Stiftsprediger zu Tübingen im Jahre 1477 anzunehmen. Allein hier war derſelbe Kampf zwiſchen Nominalismus und Realismus noch weit lebhafter und heftiger entbrannt. Heynlin war daher froh, im J. 1480 einen Ruf nach Baden-Baden als Rektor des Chorherrnſtiftes zu erhalten. Im Jahre 1484 kam er, einem Rufe als Domherr und Prediger am Münſter folgend, nach Baſel zurück, zu einer Zeit, wo der genannte Streit den höchſten Grad der Bitterkeit erreicht hatte. Dieß trug dazu bei, daß er den Entſchluß faßte, ſich in die Einſamkeit der Basler Karthauſe zurückzuziehen, am Tage vor Mariä Himmelfahrt, 1487, um 1 Uhr Nachmittags, nachdem er ſoeben in einer Predigt von ſeiner Gemeinde Abſchied genommen hatte. Am 17. November deſſelben Jahres that er Profeß. Mehrmals baten die angeſehenſten Männer der Stadt den Prior, Heynlin predigen zu laſſen, aber der Prior wollte nichts davon wiſſen, und als Heynlin im J. 1496 ſtarb, durfte die Univerſität ſein Grab auch mit keinem Denkmale ſchmücken.

Heynlin war im Kloſter ſchriftſtelleriſch ſehr thätig geweſen. Aber ſein philoſophiſches Hauptwerk, einen Commentar zu den logiſchen Schriften des Ariſtoteles hatte er ſchon in Paris geſchrieben; es wurde weit ſpäter in Baſel gedruckt durch ſeinen Freund und ehemaligen Schüler Joh. Amerbach. Er lehrte, ſtreng an Ariſtoteles feſthaltend, die dieſſeitige Wirklichkeit der Ideen, universalia in re, wollte nichts wiſſen von der jenſeitigen Wirklichkeit der Ideen, universalia ante rem. Noch mehreres andere Philoſophiſche, auch Philologiſches und Naturwiſſenſchaftliches (über den Meteorſtein von Enſisheim) hat er geſchrieben. Theologiſch erſcheint er als der eifrige Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß der Maria, die er gegen den Dominikaner Meſſret in einer eigenen Schrift in Schutz nahm. Außerdem leitete er die Ausgabe der Werke des heil. Ambroſius durch Amerbach im J. 1492. Wären ſeine handſchriftlichen Predigten erforſcht, ſo ließe ſich die theologiſche und kirchliche Richtung des Mannes noch ge-

nauer bestimmen. Seine ansehnliche Bibliothek kam aus der Karthause, nach deren Entvölkerung durch die Reformation, auf die Universitätsbibliothek. Sie bestand aus 233 gebundenen und 59 ungebundenen Büchern, darunter sind seine eigenen Schriften.

Siehe über Heynlin Trithemius, liber de scriptoribus ecclesiasticis, 1494.— Herzog, prof. theol. in Basel, in den Athenae Rauricae, 1778; hauptsächlich aber F. Fischer, Professor in Basel, akademischer Vortrag über Johannes Heynlin, genannt a Lapide, Basel 1851 erschienen. Herzog.

Hofacker, Ludwig und Wilhelm, die beiden württembergischen Geistlichen, die durch ihre nachhaltige Predigerwirksamkeit nicht bloß der Kirche ihres Vaterlandes, sondern der gesammten evangelischen Kirche selbst über Deutschlands Gränzen hinaus angehören; ein Brüderpaar, von dem A. Knapp ausruft: wie viele Mütter werden wohl in Deutschland seyn, welche dem Herrn zwei gleichbegnadigte Werkzeuge der ewigen Wahrheit gebären und erziehen durften?

Ludwig, der ältere, dessen Predigten in weit über 100,000 Exemplaren nicht bloß in Deutschland, sondern in Uebersetzungen selbst nach Frankreich, England, Dänemark, Schweden, Rußland, Amerika Verbreitung gefunden haben, war als zweiter von sieben Brüdern den 15. April 1798 zu Wildbad geboren. Sein Vater, Stadtpfarrer daselbst, war ein Mann von offenem, kräftigem, geradem Wesen, seine Mutter, eine eben so verständige und energische als fromme Frau. Später erst für das Studium der Theologie sich entscheidend, lernte er bei großem Eifer schnell die alten Sprachen, durchlief die Seminarien Schönthal und Maulbronn und bezog im Herbst 1816 die Universität Tübingen, wo er, in's theologische Stift aufgenommen, während der zwei ersten Jahre mit dem gewöhnlichen Strom der Studenten hinschwamm, ohne ernste Richtung, bis im Herbste 1818 eine entschiedene Umwandlung zu tiefem christlichen Ernste, starkem Gebetseifer und Ringen nach Aneignung der Heilswahrheiten des Evangeliums bei ihm eintrat. Er sonderte sich von seinen bisherigen Genossen völlig ab und schloß sich an eine Gemeinschaft schlichter Gläubiger aus dem Volke an. Noch war er eine Zeit lang zu Böhme'schen und anderen Schwärmereien geneigt, bis er, von diesen sich lossagend, im Vereine mit einem Kreise christlicher Mitstudirender, Württemberger, Schweizer, Holsteiner, Preußen, Hanseaten und Oesterreicher wöchentliche Bibelbetrachtungen hielt, aus denen später eine noch heute fortdauernde Correspondenz über christliche Gegenstände sich bildete. Außer den Vorlesungen J. F. Flatt's hielt er sich vornehmlich an die Schriften Bengel's, Oetinger's und Steinhofer's und machte schon als angehender Theologe bedeutenden Eindruck durch seine Probepredigten. Ein längeres Krankenlager in Folge eines im August 1820 erlittenen Sonnenstichs und schwerer Kopfverletzung reiften diesen christlichen Ernst noch mehr aus, und so konnte es nicht fehlen, daß seine Predigten schon auf seinen Vikariaten Stetten und Plieningen außergewöhnliches Aufsehen erregten. Er selbst schreibt an Knapp 1821: „Was meine Predigten betrifft, so thue ich den Mund auf so weit als möglich, d. h. ich mache keine Brühe um die Wahrheit herum, — — ich nehme, so oft es geschehen kann, das Herz in Beschlag. Auf dieses suche ich geradewegs und im Sturmschritt loszugehen und es als eine Festung zu erobern. Beim Eintritt in's Vikariat dachte ich immer: wo wirst du aber doch Stoff genug hernehmen, daß du dich nicht auspredigst? so ein paar Ideen, welche du hast, halten in der That nicht aus! Da war mir's, als riefe mir der Herr zu: es beruht nicht auf deinem eigenen Kopfe. Ich bin's; halte dich an mich, armer Mensch! wenn ich dir nicht helfe, dann geht dir's freilich aus. — Gottlob! es ist mir bisher nicht ausgegangen" u. s. w. — Ueber sein Verhältniß zu den religiösen Gemeinschaften spricht er sich folgendermaßen aus: „Es existiren hier zwei Privatversammlungen, die eine mehr herrnhutisch, die andere mehr von der Partei Michael Hahn's. Ich bin bis jetzt noch in keine gekommen; wenn ich aber hingehe, werde ich beide besuchen. Wir müssen über den verschiedenen Schattirungen des Christenthums stehen, und wenn wir im Lichte wandeln, so kann dieses auch wohl geschehen; denn das Licht

ſchließt alle Farben in ſich; dieſes Licht aber iſt Jeſus Chriſtus, — darum zum Lichte!“ Als in dieſer Zeit ſein Studiengenoſſe A. Knapp, der bisher nur „der Poeſie und dem Weltleben ſich hingegeben“, durch Hofacker „ſo mächtige Eindrücke von der Liebe Gottes in Chriſto erhielt, daß er von ſeinem bisherigen halben Glauben an Chriſtum und dem geiſtreich Thun zu glückſeligem Genuß des gütigen Wortes Gottes und der Kräfte der zukünftigen Welt geführt wurde“, ſchrieb ihm Hofacker: „Lieber Knapp, das, wovon wir handeln, ſind keine Empfindeleien, keine Sentimentalitäten und Nervenſchwächen; ſondern das iſt die Wahrheit. Freund! es gehört wahrlich keine geringe Kraft dazu, das Kreuz Chriſti zu tragen und Ihm nachzufolgen durch Schmach und Ehre, durch böſe und durch gute Gerüchte .... Es iſt lächerlich, wenn Jemand thut, als ob er das Chriſtenthum für etwas Schwächliches, Weibiſches hielte. Die Namen, womit man ächte Nachfolger des Herrn brandmarken will: Schwärmer, Myſtiker, Pietiſten, Kopfhänger (wiewohl man die Kopfhängerei zu weit treiben kann) ſind im Grunde nichts Anderes, als Selbſtentſchuldigungen der Menſchen, die fühlen, daß ſie Chriſten werden ſollten, aber ſich ſcheuen, ihre Lieblingsſünden und Vergnügungen aufzuopfern.“ Ueber die „Stunden der Andacht“, die damals ſo viel beſprochen wurden: „Ich ſage Dir, dieſe Tugend iſt ein Papierrauch; die „„Stunden der Andacht““ ſind lauter Unrath. Sie ſind, ſo wahr Gott lebt, nicht chriſtlich und geben keinen Tropfen Troſt im Leben, Leiden und Sterben. So viele ſchöne hochfliegende Worte darin ſind, ſo heißt doch wahres Chriſtenthum in dieſem Buche Schwärmerei, und die Kreuzeslehre Unſinn, und darum ſind ſie antichriſtlich.“ Zwei Jahre wurde Hofacker nun durch Nervenkrankheit arbeitsunfähig; als er wieder ziemlich ſich erholte, wurde er ſeinem ſchlagflüſſigen Vater, ſeit dem Jahre 1812 Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart, als Vikar beigegeben, und von dieſer Zeit datiren die zum Theil veröffentlichten mächtig anregenden Predigten, die zwar das Gepräge ungekünſtelter Einfalt tragen, aber als unmittelbare Ergüſſe eines durch Leiden geprüften, nur Chriſtum predigenden und nach ſeiner Verherrlichung ringenden Sinnes ein nie erlebtes Aufſehen erregten. Noch kein Prediger hatte ſo gewaltig das Sündenelend und die natürliche Rettungsloſigkeit geſchildert, aber auch ſo liebevoll zur Ergreifung des Heils in Chriſto ermuthigt, wie Hofacker. Und das Alles wirkte der 28jährige Pfarrgehülfe nicht durch rhetoriſche Mittel, ſondern in keuſcher, bibliſcher Weiſe durch begeiſterte Darlegung der Grundgedanken der Schrift, in einer Weiſe, der man anfühlt, das Alles ſey ſelbſterlebt und an ſich erprobt. Ebenſo enthielt er ſich der Sticheleien und Anſpielungen, zu denen ſich gewaltige Redner, zumal an ſolchem Orte, nicht ſelten verſucht fühlen. Wenn er die freie Gnade des Gekreuzigten den Zuhörern an's Herz legte, ſo war es, als ſtünde der Fürſt des Lebens ſelbſt perſönlich da und ſein Lebensathem wehte durch die Verſammlung. „Ich könnte wohl“ —ſchrieb er einmal — „auch oft ſpeciellere Materien abhandeln, wenn ich's aber thun möchte, ſo ſchweben mir ſo viele arme Seelen vor, die oft genug Stroh ſtatt Futter kriegen, und es tritt mir der Befehl des Herrn, Buße und Vergebung der Sünden in ſeinem Namen zu verkündigen, vor das Herz.“ Der Tod ſeines Vaters (im Dezember 1824), die Anfechtung durch einen zum Studium beſtimmten geiſteskrank gewordenen Bruder, eigene ſchwere Körperleiden, die ihn im J. 1825 längere Zeit am Predigen hinderten, trieben ihn immer mehr zur völligen Beugung unter die gewaltige, doch gnädige Hand Gottes, ohne die Milde ſeines Gemüths zu verringern. Im Sommer 1826 wurde er auf die Pfarrei Rielingshauſen bei Marbach verſetzt. Zum Text ſeiner Antrittspredigt wählte er Jeſ. 45, 11: „Weiſet meine Kinder und das Werk meiner Hände zu mir.“ Treffend ſind hier die verſchiedenen Klaſſen, auf die der Geiſtliche zu wirken habe, karakteriſirt, treffend die Stellung des Geiſtlichen und ſein Wirken auf die Einzelnen gezeichnet. Als hier auch ſeine Mutter, die ihn begleitet hatte und ſeinem Hausweſen vorſtand, erkrankte, ſchrieb er an Knapp: „Nicht wahr? es geht bei uns doch wunderlich zu! die ewige Liebe hat ihre eigene Methode bei uns, — doch ſein

Name sey hochgepriesen, — eine sehr selige Methode!" Auch nach Rielingshausen strömten aus beträchtlicher Entfernung jeden Sonntag Massen fremder Zuhörer.

Hofacker blieb unverehelicht. Dieß hatte seinen Grund nicht in der Ueberschätzung des ehelosen Standes, er sprach vielmehr seinen Freunden zur Ergreifung des „gottgefälligen Standes" der Ehe zu; nur sollen sie „nicht in feine, vornehme Häuser heirathen, wo man die christliche Religion so nebenher treibe; Welt bleibt Welt, und wenn sie noch so religiös aufgeputzt und gebildet hinsteht." Er selbst habe und fühle keinen Beruf zum Heirathen, namentlich seiner Kränklichkeit und seiner eigenthümlichen beengenden Lebensverhältnisse wegen. Auch im Sommer 1827 mußte er Krankheits halber wieder Monate lang auf seine Predigtthätigkeit verzichten. Es war im Herbste 1827, als der Vorsatz in ihm entstand, einige Predigten zu veröffentlichen, um „etwas nütze zu werden für die Welt." Kaum waren 1500 Exemplare gedruckt, so mußte eine weitere Auflage veranstaltet werden. Den anerkennenden Urtheilen, die ihm zukamen, hielt er entgegen, daß er nichts wolle, als „die Wahrheiten der Bibel den Menschen so deutlich und eindrücklich machen, als er könne. Ach, man ist in unseren Tagen weit vom Glauben und von der Einfalt der Väter! Ich kann's nicht wie Arndt, Spener, Franke, Brastberger, Oetinger. Man kann's nimmer so!" Wenn man seine Predigten der Form wegen angreife, den Ton nicht würdig, zu absprechend finde u. dergl., so nehme er es gern an; nur seine Materien solle man ihm gelten lassen. Hofacker freute sich damals über die Thatsache, daß die verschiedenen Religionsparteien (Gemeinschaften) in Württemberg, die früher sich schroff gegenüberstanden, sich einander mehr nähern; es liege in ihnen viel Segen, sie seyen die Pflanzschulen und Träger der Wahrheit, welche sie nicht so bald aus unserem Volke verdrängen lassen. Eine besonders gnädige Führung sey, daß auch das Consistorium die Gemeinden mit gläubigen Predigern versorge.

Im Sommer 1828 entwickelte sich bei Hofacker schnell nach überstandener Brustentzündung die Wassersucht. Er mußte auf das Predigen verzichten. Zu großer Aufrichtung diente ihm, daß sein jüngerer Bruder Wilhelm seit Ostern ihm als Vikar beigegeben war und ihn geistlich und leiblich pflegen durfte. Nicht mehr im Stande, zu liegen, brachte er die letzten Wochen sitzend im Lehnstuhl zu, bis er unter den Gebeten des Bruders am 18. November 1828 entschlief.

Seine Predigten wurden unter Mitwirkung einiger Freunde von Letzterem vollends herausgegeben und fanden reißenden Absatz, ein schlagender Beweis dafür, daß er die innersten Bedürfnisse des heilsbegierigen Gemüths zu treffen und zu befriedigen verstand. Bemerkenswerth ist, daß sich Hofacker an die hergebrachte Form der Disposition völlig band; gerade seine schriftmäßige Predigtweise: durch's Gesetz zum Evangelium, durch Buße zum Glauben, durch Glauben zur Heiligung — gab ihm die schlichtesten und lichtesten Themata an die Hand. Aber auch Themata mehr dialektischer Art führt er nicht selten mit feiner Gliederung durch, so daß sich die Fülle der Gedanken auf's Einfachste an den Grundgedanken hinlegt und die Hauptwahrheit sich den Zuhörern kräftig und behältlich einprägt. Bei aller Logik braucht er dem Schwunge und der Wärme seines Gefühls keinen Zwang anzuthun; bei aller populären, mehr auf die Mittel- und unteren Klassen als auf höher Gebildete berechneten Sprechweise bleibt seine Sprache doch fast durchaus edel, würdig, weil der Bibelsprache verwandt. Je weniger er nach Effekt hascht, desto sicherer sind diese bald wehmüthig weckenden, zart fassenden, bald gewaltig erschütternden und schreckenden Töne ihres Erfolgs. Hofacker steht hierin am nächsten G. K. Rieger'n (vgl. Bd. XIII. S. 32 ff.); wie dieser hält er sich, bei aller Anschließung an die wesentlich durch Bengel und Oetinger gegründete Schule, von des Ersteren Apokalyptik, wie von des Letzteren Theosophie frei; wie bei Rieger thut auch bei ihm die Popularität nie der edleren Haltung, die Eine Richtung auf die Grundbedürfnisse und Grundlehren nicht der Mannichfaltigkeit der Ausführung und Anwendung Eintrag. Man vergl. die Predigt am 12. Trin.-Sonntage (über 2 Kor. 3, 4—11)

von der Herrlichkeit des neuen Bundes in Vergleich mit der des alten: 1) in Rückſicht auf die beiderſeitigen Mittler; 2) auf die Lehren; 3) auf die Kraft dieſer; 4) auf die Dauer des A. und N. Bundes. Namentlich iſt in 1) die Lehre von der Perſon und Wirkſamkeit Jeſu auf's Trefflichſte entwickelt, in 4) der erhebendſte Einblick in die Geſammtentwicklung des Reichs Gottes bis zu ſeiner Vollendung eröffnet. Wir enthalten uns weiterer Nachweiſungen, da die Predigtſammlung faſt in Aller Händen iſt. Daß Hofacker's Bußtagspredigten (leider nur zwei) wohl die beſten ſind, die wir beſitzen, bedarf nach dem Geſagten keines Beweiſes. Hervorzuheben dürfte nur ſeyn, daß auch hier der göttliche Liebesreichthum und das Kindſchaftsrecht des Chriſten eben ſo wohlthuend betont iſt, als die Strafbarkeit der Sünde und die Schrecken des Gerichts mit allem Nachdruck gezeichnet ſind. In den Grabreden (acht) zeigt Hofacker eine feine Berückſichtigung der individuellen und perſönlichen Verhältniſſe, ohne ſich der doppelten Gefahr auszuſetzen, einmal den Zuhörern nur Bekanntes vorzuführen, andererſeits durch die Theilnahme, die geweckt wird, ſich zur Beeinträchtigung der chriſtlichen Wahrhaftigkeit verführen zu laſſen. Die Zielpunkte des Evangeliums, die Zucht durch den Geiſt Gottes, durch Leiden zumal, und die ſelige Hoffnung der Treue im Glauben ſind in einer Weiſe feſtgehalten, die eine Benutzung und Nachahmung dieſer Muſter auf einem ſo „ſpinöſen“ Gebiete dringend wünſchen läßt.

Hofacker's äußere Erſcheinung war eben ſo imponirend als wohlthuend. Als Jüngling in den erſten Tübinger Studentenjahren ſchildert ihn ein Altersgenoſſe: ſchlank, kraftvoll, das edle römiſch gebildete Haupt mit der feinen, regelrechten Naſe, den redlichen blauen Augen und der offenen Stirn von reichem kaſtanienbraunem Gelock, bis auf den Nacken überwallt. Noch ein Jahrzehnt ſpäter feſſelte ſein Aeußeres, das geiſtreiche Antlitz, in dem ſich Feſtigkeit und Biederkeit, Ernſt und Milde in einer Weiſe ausprägten, daß man ſich zu ihm hingezogen und wie in eine vom gemeinen Leben verſchiedene Atmoſphäre verſetzt fühlte, um ſo wohlthuender, als er die Ueberlegenheit ſeines Geiſtes und die Macht ſeines Wirkens Anderen nicht empfinden ließ. Obgleich kein Gelehrter im gewohnten Sinne, war Hofacker des wiſſenſchaftlichen Stoffes mächtig genug, um auch von dieſem Boden, namentlich dem apologetiſchen aus im Predigtamt wie in den Conferenzen und Correſpondenzen anregend und überzeugend zu wirken. Es iſt kaum zu viel geſagt, wenn Knapp ihn für den größten und gewaltigſten Prediger der württembergiſchen Kirche unſeres Jahrhunderts erklärt.

Wilhelm Hofacker, der ſieben Jahre jüngere Bruder Ludwig's, ſchließt ſich an dieſen, was die Einfachheit des äußeren Lebensganges, wie die Begabung, chriſtliche Durchbildung und Leiſtungen als Prediger betrifft, auf's Würdigſte an; in wiſſenſchaftlicher Hinſicht überragt er ihn. Geboren den 16. Februar 1805, erhielt er den erſten Unterricht im Latein von ſeinem Vater und durchlief vom Jahre 1812 an, in welchem dieſer nach Stuttgart befördert worden, die zehn Klaſſen des dortigen Gymnaſiums. Aus dieſer Zeit rühmt er beſonders den Einfluß, den die beiden trefflichen Lehrer Roth und Klaiber auf ihn übten, jener nachmals Rektor in Nürnberg, Ephorus in Schönthal, Rektor und Oberſtudienrath in Stuttgart, dieſer als Conſiſtorialrath längere Zeit an der Spitze des württembergiſchen Kirchenweſens. Auf der Hochſchule zeigte er entſchiedenen Ernſt, trat Oſtern 1828 als Vikar bei ſeinem kranken Bruder ein, wo er dem doppelten Berufe, Verſehung der Pfarrei und Pflege des Bruders, in hingebendſter Weiſe nachkam, verſah nach Ludwig's Tode das Amt acht Monate als Verweſer und trat hernach eine wiſſenſchaftliche Reiſe in das nördliche Deutſchland an. Von 1830 bis 1833 war er Repetent in Tübingen und Stuttgart und wurde im letzteren Jahre Diakonus in Waiblingen, im Januar 1836 Diakonus an St. Leonhard in Stuttgart, an derſelben Gemeinde, an der früher ſein Vater und Bruder gewirkt, und ſtarb hier am 10. Aug. 1848. Seine Gattin, geb. Weckherlin, folgte ihm 1852 im Tode mit Hinterlaſſung von zwei Söhnen, deren einer als Geiſtlicher in der Schweiz angeſtellt iſt, und zwei Töchtern.

Hatte W. Hofacker schon auf dem Gymnasium treffliche Anlagen, regen Fleiß und eine große, übrigens in den Schranken sich haltende Lebhaftigkeit gezeigt, dabei sich gründliche philologische Kenntnisse erworben, so that er sich als Studirender durch ernsten Sinn, anhaltenden Eifer und bald auch entschiedenes Predigertalent hervor. In der Theologie erkannte er an, wie Schleiermacher ihm gegenüber dem trockenen Supranaturalismus „ein tieferes und innerlicheres Feld zeigte und ihn zu einer totalen Umschmelzung seiner Storrisch-Bengel'schen Begriffe veranlaßte." Das sorgfältige Studium der neueren, namentlich auch historischen Theologie, letzteres durch Baur seit 1826 angeregt, unterscheidet Wilhelm wesentlich von Ludwig. Wilhelm hatte außerdem eine sich nie verlierende Vorliebe für die deutsche Dichtung, wie er denn gern Kraftstellen aus Schiller's Dramen recitirte und sich eine Zeit lang zu den Mitstudirenden E. Möricke und Ludwig Bauer hingezogen fühlte. Später erschien ihm namentlich Renan's Savonarola bedeutend. Auch er schloß sich, wie sein Bruder, an die religiöse Gemeinschaft in Tübingen an und erbaute sich mit einem Vereine Studirender, besonders Kapff, mit dem er sich thätig am Tübinger Missionsverein betheiligte. Zu besonderem Segen wurde ihm der Umgang mit seinem nachmaligen Schwager Prof. Schmid. Als Repetent hielt er gern gehörte Privatvorlesungen über Dogmatik nach dem von ihm hochgeschätzten Lehrbuch von Nitzsch. Als Diakonus veröffentlichte er im Christenboten eine Kritik der im J. 1838 erschienenen Schrift Märklin's: „Darstellung und Kritik des modernen Pietismus", auf welche er, von diesem der Lüge und ketzerrichterischen Verläumdung, überdieß der Unwissenschaftlichkeit beschuldigt, sein „Bekenntniß und Vertheidigung", Stuttg. 1839, folgen ließ, ein rühmliches Zeugniß seiner wissenschaftlichen Bildung und seiner bei aller Entschiedenheit wohlthuenden Mäßigung und Besonnenheit. Hatte er in der genannten Recension es als bedeutsam erkannt, daß der Pietismus von den Spekulativen doch einer wissenschaftlichen Erörterung werth gefunden, ja als eine bedeutende Erscheinung bezeichnet und ihm gegenüber dem todten Buchstabenglauben und kirchlichen Mechanismus seine Berechtigung zuerkannt werde, wogegen freilich die spekulative Theologie ihm mit Siegesgewißheit seinen baldigen Untergang in Aussicht stelle; hatte er nachgewiesen, daß der Pietismus in Württemberg sich einfach an den historischen Christus halte und namentlich in der Heilsordnung mit der biblisch kirchlichen Lehre im vollsten Einklang stehe: so tritt er in dem „Bekenntniß" mit der Erklärung auf, daß es ihm nicht darum zu thun sey, dem Pietismus als einer Partei zu dienen, sondern der Kirche und ihrem Glauben. Den historischen Christus, welchen die Spekulativen in die bloße Idee des sich selbst erlösenden, d. h. den Gedanken von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sich auffassenden Geistes verwandeln, die Thatsache der Sünde und Erlösung wolle er retten und die erfreuliche Erscheinung constatiren, daß die neuere Wissenschaft, im Einklange mit den Glaubensmännern des vorigen Jahrhunderts, von Spener und Bengel bis Storr, in der Auffassung der Grundlehren des Christenthums viel mehr auf Seiten des Pietismus als der Hegel-Strauß'schen spekulativen Theologie stehe. Auch später trat Hofacker gegen die Bestrebungen der Hegelianer auf; als F. Vischer in der bekannten akademischen Antrittsrede seine feindselige Stellung gegen das Christenthum offen ausgesprochen, veröffentlichte er mit den drei, in gleicher Richtung gehaltenen Predigten von Schwab, Knapp und Dettinger seine Predigt vom 4. Advent 1844. Hofacker war thätiges Mitglied der Stuttgarter evangelischen Bücherstiftung und besorgte unter Anderem die Herausgabe der Hauspostille Luther's, der G. K. Rieger'schen Predigten. Besonderen Antheil nahm er an der Einführung des neuen württembergischen Gesangbuchs (1841) und als Commissionsmitglied an der neuen Liturgie (1843). Bekannt ist seine seelsorgerliche Bemühung um eine Giftmischerin, die er vor der an ihr vollzogenen Todesstrafe mit dem Erfolge berieth, daß er öffentlich bezeugen konnte, daß sie wahrhaft bußfertig sterbe.

Hofacker war dem aufreibenden Amte des Geistlichen in der Hauptstadt — öfters an einem Sonntage drei bis fünf Reden —, dem maßlosen Anlauf von Rath und Trost

Suchenden, den zahllosen Krankenbesuchen u. A. je länger je weniger gewachsen. Zweimal suchte und fand er in Ostende Stärkung seiner Kräfte; indessen stellten sich mehr und mehr Schwindelanfälle ein und am 10. Aug. 1848 erlag er nach kurzem Krankenlager dem Nervenfieber.

Wenige übten bei gleicher Einfalt und Anspruchslosigkeit einen so fesselnden Einfluß auf Leute der verschiedensten Stufen. Dieß war wesentlich eine Frucht seiner vielseitigen Bildung, seiner feinen Auffassungs- und Anfassungsgabe. Seine „Predigten für alle Sonn- und Festtage", die 1853 herausgegeben werden konnten und bereits in neuen Auflagen erscheinen, rechtfertigen A. Knapp's Urtheil: „es war Alles, was er öffentlich wie privatim redete, kernhaft, lebensvoll, plastisch, naturell; überall verrieth sich der tiefgebildete, aber auch ganz unverbildete, populär treuherzige, mit den Falten und Bedürfnissen des menschlichen Herzens, wie mit dem Reichthume des göttlichen Wortes wohlvertraute, die Herzen seiner Mitpilger auf dem Herzen tragende Mann, dessen Predigten gewiß zu dem Volksthümlichsten und Geistvollsten gehören, was in neueren Zeiten auf dem Gebiete der ächten Homiletik geleistet worden ist."

W. Hofacker's Predigten wurden namentlich in Stuttgart nicht minder begierig gehört, als die Predigten Ludwig's; gedruckt sprechen sie Gebildete ungleich mehr an. Die edle Sprache, die Auswahl treffender, auf's Feinste durchgeführter Bilder, die reiche Beziehung auf die Verhältnisse und Bestrebungen der mannichfachsten Lebenskreise, der oft hinreißende, schwungvolle, an klassische Muster erinnernde Styl und ganze Ton kann nicht verfehlen, mächtig anzuziehen.

Eine werthvolle, reiche Schriftkenntniß verrathende Gabe sind die beiden Heftchen: „Tröpflein aus der Lebensquelle", 1863 u. 1864, Nachschriften von Predigten und Bibelstunden.

Vergl. Knapp, Leben von L. Hofacker. Heidelb. 1853. 3te Auflage 1862. — Mittheilungen über das Leben von W. Hofacker, vom Prälat Kapff, den Predigten, 1853, vorgedruckt. Hartmann.

Hoffmann, Andreas Gottlieb, der im vorigen Jahre gestorbene ehrwürdige Senior der theologischen Fakultät und des akademischen Senates der Universität Jena, war am 13. April 1796 zu Welbsleben in der Grafschaft Mansfeld geboren. Seinen Schulcursus vollendete er am Dom-Gymnasium zu Magdeburg. Als preußischer freiwilliger Nationaljäger zog er 1813 mit in den Kampf der Freiheit und hat mit seinem (dem 2. Fuß-Jäger-) Detachement alle Freuden und Leiden eines Marsches erduldet von Bleckendorf über Koblenz, Nancy, Verdun, Valenciennes, Mons, Namur. Seine Universitätsstudien machte er in Halle unter Knapp, Niemeyer, Wegscheider, Wahl, aber wie junge Gelehrte an eine Persönlichkeit sich besonders anzuschließen pflegen, sein Lieblingslehrer, der bestimmenden Einfluß auf ihn übte und in dessen Hause er wohnte, war Gesenius. Von da ab war es die philologische Seite der Theologie, welcher er seine Kraft weihte. Als Student hat er aber auch mehrfach gepredigt und den Preis gewonnen durch seine Abhandlung de remissione peccatorum. Im J. 1820 wurde er zum Doctor philosophiae promovirt, 1821 pro facultate legendi examinirt, worauf er 1822 durch feierliche Disputation die facultas docendi erhielt. Als Hallescher Privatdocent hielt er im Verhältniß zu diesem Fach zahlreich besuchte Vorlesungen über orientalische Sprachen, vorzüglich über das Arabische. Nicht lange hatte er hier gewirkt, als ein doppelter Ruf an ihn kam nach Königsberg und Jena, wo eben der Extraordinarius Christ. Aug. Kestner, durch seine „Agape oder der geheime Weltbund der Christen" bekannt, gestorben war (1821). Er wählte Jena und hat dieses und die theologische Fakultät — er hätte, wenn er gewollt, als Professor der orientalischen Sprachen in die philosophische übertreten können — niemals wieder verlassen, obschon ihn Winer sehr für Erlangen wünschte, — „Haben Sie Lust", so schrieb ihm Winer am 16. Nov. 1825, zu uns zukommen, so erklären Sie sich jetzt bestimmt, damit ich in der Conferenz gesattelt bin. Kaiser ist ganz für Sie, und so kann's nicht fehlen,

daß die Fakultät Sie vor Allen vorschlägt. Die hinzuzufügende commendatio hängt von mir ab, da ich als Dekan den Bericht aufzusetzen habe, und ist also in guten Händen. Noch einmal: Sie erlangen hier einen höheren Gehalt als man Ihnen in Jena gewähren kann, und brauchen wöchentlich nur 10—12 Stunden zu lesen. Kurz zaudern Sie nicht! Ich wäre hier um Vieles fixirter, wenn Sie herkämen." — Selbst Lund streckte seine Hände nach ihm aus. Am 3. Januar 1826 wurde, wie es im Dekrete heißt, theils um den Geh. Consistorialräthen Danz und Gabler eine Erleichterung in den Senatsgeschäften zu verschaffen, theils dem bisherigen außerordentlichen Professor D. A. G. Hoffmann Unsere Zufriedenheit zu bezeugen, der letztere zum Honorar-Ordinarprofessor und Beisitzer der theologischen Fakultät, mit der ihm auferlegten Verbindlichkeit ernannt, in den Senats- und Dekanats-Geschäften die nöthige Aushülfe zu leisten. Noch in demselben Jahre trat er, von Schott im Namen der Fakultät beglückwünscht, an des verewigten Gabler Stelle und ist nach und nach aufgerückt bis zum Senior der Fakultät und des akademischen Senats, ist Geh. Kirchenrath und Comthur des Falkenordens geworden. Seine besuchtesten Vorlesungen waren die über jüdische Alterthümer. Daneben las er, wie Gesenius, Kirchengeschichte, alt- und neutestamentliche Isagogik, Exegese des Alten Testaments, hielt privatissima über alle gangbaren semitischen und indischen Sprachen unentgeldlich und mit rührender Aufopferung. Sein Vortrag war, wie er das selbst eingestand, nicht glänzend, aber überaus gründlich und genau. Außerdem leitete er die alttestamentliche Abtheilung des theologischen Seminars. Hier gab er viel auf gutes Latein und ging mit der größten Sorgsamkeit auch auf das Stylistische der eingereichten lateinischen Arbeiten ein. Er war durchaus ein Sprachtalent. Und welch einen Sprachschatz hat er in sich vereinigt! Als ich einst beim freundschaftlichen Gespräch ihn fragte, wie vieler Sprachen er kundig sey, da fand sich bei der Aufzählung die stattliche Zahl von dreiundzwanzig. Selbst im Japanesischen hatte er sich umgesehen. Seine Hauptstärke hatte er im Hebräischen und Syrischen, wovon seine bis heute noch nicht übertroffene Grammatica Syriaca. Halae 1827, bearbeitet auf Grund der Grammatik von Michaelis und nach dem Vorbild von Gesenius' Lehrgebäude, zweimal (von Day und Harris Cowper) in's Englische übersetzt und jetzt einer zweiten Auflage entgegensehend, Zeugniß gibt. Man darf aber nicht glauben, daß er über den Sprachen die eigentliche Theologie versäumt oder vergessen hätte. Auch hier interessirte ihn Alles. Bis in seine letzte Krankheit las er theologische Werke aus allen Fächern, kein irgendwie bedeutender Zeitungsartikel entging ihm, keine neue Hypothese, die er nicht sorgsam in seinen Heften nachgetragen hätte. Außer seiner syrischen Grammatik sind von seinen Werken zu nennen: „Entwurf der hebräischen Alterthümer." Weimar 1832, eine gänzliche Umarbeitung des gleichnamigen Buches von H. E. Warnekros (Weim. 1782. 94) „Das Buch Henoch", 2 Abtheil. Jena 1833 und 1838, theils aus dem Englischen, theils aus dem Aethiopischen übersetzt, mit Commentar, historisch-kritischer Einleitung und Exkursen. „Gesenii Lexicon manuale hebraic. et chald. in V. Test. libros." Ed. II. emendatior ab auctore ipso adornata atque ab A Th. Hoffmann recognita. Lips. 1846. „Commentarius philologico-criticus in Mosis benedictionem. Deut. XXXIII." Pars I—IX. Halae et Jenae 1822. Er hat ferner Dubois' Briefe über den Zustand des Christenthums in Indien (Neustadt 1824) aus dem Englischen übersetzt, die zwei ersten Hefte des Allgemeinen Volks-Bibel-Lexikons (Leipz. 1840) verfaßt, eine Geschichte der syrischen Literatur (in Berthold's krit. Journal Bd. 14.) geschrieben, als Vicepräsident die „officiellen Protokolle über die Verhandlungen deutscher Universitätslehrer zur Reform der deutschen Hochschulen in Jena vom 21. bis 24. Sept. 1848" veröffentlicht, seinem Collegen Schott die Gedächtnißrede (abgedruckt in der Zeitschr. für histor. Theologie. Bd. 6.) gehalten und eine ganze Reihe Recensionen (in der kritischen Prediger-Bibliothek) und kleinerer Artikel erscheinen lassen, besonders in der 2. Sektion der Ersch-Gruber'schen Encyklopädie (z. B. d. Artt. „Herm. v. d. Hardt", „Hutter"), deren verdienter Herausgeber

er war. Noch in seinen letzten Jahren ging er mit mancherlei zum Theil weitaussehenden literarischen Plänen um, dachte bald an eine Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, bald an ein Leben Muhammed's, bald an einen lateinischen Commentar über das A. Testament, bald an die Fortsetzung des von seinem Freunde Bernstein in Breslau begonnenen großartigen syrischen Lexikons. Es mußte leider beim guten Vorsatze bleiben. Der kränkelnde Körper gestattete nicht mehr die geistige Anstrengung früherer Tage. Alle seine Werke tragen den Stempel musterhafter Gründlichkeit, literarhistorischer Genauigkeit — eine vortreffliche, der Jenaischen Universitätsbibliothek nun einverleibte Privatbibliothek stand ihm zur Seite — und eines ausgedehnten Wissens, wie eines Polyhistors.

Aber seine Thätigkeit war keineswegs auf Katheder und Schreibtisch beschränkt. Viel Zeit haben ihm alle die kleinen Aemter gekostet, die er außerdem verwaltete oder verwalten mußte, weil er den ganzen Organismus der Universität durch lange Praxis am genauesten kannte. Nicht bloß daß er als brabeuta der theologischen Fakultät sich gründlich über jede eingegangene Dissertation instruirte, die meisten Diplome ausstellte — wie z. B. bei den Ehrenpromotionen 1858 —; er führte seit langen Jahren stellvertretend das Inspektorat der akademischen Speiseanstalten, war ständiges Mitglied der akademischen Finanz- und Concert-Commission, früher auch des Kirchengemeindevorstandes, war Stellvertreter des Abgeordneten der Universität beim Landtage, verwaltete den finanziellen Theil des theologischen Seminar- und Journalwesens ꝛc., wobei er manchmal recht über die Zerstückelung seiner Zeit seufzte. Bereits vor sechs Jahren hatte ihn eine lange Krankheit niedergeworfen. Damals erholte er sich zu Aller Freude und ein hohes Alter ward ihm geweissagt. Der Besuch eines Bades in den Herbstferien that ihm wohl. Nur im Herbste 1863 sah er nach der Wiederkehr nicht eben gekräftigt aus. Er blieb seitdem fast immer an die Stube, zuletzt an's Bett gefesselt. Unheilbar nagte eine Krankheit an seiner Lunge. Ihr ist er am Abend des 16. März 1864 unterlegen im 68. Lebensjahre, nachdem er in Jena über 40 Jahre mit Segen gewirkt hatte. Still und sanft, selbst für das scharfe Auge der besorgten Liebe kaum merklich, ist er hinübergeschlummert.

Hoffmann war ein durch und durch herzensguter, freundlicher, lieber Mann. Nie hab' ich ein hartes, geschweige ein verletzendes Wort aus seinem Munde gehört. Er wollte Jedermann wohl, und es konnte ihm recht leid thun, wenn widrige Verhältnisse sein gutes Vorhaben hemmten. Im Kreise der Freunde liebte er in seinen gesunden Tagen einen gutmüthigen Scherz. In officiellen Dingen hielt er auf das Herkömmliche, auch wenn es sich um Formalitäten handelte. So wollte es seine bei großer Ueberzeugungsfestigkeit ruhige, conservative, zu nichts weniger als zu Extravaganzen geneigte Natur, der zufolge er auch möglichst fern sich hielt vom Streite der streitenden Kirche. Sollte ich diesem Gelehrten und Gottesgelehrten ein Symbolum setzen, es hieße: beati mites.

Vorstehender Artikel ist eine berichtigte, durch Einschiebung einiger handschriftlicher Notizen erweiterte Wiederholung meines Aufsatzes: „Zur Erinnerung an D. Andr. Gottl. Hoffmann" — in der Protest. Kirchenztg. Jahrg. 1864. Nr. 13., wieder abgedruckt (aber fehlerhaft) in der Allgem. akadem. Zeitung. 1864. Nr. 12. G. Frank.

Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst, Alexander Leopold Franz Emerich Fürst von, hat die Versuche der Erhebung der katholischen Kirche Deutschlands nach den Befreiungskriegen unterstützt und ist durch Wunderkuren berühmt geworden. Er war am 17. August 1794 in Kupferzell bei Waldenburg geboren. Sein Vater, der schon im folgenden Jahre starb, war der gemüthskranke Erbprinz Karl Albrecht. Seine Mutter war Judith, geb. Freiin von Rewiczky aus Ungarn. Als das 18. Kind dieser Ehe wurde Alexander von Geburt an für den Kirchendienst bestimmt. Er sollte wohl seinem Oheim nachfolgen, der Bischof von Augsburg geworden ist. Einer seiner ersten Lehrer war ein Exjesuit, Namens Riel. Seine oft unterbrochene und schon deshalb wenig erfolgreiche wissenschaftliche und insbesondere theologische Bildung hat ihn 1804

in das Thereſianum zu Wien, ſpäter nach Bern, dann wieder nach Wien in das fürſterzbiſchöfliche Alumnat, weiter in die Seminarien zu Tyrnau und Ellwangen geführt. Im Jahre 1815 erhielt er die Weihe zum Subdiakonate und wurde Domicellar in Olmütz. Im Jahre 1816 weihte ihn der Biſchof von Augsburg zum Prieſter. In demſelben Jahre trat er auch die Reiſe nach Rom an, welche entſcheidend auf ihn gewirkt zu haben ſcheint. Er verkehrte in Rom ſehr viel mit Jeſuiten und wurde Mitglied der Herz-Jeſu-Sodalität zum heiligen Paulus. Nach Deutſchland zurückgekehrt, zeigte er einen großen geiſtlichen Eifer, mit welchem er ſich hervorthat, um an ſeinen Namen einen neuen Aufſchwung der katholiſchen Kirche zu knüpfen und zu einer hohen Stelle in der Hierarchie zu gelangen. Aus München wandte er ſich im Jahre 1819 nach Bamberg. An beiden Orten fand er ſchnell Beifall und Verehrung beim Volke. In Bamberg ſcheint der fürſtliche Prieſter den Verſuchungen der Ruhmſucht erlegen und zu der Einbildung gekommen zu ſeyn, daß gerade er zur Erhebung und Verherrlichung der katholiſchen Kirche auserwählt ſey. Er verſuchte, den proteſtantiſchen Schriftſteller Wetzel auf dem Todbette katholiſch zu machen. Er erhob ſeine Stimme in Predigten und in Schriften. Er wandte ſich an das Volk und an die höchſten Herren der Erde. Es kamen damals ſeine Charwochenpredigten, in Nürnberg gehalten, und „Was iſt der Zeitgeiſt?“, eine Adventsrede, heraus. Die letztere war den Kaiſern Franz und Alexander gewidmet und empfahl der heiligen Allianz den römiſchen Chriſten als den allein treuen Unterthan. Aber der Fürſt Hohenlohe richtete ſich vor Allem im ernſtlichſten und zuverſichtlichſten Gebete an den Herrn der Kirche im Himmel und nahm die Zuverſicht in ſeinem prieſterlichen Wirken von Gottes Throne mit hinweg. In dieſe Zeit gehören auch die Schriften: „Der im Geiſte der katholiſchen Kirche betende Chriſt“ (Bamberg 1819, „Sacerdos catholicus in oratione et contemplatione“ (Bamb. 1820), „Des katholiſchen Prieſters Beruf, Würde und Pflicht“ (Bamberg 1821). Er war in die Stellung eines geiſtlichen Rathes beim Bamberger Vikariate getreten, als er im Jahre 1821 in Würzburg erſchien und zunächſt als Prediger Aufſehen erregte. Hier kam er aber auch mit dem ihm ſchon bekannten Bauern Martin Michl aus Unterwittighauſen zuſammen, der als Wunderdoktor berühmt war und zwar ſeine Kuren mittelſt des Gebetes vollzog. Da wurde Fürſt Alexander ſelbſt zum Wunderthäter, und während einiger Monate iſt er der Ruhm, der Stolz und die Zuflucht der frommen Katholiken Deutſchlands geweſen. Er berichtete ſeine Thaten dem Pabſte und wünſchte ſie anerkannt zu ſehen als ſolche, durch welche ſich Gott, wie in den Tagen der Apoſtel, zu ſeiner Kirche bekenne. Es ſind wirklich einige Fälle vorgekommen, in welchen Kranke bei ihm Heilung gefunden haben; hauptſächlich Gelähmte, die er durch ſein gewaltiges Weſen zum Gebrauche ihrer Glieder hinriß. Aber in den meiſten Fällen war von einem glücklichen Erfolge gar nichts oder doch nichts Dauerndes zu verſpüren, und es kamen ſo viel falſche Nachrichten von glücklichen Kuren in Umlauf, und es wurden daneben ſo viel ſchlimme Erfolge conſtatirt, daß dem ganzen Unternehmen ſehr bald Schranken geſetzt werden mußten. Auch der Pabſt hielt mit der gewünſchten Anerkennung zurück und ermahnte zur Demuth. Der arme Hohenlohe hatte ſich zu hoch verſtiegen. Er that nun gut, den Schauplatz ſeines Wirkens zu verlaſſen. Er zog ſich nach Oeſterreich zurück, verſuchte ſich noch einmal vergeblich als Zurückführer zur katholiſchen Kirche im Jahre 1824 (nämlich in Gallneukirchen bei Linz) und wurde dann in dem ferneren Oſten ſeßhaft gemacht. Er erhielt im J. 1825 eine Domherrnſtelle zu Großwardein in Ungarn. Im Jahre 1829 machte man ihn daſelbſt zum Großprobſt und im J. 1844 erwies ihm der Pabſt die Gnade, ihn wenigſtens zum Biſchof in partibus (nämlich in Sardika) zu machen. Er hatte anfänglich ſeine Gebetskuren fortzuſetzen geſucht, indem er in vorherbeſtimmten Stunden durch Gebet und Meßopfer auf weit von ihm entfernte Kranke, die von ihm brieflich Hülfe erbeten hatten, zu wirken ſuchte. Später hatte er ſich auf aſcetiſche Schriften beſchränkt und viele gutgemeinte, aber mittelmäßige Bücher geſchrieben, deren Titel man in der Real-Encyklopädie für das katholiſche Deutſchland (Bd. 5.) und im Neuen Ne-

krolog der Deutſchen (27. Jahrg.) nachleſen kann.— Die Revolution des Jahres 1848 vertrieb ihn aus Ungarn. Er ging nach Innsbruck zum Kaiſer. Im Oktober 1849 kam er nach Wien, begab ſich zu ſeinem für die katholiſche Kirche gewonnenen Neffen, dem Grafen Fries, nach Vöslau bei Baden, wo auch ſeine Mutter begraben liegt, und ſtarb hier am 17. November 1849.

Ueber ſeine Wunderperiode iſt A. Feuerbach (in ſeinem Leben, herausgegeben von L. F., Bd. II. S. 165) und auf der anderen Seite Scharold (Lebensgeſchichte des F. A. v. H. 1822, und „Briefe aus Würzburg“ 1823) zu vergleichen. — Die Störer ſeiner Wirkſamkeit waren v. Hornthal und Brenner in Bamberg geweſen. — Nach ſeinem Tode hat ihn Seb. Brunner in der Wiener Kirchenzeitung geprieſen. Von dieſem ſind auch Stücke „aus dem Nachlaſſe des F. A. H.“ herausgegeben worden (Regensb. 1851). — Eine gute Schilderung und Beurtheilung gibt Gieſeler in der „Kirchengeſchichte der neueſten Zeit“ S. 321. Albrecht Vogel.

Hoßbach, Peter Wilhelm, wurde am 20. Februar 1784 in Wuſterhauſen an der Doſſe geboren und erhielt von ſeinem Vater, einem ehrwürdigen Volksſchullehrer, eine einfache, fromme Erziehung, die dadurch nur noch wirkſamer und für ſeine Zukunft bedeutſamer wurde, daß ſeine Mutter aus einem Predigerhauſe ſtammte. Seiner weiteren Ausbildung wegen beſuchte der 13jährige Knabe das Gymnaſium zu Neu-Ruppin, dann bezog er auf ein Semeſter (1803) die Univerſität Halle, in einer Zeit alſo, wo Schleiermacher noch nicht dort lehrte, Knapp und Niemeyer hörte er beſonders; eines Stipendiums wegen kehrte er zurück und bezog die Univerſität zu Frankfurt an der Oder, wo er vielſeitige Studien trieb, die ihn auch mit Philologie, Naturwiſſenſchaft und Geſchichte in Verbindung brachten. Im Jahre 1806 wurde er Hauslehrer in Hamburg, 1808 nahm er eine Stelle als Erzieher im Hauſe des Grafen Arnim-Boitzenburg an. Nachdem er ſodann eine kurze Zeit Conrektor am Gymnaſium zu Prenzlau geweſen war, wurde er Pfarrer zu Plönitz an der Doſſe. Hier verheirathete er ſich, verlor indeß ſeine Frau nach kurzer Zeit durch den Tod. In dieſem einſam gelegenen Orte brachte er fünf Jahre zu, den Studien alle Zeit widmend, die ihm ſein Amt übrig ließ. Vor Allem waren es Schleiermacher's Schriften, die er auf ſich wirken ließ, denn an Schleiermacher's Reden über die Religion (1799) war ihm zuerſt ein tieferes Leben des Innern gezeigt worden. Sodann zogen ihn Platoniſche Studien an, auch dies in Folge von Schleiermacher's Anregung (Platon's Werke ſeit 1804). Wenn er alſo auch niemals im eigentlichen Sinne Schleiermacher's Schüler geweſen war, ſo fand er doch in dem großen Theologen den ihm erwünſchten Führer, und es gereichte ihm ſchon deshalb zur Freude, als er die Stelle eines Cadettenhauspredigers in Berlin erhielt nach Ribbeck's Abgang nach Stendal. Es begann nun ein perſönlicher Verkehr mit Schleiermacher und ſeinen Schülern und Freunden, der immer vertrauter wurde. In ſeinem Hauſe dagegen hatte er viel zu tragen, denn ſeine zweite Frau, Amalie geb. Dürr, war unheilbar geiſteskrank; nach 17 Jahren, als die Aerzte dabei blieben, der Zuſtand ſey unheilbar, trat er in die Ehe mit der Schweſter, Wilhelmine Dürr (1831), die ſchon vorher eine treue Pflegerin der kranken Frau († im J. 1841) geweſen war.

Als Cadettenprediger ſchrieb er 1819 das Leben Joh. Val. Andreä's, gewidmet dem Freunde Lücke, der von Berlin nach Bonn gezogen war. Das Werk, welches ihn in ehrenvoller Weiſe in die Zahl der Kirchenhiſtoriker einführte (vgl. den Artikel über J. V Andreä im I. Bande und im I. Suppl.-Bde. von Tholuck) trägt Zeichen davon an ſich, daß er auch die gelehrte Forſchung in den Dienſt der Gegenwart zu ſtellen ſich gedrungen fühlte. S. VI geſteht er, immer die wunderbar bewegte Zeit vor Augen gehabt zu haben, in der er lebe, und S. VII ſpricht er im Gegenſatz zu der Partei der verſtändigen glaubensleeren Richtung, die die Mehrzahl bilde, und zu der Partei derer, die im Taumel der jungen Begeiſterung das Maß und die Haltung verlören, von der rechten Mitte, in welcher das Leben wohne und die Kraft. Den

besonderen Nachdruck legt er freilich in seine Polemik gegen die rationalistische Weise, die in dem neuerwachten Glaubensleben nur Mystik sehe und sie bekämpfe. Er läugnet, daß etwas Anderes als das Christenthum die Zeit wiedergebären könne; weder die Politik noch sonst Etwas von oben her wirke so Großes, doch sehnt er sich nach einer kirchlichen Verfassung und mahnt die Würdenträger der Kirche zu Eifer und Muth, die Rechte der Kirche gegen die Eingriffe weltlicher Gewalt zu vertreten.

Diese weltliche Gewalt war mittlerweile der Zeit mit wachsendem Mißtrauen entgegengetreten. De Wette's Theilnahme an Sand's Geschick hatte seine Stellung in Berlin unhaltbar gemacht. Als es bekannt wurde, daß die Freunde de Wette's bei Hoßbach im Cadettenhause ihre Abschiedsfeier gehalten hatten, war auch Hoßbach genöthigt, sich einen anderen Wirkungskreis zu suchen. So wurde er zu Ostern 1821 als dritter Prediger an der damals noch vereinten Gemeinde der Neuen und Jerusalemer Kirche eingeführt. Die Wahlpredigt (29. Oktober 1820 über Joh. 10, 27—30.) und Antrittspredigt (1. April 1821 über 1 Kor. 1, 17. 18) sind gedruckt und tragen wohl in stilistischer und exegetischer, aber weniger in dogmatischer Beziehung den Typus Schleiermacher's an sich. Seine große praktische Begabung trat bald hervor, und die Theilnahme, die seine Predigten fanden, bewog ihn im Juli 1822, einen (ersten) Band mit 17 Predigten herauszugeben (Berlin, Dümmler), welchen er Schleiermacher mit einer ehrfurchtsvollen, gut geschriebenen Dedikation zueignete, nicht ohne darin neben dem Einflusse Schleiermacher's auch seine selbstständige Freiheit diesem Einflusse gegenüber zu erwähnen. Andere Sammlungen von Predigten folgten nach (1824, 1827, 1831 über die vier ersten Kapitel des Evangel. Johannes, 1837, 1843). Eine siebente Sammlung ist 1848 (Potsdam, Riegel) erschienen aus dem Nachlasse Hoßbach's und mit einem biographischen Vorwort von Pischon bereichert.

In der Agendenstreitigkeit der zwanziger Jahre hatte der König Friedrich Wilhelm III. durch halb widerstrebende geistliche und weltliche Beamte Verfügungen erlassen, welche den Magistrat von Berlin (13. Juli 1824) zu einer Rechtsverwahrung gegen den Minister Altenstein veranlaßten, und zwölf Berliner Prediger (17. Oktober 1825) zu einer Vorstellung an das Consistorium (zusammengedruckt Leipzig, Kollmann, 1826). Diese Vorstellung ist von Hoßbach (nicht, wie Dr. Daniel meint, von Schleiermacher) verfaßt. Das Consistorium wollte die Zwölfe verhören, Hoßbach und Schleiermachrr zuletzt; das Verhör der ersten Unterzeichner hatte aber so geringe Frucht getragen, daß man die übrigen in Ruhe zu lassen vorzog. Die Denkschrift war indeß ein mitwirkender Faktor für die Revision der Agende, welche die Aufregung im Allgemeinen stillte.

Im Jahre 1828 gab Hoßbach sein bedeutendstes Werk heraus: „Spener und seine Zeit (2 Thle. 2te Aufl. 1853). Dieselbe ist vermehrt durch eine aus dem Nachlaß hervorgegangene Einleitung in die Geschichte der evangelischen Kirche und Theologie des 18. Jahrhunderts, ein Buch, das in den Vorarbeiten stecken geblieben ist (S. XVI bis XLIII). Hoßbach hat mit dem Pietismus nicht bloß in der intellektuellen Wechselwirkung gestanden, die das Werk mit sich brachte, sondern auch für sein Herz und sein Arbeiten in der Gemeinde von dem bleibenden Gewinne, den der Pietismus unserem religiösen Leben gebracht hat, Manches erfahren können. Man merkt dies besonders aus dem fünften Abschnitt (II. S. 117 ff.). Auch auf seinem Sterbebette führte er des bescheidenen Spener's Worte noch an und stellte auch sich selbst darunter, daß es bei ihm nicht sey, wie bei dem sel. Schade, der gewesen sey wie ein Faß voll Most, aus welchem, wo man es nur angebohrt habe, der süße Trank hervorgequollen sey. Mit Bezug auf Hoßbach's Werk „Spener und seine Zeit" ertheilte ihm die Göttinger theologische Fakultät im J. 1830 die Doktorwürde, auch wurde er — ein Zeichen der völligen Rehabilitirung bei seinen Vorgesetzten — zum Superintendenten und Consistorialrath ernannt, durch welche Aemter er freilich den wissenschaftlichen Studien entzogen wurde.

Das J. 1834 war ihm schmerzlich, weil ihm Schleiermacher entrissen wurde, dem

er am Sonntage Oculi die Gedächtnißpredigt gehalten hat (über 1 Kor. 13, 8). Es ist eine der schönsten Predigten, die es gibt, und ein edles Zeugniß so gut für den Redner als für den verewigten Freund. Im folgenden Jahre war er berufen, in Tegel am Grabe Wilhelm v. Humboldt's einige Worte zu reden (12. April 1835), er hatte ihm nicht nahe gestanden, war aber durch vielseitige Bildung und Milde wohl befähigt, den großen Staatsmann und Gelehrten zu ehren.

Sein Leben war unterdeß vielfach gehemmt worden durch Krankheit. Schwammgewächse in seinem Körper hatten sich mit großer Schmerzlichkeit auf ein Auge geworfen, und nachdem man Vieles dagegen versucht hatte, mußte der geschickte Augenarzt das Auge aus seiner Höhle herausreißen, eine Operation, die denselben zu der Aeußerung zwang, er habe bisher nicht gewußt, daß das Christenthum solche Fähigkeit mittheile, den Schmerz zu ertragen. Das Leiden schien in der That damit gehoben zu seyn und in einer Predigt vom 5. Februar 1843 — sie ist die letzte in der sechsten Sammlung — spricht sich in rührender Weise die Freude darüber aus, daß er der Gemeinde wiedergegeben sey; überhaupt ist diese Predigt die lehrreichste in Betreff der persönlichen Stellung Hoßbach's zu dem Amte. In der kurzen Zeit, die ihm nun noch verliehen war, hatte er auch im Jahre 1844 am 24. Sonntage nach Trinitatis Gelegenheit, sein Verhältniß zu den kirchlichen Parteien klar auszusprechen. Denn indem er über die „kirchliche Eintracht" predigt in einer Zeit, wo durch die Verwaltung des Ministeriums Eichhorn manche zurückgedrängte Symbolgläubigkeit wieder Licht und Luft bekam zum Wachsen, sagt er (S. 10): „Immer mehr hat die Zahl derer zugenommen, welche unbedingt auf das Alte zurückgehen, welche die ganze geschichtliche Entwickelung der Lehre, welche auf dasselbe gefolgt ist, verwerfen, ohne anzuerkennen, daß sie in dem Gange der Dinge nothwendig gewesen ist und auch Frucht geschafft hat, welche heilsam werden kann durch verständige Benutzung; diese nun treten jetzt hervor mit dem Anspruche, in der Kirche nichts gelten zu lassen, was nicht mit ihren Ansichten übereinstimmt, leider aber nicht selten auch mit Verdächtigung der anders Gesinnten. . . . . Dieses Bestreben hat aber auch eine andere höchst beklagenswerthe Erscheinung in unserer Kirche hervorgerufen. Diejenigen nämlich, welche noch der seichten Aufklärung des vorigen Jahrhunderts huldigen, haben sich aus Furcht, es möchte ihnen das Netz einer unduldsamen Frömmigkeit über das Haupt geworfen werden, nun auch zusammengethan in besondere große Vereinigungen, und was von dorther verlautet, das ist freilich von der Art, daß alle christlich gesinnte Herzen davor erschrecken müssen, weil es den Geist des vollkommenen Unglaubens offenbart." — Das Jahr darauf brachte die bekannte Erklärung vom 15. August 1845, worin die liberale Schleiermacher'sche Richtung gegen die anziehende Reaktion sich ausspricht. Hoßbach war einer der Ersten, denen der Entwurf vorgelegt wurde; er wies ihn zurück, und erst als er erheblich modificirt war, unterschrieb er, jedoch mit der Bemerkung, es sey eine Schülerarbeit und enthalte zwar einen Protest nach rechts, aber nicht den eben so nöthigen nach der linken Seite hin. Es ist demnach nicht ganz richtig, wenn Pischon S. XVII nur von Hoßbach's Einstimmigkeit mit jener Vorstellung redet. Hoßbach war eben wirklich ein Mann der Mitte und wird dafür von beiden Extremen aus stets dem Tadel unterliegen, wie natürlich.

Unterdeß war Hoßbach's Uebel fortgeschritten und die Schwammgewächse verbreiteten sich durch den ganzen Körper. Seine Geschäfte gab er nicht ganz auf. Den Unterricht der Confirmanden setzte er lange fort, noch zehn Tage vor seinem Tode ließ er sie an sein Bett kommen und nahm Abschied von ihnen. Am 7. April 1846 entschlief er sanft und ruhig; seine Amtsgenossen Marot und Kober sprachen bei seinem Begräbniß am Charfreitag zu der Gemeinde. Der Sohn des Vollendeten ist jetzt Prediger an derselben Kirche.

Die Quellen sind im Vorhergehenden genannt worden. Eine selbstständige Darstellung des Lebens Hoßbach's hatte der verewigte Dr. Jonas übernommen. In dem

Material, das ihm dazu eingehändigt worden war, befand sich auch ein werthvoller Briefwechsel mit Dr. Lücke. Leider scheint Alles verloren gegangen zu seyn.

W. Hollenberg.

Hug, Johann Leonhard. Dieser ausgezeichnete katholische Theologe wurde am 1. Juni 1765 zu Constanz geboren. Sein Vater, ein einfacher Bürger, Schlosser seines Handwerks, wollte ihn anfangs für diesen seinen Beruf auferziehen und ließ sich erst durch die Rücksicht auf seinen ungewöhnlich zarten Körperbau bestimmen, ihn nach vollendetem Besuche der Volksschule behufs weiterer Ausbildung dem Lyceum seiner Stadt anzuvertrauen. Hier entwickelte der Jüngling so ausgezeichnete Fähigkeiten, daß er schon mit seinem 18. Lebensjahre auch die oberste Klasse zurücklegte und daß ein wohlhabender Oheim geistlichen Standes ihn, den wenig Bemittelten, auf seine Kosten studiren zu lassen beschloß. Er bezog also im Herbste 1783 die Universität Freiburg im Breisgau, damals noch zu den Landen des habsburgischen Kaiserhauses gehörig, und trat hier zugleich als Alumnus in eines jener Generalseminarien für die Kandidaten des Priesteramtes, wie sie Joseph II. kurz zuvor mit allen Universitäten seiner Erbstaaten in Verbindung gesetzt hatte. Die Freiburger Anstalt dieses Namens erfreute sich damals der Leitung des Rektors Will, eines tüchtigen Kirchenhistorikers und Patrologen. Außer ihm waren es besonders drei Professoren an der Universität: der Orientalist Haßler, der Kirchenhistoriker Dannenmayer und der Dogmatiker Klüpfel, die einen heilsamen und nachhaltigen Einfluß auf Hug's Studien übten. Diese bewegten sich von Anfang an mit ziemlich gleichmäßiger Vorliebe auf den Gebieten der klassischen und der orientalischen Philologie, der alttestamentl. und der neutestamentl. Kritik und Exegese — wie er denn später Vorlesungen aus allen diesen Fächern, und zwar in sehr reicher Auswahl, gehalten hat. Schon im Jahre 1787, nach noch nicht zurückgelegtem vierten Studienjahre, bewarb er sich mit einem alle seine Rivalen verdunkelnden Erfolge um den kurz zuvor erledigten Lehrstuhl der alttestamentl. Exegese, und nur der Umstand, daß er das gesetzliche Alter zum Empfang der Priesterweihe noch nicht erreicht hatte, bewog die Behörde, jene Stelle einem älteren Bewerber zu übertragen. Hug wurde dafür Studienpräfekt im Generalseminar, welche Stelle er drei Jahre lang bekleidete, bis zu der im J. 1790, gleich nach Joseph's II. Tode, erfolgten allgemeinen Aufhebung der Generalseminarien. Es ergingen jetzt mehrere Rufe benachbarter Klöster an ihn, als Lehrer der Theologie bei ihnen einzutreten. Er lehnte sie aber sämmtlich ab und begnügte sich zunächst mit der Stelle eines Verwesers der Universitätspfarrei Reuthe. Schon 1791 erfolgte auf einstimmigen Antrag der theologischen Fakultät seine Beförderung zur ordentlichen Professur der orientalischen Sprachen und des A. Testam. In der Zwischenzeit, die behufs seiner Promotion zum Doktor der Theologie vor dem definitiven Antritte dieses Lehramtes noch verstreichen mußte, fielen ihm durch das Ableben des Professors Perger auch noch die neutestamentl. Lehrfächer zu, und so trat er das Jahr 1793 als neuernannter Professor der gesammten biblischen Exegese und orientalischen Philologie an, um von da an der Freiburger Hochschule länger als ein halbes Jahrhundert als eine ihrer Hauptzierden anzugehören. Denn die glänzenden Rufe, die er 1811 nach Breslau, 1816 nach Bonn, 1817 nach Tübingen und 1818 und 1831 nochmals nach Bonn erhielt, schlug er sämmtlich aus, obgleich er erst seit 1827, wo seine Ernennung zum erzbischöflichen Capitular erfolgte, diese seine Anhänglichkeit an die heimathliche Universität durch eine wirklich angemessene Ausstattung mit pekuniären Mitteln und sonstigen Auszeichnungen belohnt sah.

Den Pflichten seines akademischen Lehrberufes und später seines Amtes als Mitgliedes des erzbischöflichen Capitels unterzog er sich mit großer Gewissenhaftigkeit und mit unausgesetztem Fleiße. Nur einige Male unterbrachen längere Reisen, die theils der Wiederherstellung seiner angegriffenen Gesundheit, theils wissenschaftlichen Zwecken gewidmet waren, sein Wirken in Freiburg. So reiste er im Herbste 1799 über München nach Wien und 1802 nach Paris. Als Frucht dieser längeren Ferienreisen und der

dabei vorgenommenen Studien in den handschriftlichen Schätzen der Bibliotheken jener Städte erschien etwas später sein Hauptwerk, die besonders im Punkte der biblischen Textgeschichte überaus sorgfältig gearbeitete „Einleitung in's Neue Testament“ (1808). Den Winter 1809—1810 brachte er ganz in Paris zu, ebenfalls mit Forschungen auf der kaiserlichen Bibliothek beschäftigt, namentlich mit einer genaueren Untersuchung des berühmten Codex B oder Vaticanus, der damals gleich so vielen anderen Kleinodien der wissenschaftlichen und künstlerischen Sammlungen Italiens nach der Hauptstadt des französischen Kaiserreichs gewandert war. Den Winter 1818—1819 sammt dem darauf folgenden Sommer brachte er in Italien zu, wo er in Mailand die ambrosianische Bibliothek benutzte, in Bologna die Freundschaft des damals noch als Bibliothekar hier angestellten Professors, späteren Cardinals Mezzofanti erwarb, in Florenz, Rom und letztlich in Neapel reiche Ausbeute in kunstgeschichtlicher, literarischer und philologisch-kritischer Hinsicht machte. Ein Plan zu einer Reise nach dem heiligen Lande, dem letzten und höchsten Ziele seiner Wünsche, konnte nicht mehr zur Ausführung gelangen. Doch hat er sich bis an sein Ende mit besonderer Vorliebe mit der Geographie und Topographie dieses Landes beschäftigt. — Seine Vorlesungen gab er seit 1827 zum größeren Theile an jüngere Lehrkräfte ab, indem er sich selbst nur die über Einleitung in's Alte und Neue Testament, seinen Lieblingsgegenstand, zurückbehielt. Die in den Jahren 1838 und 1843 erfolgten Ernennungen zum Ephorus des großherzogl. Lyceums und zum Dekan des erzbischöflichen Domcapitels fügten keine eigentlichen neuen Berufspflichten zum vorherigen Kreise seiner Thätigkeit hinzu. Im Spätherbste 1845 erkrankte er und starb nach längerem schwerem Leiden am 11. März 1846, nahezu 81 Jahre alt. Seine sehr werthvolle Bibliothek ist seinem Vermächtnisse zufolge mit derjenigen der Freiburger Hochschule vereinigt worden.

Der Schwerpunkt der theologischen Forschungen und Verdienste Hug's ruht auf dem Gebiete der biblischen, namentlich der neutestamentl. Kritik und Einleitungswissenschaft. Zur Auffassung der neutestamentl. Isagogik als einer historischen Wissenschaft und zum möglichst sorgfältigen Anbau der einzelnen Hauptfelder dieser Disciplin nach den Regeln historisch-kritischer Forschung hat er Beiträge von bleibendem Werthe geliefert, die ihm eine der vornehmsten Stellen in der Geschichte dieses Gebietes des theologischen Wissens, ja in der Geschichte der Theologie überhaupt sichern. Dabei tragen die Ergebnisse seiner Forschungen, trotz der kritischen Akribie und der verhältnißmäßigen Unbefangenheit seines Verfahrens, einen durchaus positiven und wesentlich apologetischen Karakter; und namentlich gegenüber der faden und seichten Natürlicherklärung eines Paulus und anderer Vulgärrationalisten, sowie gegenüber der kritischen Mythentheorie eines D. F. Strauß hat er die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften und ihres wunderbaren Inhalts mit bedeutendem Nachdruck und Geschick verfochten. Gegen Paulus trat er in mehreren in der „Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg“ (einem hauptsächlich durch ihn begründeten und während der sieben Jahre 1828—1834 unter seiner Leitung erschienenen theologischen Blatte) veröffentlichten Abhandlungen auf; namentlich in einem „Gutachten über D. Paulus Leben Jesu“ ꝛc. im 2ten und 3ten Jahrgange (1829 und 1830), in seinen „kritisch-exegetischen Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu“ (ebendas. Heft 5. des Jahrgangs 1832) und in dem Aufsatze: „Vom Wandern Jesu auf dem Meere und von der Speisung der Fünftausend“ (Jahrg. 1834). Gegen Strauß richtete er, bald nach dem erstmaligen Erscheinen von dessen bekanntem Buche, sein ausführliches „Gutachten über D. F. Strauß's Leben Jesu“, das zuerst in der Freiburger „Zeitschr. f. kathol. Theologie“, dann 1841 in besonderem Abdruck erschien (Freiburg bei Wagner, 2 Thle. 2. Aufl. 1854). — An wissenschaftlichem Werthe übertrifft diese Abhandlungen natürlich seine bereits erwähnte „Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments“, die im Ganzen vier Auflagen erlebt hat (1808. 1821. 1826 und ein Jahr nach seinem Tode, 1847) und sowohl in's Französische wie in's Englische übersetzt worden ist (ersteres

durch J. E. Cellerier d. J., Genf 1823; letzteres durch Dan. Guilford Wait, Rektor von Blagdon, London 1827). Doch hat auch in der letzten Auflage dieses Werkes obgleich dieselbe noch vom Autor selbst zum Drucke vorbereitet worden war, die durch Baur und seine Schule bezeichnete jüngste Phase der bibelfeindlichen Kritik keine Berücksichtigung mehr gefunden, weshalb das Werk dem gegenwärtigen Stande der biblischen Wissenschaft nicht mehr in allen Beziehungen entspricht. — Von sonstigen Schriften Hug's nennen wir noch: 1) Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Alterthume; mit Hinsicht auf die Untersuchungen über Homer. Ulm 1801. — 2) De antiquitate codicis Vaticani commentatio. Friburg. 1810. — 3) Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, dessen Entstehen, Veränderungen und Inhalt. Freib. u. Constanz 1812. — 4) Das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung. Freib. 1813. (Das H. Lied wird hier als „ein Traumgedicht" aufgefaßt, „worin Salomo den König Hiskia, Sulamith das Zehnstämmevolk, und ihre Liebe die Sehnsucht der 10 Stämme nach Wiedervereinigung mit Juda, dem Reiche Hiskia's vorstelle"). — 5) Schutzschrift für seine Deutung des Hohenliedes und desselben weitere Erläuterung. Freib. 1815. — 6) De conjugii christiani vinculo indissolubili commentat. exegetica. Frib. 1816. — 7) De Pentateuchi versione Alexandrina commentatio. Frib. 1818. — Näheres über sein Leben und schriftstellerisches Wirken hat einer seiner ausgezeichnetsten Schüler, Dr. Adalbert Maier, Professor der neutestamentl. Exegese in Freiburg, in seiner „Gedächtnißrede auf Joh. Leonh. Hug" (Freib. 1847) mitgetheilt, einer sehr anziehenden akademischen Gelegenheitsschrift, deren Angaben wir hier hauptsächlich gefolgt sind. Zöckler.

Hystaspes (Ὑστάσπης, auch Hystaspas, —is, Hydaspes). Unter dem Namen eines persischen Weisen Hystaspes war bei den Christen der ersten Jahrhunderte eine prophetisch-apokalyptische Schrift verbreitet, in welcher man Weissagungen auf Christum und die Zukunft seines Reiches zu finden glaubte, — eines jener pseudepigraphischen Weissagungsbücher, wie sie damals in so großer Zahl und so mannichfacher Gestalt erdichtet und von den Kirchenvätern zu apologetischen Zwecken benutzt wurden. Wie man vielfach die Namen von Personen aus dem alten Bunde benutzte, um ihnen Weissagungen auf Christum und die Zeit des neuen Bundes in den Mund zu legen: so konnte in der Periode, wo das Christenthum in die orientalische und occidentalische Heidenwelt eindrang und das Bedürfniß empfand, auch in den heidnischen Religionen und Lehrsystemen Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte für die christliche Wahrheit nachzuweisen, nun auch der Versuch gemacht werden, entweder wirkliche ältere Aussprüche heidnischer Weisen, Seher und Sänger in christlichem Sinne zu deuten oder auch geradezu angebliche heidnische Prophezeiungen auf das Christenthum frei zu componiren, um so dem Theologumenon von dem λόγος σπερματικός auch einen sichtbaren Ausdruck zu schaffen. Der umfassendste derartige Versuch liegt uns vor in den christlichen Sibyllinenbüchern (s. den Art. Bd. XIV. S. 315), die bei den Apologeten und Vätern des zweiten bis vierten Jahrhunderts eine so große Rolle spielen. Ein orientalisches Gegenstück zu diesen occidentalischen Sibyllinen sind die angeblichen Weissagungen des persischen oder medischen Weisen und Königs Hystaspes, die denn auch mehrmals ausdrücklich mit den Sibyllinen zusammengestellt werden: „Wie jene an die griechische und römische Mantik, so schlossen diese an die Zoroastrische Prophetik und Eschatologie mimetisch sich an" (Lücke). Die erste Erwähnung dieser vaticinia Hystaspis findet sich in zwei Stellen Justin's, Apolog. I. 20. cap. p. 66 C. ed. Otto I. pag. 180 und cap. 44. pag. 82 C. ed. Otto pag. 226. Nach der ersten Stelle wird der Weltuntergang durch Feuer von Hystaspes wie von der Sibylla vorhergesagt (καὶ Σίβυλλα καὶ Ὑστάσπις γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν). In der zweiten Stelle behauptet Justin, die bösen Dämonen haben es in der Absicht, um die Menschen von der Erkenntniß der Wahrheit abzuhalten, dahin gebracht, daß das Lesen der βίβλοι Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν bei Todesstrafe verboten

worden ſey; die Chriſten aber laſſen ſich dadurch nicht abhalten, nicht bloß ſelbſt ohne Furcht jene Bücher zu leſen, ſondern auch die Heiden zu deren Betrachtung aufzufordern. Dieſe Stelle (über welche die Bemerkungen von Maranus und von Walch a. a. O. S. 7 ff. zu vergleichen ſind) gibt uns zwar keinen näheren Aufſchluß über den Inhalt, wohl aber über die Verbreitung und die Werthſchätzug des Buchs bei den Chriſten des zweiten Jahrhunderts. Etwas nähere Nachrichten über den Inhalt erhalten wir durch Clemens von Alexandrien (Strom. V, 6. §. 43. ed. Potter, pag. 761). Es ſoll hier der Beweis geführt werden, daß es auch den Heiden an göttlicher Offenbarung und Vorherſagung der Zukunft nicht fehle; daher werden die Hellenen folgendermaßen angeredet: *λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν θεοῦ, καὶ καθῶς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς, μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φέροντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ, καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν.* Ueber den Inhalt und Zuſammenhang dieſer Stelle ſind die Anſichten verſchieden: nach den Einen wäre der Redende Clemens ſelbſt, der alſo ſeine Kunde über den Inhalt des Hyſtaspesbuchs aus dieſem unmittelbar geſchöpft hätte; nach der wahrſcheinlicheren Interpunktion und Interpretation aber citirt Clemens aus einem uns nicht näher bekannten Apokryphon (einem *κήρυγμα Παύλου* oder *Πέτρου*) ein dort angeblich dem Apoſtel Paulus in den Mund gelegtes Wort. Wären wir nun mit Bleek (Berl. theol. Zeitſch. I, 146) berechtigt oder genöthigt, die von Clemens benutzte apokryphiſche Schrift in das erſte Jahrhundert zu ſetzen, ſo würde daraus allerdings folgen, daß auch das Hyſtaspesbuch wenigſtens in ſeiner chriſtlichen Geſtalt dieſer Zeit angehöre. Doch nöthigt uns nichts zu dieſer Annahme, und wir haben überhaupt kein Datum, das für eine ältere Entſtehungszeit ſpräche, als die erſte Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Mag nun aber Clemens ſeine Notiz unmittelbar aus dem Hyſtaspesbuche oder aus einer anderen Quelle geſchöpft haben, jedenfalls entnehmen wir derſelben die folgenden Angaben: 1) es gab im zweiten Jahrhundert eine *βίβλος Ἑλληνική*, d. h. wohl eine in griechiſcher Sprache geſchriebene, in chriſtlichen wie in heidniſchen Kreiſen verbreitete Schrift unter dem Namen *ὁ Ὑστάσπης*; 2) die Chriſten fanden in derſelben noch deutlicher als in den damit verwandten Sibyllenbüchern Beziehungen auf Chriſtus und die Zukunft ſeines Reichs, insbeſondere eine Hinweiſung auf die Gottesſohnſchaft Chriſti, auf die Chriſto und ſeinen Gläubigen von Seiten der Welt und ihrer Herrſcher noch bevorſtehenden Kämpfe, aber auch auf die ausharrende Geduld der Chriſten und die Wiederkunft Chriſti. — Der dritte und letzte unter den Kirchenvätern endlich, bei dem ſich eine Erwähnung des Hyſtaspes findet, iſt Lactanz. Dieſer erwähnt ſeiner in drei Stellen: Instit. div. VII. cap. 15. cap. 18.; Epitom. t. II. p. 69. Das erſte Mal ſtellt Lactanz ihn mit der Sibylle, in den beiden anderen Stellen mit der Sibylle und Hermes Trismegiſtos zuſammen. Nach der erſten Stelle hat Hyſtaspes ebenſo wie die Sibylle den Untergang des römiſchen Reiches und Namens prophezeit, und zwar in der Form eines wunderbaren Traumes, der von einem Knaben ausgelegt wird (admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteritatis tradidit, sublatum iri ex orbe imperium nomenque Romanum multo ante praefatus, quam illa Trojana gens conderetur). Nach der zweiten Stelle (cap. 18.) ſind es die dem Weltende vorausgehenden Drangſale, die ebenſo von den prophetae ex Dei spiritu wie von den vates ex instinctu daemonum prophezeit worden; ſo habe insbeſondere Hyſtaspes die iniquitas seculi hujus extremi geſchildert und vorausgeſagt, wie eine Scheidung der Frommen und Gläubigen von den Schuldigen geſchehen, wie die Frommen mit Weinen und Seufzen ihre Hände ausſtrecken und den Schutz Jupiters anflehen werden (imploraturos fidem Jovis), und wie dann Jupiter auf die Erde herabblicken, das Schreien der Menſchen hören und die Gottloſen vertilgen werde. Dieß Alles — ſetzt

Lactanz hinzu — sey wahr, mit Ausnahme des einen Punktes, daß Hystaspes dem Jupiter zuschreibe, was Gott thun wird. Hiernach scheint es, als ob die Ausdrucksweise dieser Schrift mehr heidnisch als christlich gewesen, wobei sich nur fragt, ob nicht jener heidnische Gottesname, wie Lücke sagt, zu dem mimetischen Theile der Schrift gehört, d. h. absichtlich gewählt ist, um das Ganze als ein heidnisches vaticinium darzustellen. — Auch nach der dritten Stelle bei Lactanz (epit.) sind es eschatologische Erwartungen, hinsichtlich deren eine Uebereinstimmung des Hystaspes, Hermes und der Sibylle mit der christlichen Hoffnungslehre behauptet wird.

Ueber die Person des Hystaspes, von welchem diese Weissagungen herrühren sollen, haben Justin und Clemens Alexandr. sich gar nicht ausgesprochen; nach Lactanz war er ein uralter medischer König, der noch vor dem trojanischen Kriege lebte und von dem auch der Fluß Hydaspes seinen Namen hat (VII, 15). Wahrscheinlich denkt Lactanz hierbei trotz der confusen Chronologie an den aus Herodot, Xenophon und sonsther bekannten Vater des Königs Darius I. Von dessen Weissagungsgabe ist nun zwar den älteren griechischen Historikern nichts bekannt, wohl aber weiß im vierten Jahrhundert n. Chr. Ammianus Marcellinus (XXIII, 6) vielleicht aus persischen Quellen, jener Hystaspes, rex prudentissimus, Darii pater, habe bei den Brachmanen in Indien die Gesetze der Welt- und Himmelsbewegungen erlernt und diese wie seine reineren Religionserkenntnisse und die Kunst, die Zukunft vorauszuahnen, den Magiern mitgetheilt. Agathias aber, der byzantinische Geschichtsschreiber des sechsten Jahrhunderts, kennt einen Hystaspes als Zeitgenossen des Zoroaster, ohne entscheiden zu wollen, ob derselbe mit dem Vater des Darius identisch oder von ihm verschieden sey (histor. II, 24. p. 117 ed. Niebuhr). Offenbar liegen hiebei die persischen Sagen von dem baktrischen Könige Vistaspa oder Gustasp, dem Zeitgenossen Zaratusthras, zu Grunde. Und so dürfen wir wohl auch annehmen, daß jene angeblichen vaticinia Hystaspis, die wir zwischen dem zweiten und vierten Jahrhundert in hellenisch-christlichen Kreisen treffen, nicht auf willkürlicher Erdichtung, sondern auf Reminiscenzen aus der persischen Religionsgeschichte und -Lehre beruhen. Die Lehren des Parsismus von dem großen Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman, von den schweren Drangsalen der letzten Zeiten, von der Erscheinung des Sosiosch und seinem tausendjährigen Reiche, von dem großen Weltbrande und dem schließlichen Friedensreiche Ormuzd's (s. den Art. „Parsismus" Bd. XI, 120 f.) mochten wohl einem Christen der ersten Jahrhunderte als eben so viele Anklänge an christliche Ideen erscheinen. Man sah in Zoroaster oder seinem Zeitgenossen Vistaspa = Hystaspes einen heidnischen Propheten auf Christum und machte dann Versuche, was sich von solchen christlichen Anklängen im Parsismus fand, für apologetische Zwecke zusammenzustellen. Wissen wir ja doch, daß man im Alterthum auch von einer Apokalypse Zoroaster's sprach und daß angebliche Schriften des Zoroaster bei der gnostischen Sekte der Prodikianer sich fanden, — ein Beweis, daß das Hystaspesbuch nicht das einzige seiner Art war (Porphyr. Vit. Plotin. cap. 16; s. Fabricius, Bibl. Gr. I. S. 309; vgl. auch Clem. Alex. Strom. I. q. 304).

Doch reichen die wenigen Notizen, die wir über die vaticinia Hystaspis haben, nicht hin, um über Ursprung, Inhalt, Form und Tendenz derselben ein sicheres Urtheil zu fällen. Wir wissen nicht einmal gewiß, ob sie heidnischen, jüdischen oder christlichen Ursprungs waren, wenn gleich letzteres weitaus das wahrscheinlichste ist. Daß der Verfasser ein Gnostiker gewesen, wie Huetius vermuthet (quaest. Alnet. l. III. ep. 21. p. 230), ist möglich, läßt sich aber nicht beweisen; überhaupt bleibt uns auf alle weiteren Fragen keine andere Antwort als ein non liquet.

Siehe besonders Chr. W. Fr. Walch, de Hystaspe ejusque vaticiniis in den Comment. Societ. Gotting. hist. et phil. T. II. 1779. pag. 1—18. — Fabricius, Biblioth. Gr. I. p. 93. — Hoffmann in Ersch u. Gruber's Allgem. Enc. II. Sekt. Bd. 13. S. 71 f. und die dort weiter verzeichnete Literatur. — Lücke, Einleit. in die

Offenb. Joh. Bonn 1832. S. 45. II. Ausg. 1848. S. 237. — Gieſeler, K.-Geſch. Bd. I, 1. S. 227. — Reuß, Geſch. der heil. Schriften des N. Teſtam. 4te Ausg. 1864. S. 270. — Vergl. auch die ältere und neuere Litteratur über die Sibyllinen in dieſer Real-Encykl. Bd. XIV. S. 315; beſonders Oracula Sibyllina ed. Alexandre. Paris 1856. Bd. II. S. 257. Wagenmann.

J.

Jacovone (gewöhnlich unrichtig Jacopone) **da Todi**, nach Tauf- und Geſchlechtsnamen Jacopo de' Benedetti (Jacobus de Benedictis), verdient unter den Lyrikern des erſten Jahrhunderts italieniſcher Dichtung eine ausgezeichnete Stelle. Seine zahlreichen Gedichte, jetzt überaus ſelten, waren ehedem vielfach verbreitet. Ueber ſein Leben findet ſich eingehende Auskunft unter anderen in folgenden Werken: Giovambattista Modio, I cantici del beato Jacopono da Todi .... In Roma appresso Hipp. Salviano 1558. Luc. Wadding, Annales Minorum, Tom. II., Lugduni 1628, Tom. V. et VI. (ed. II.), Romae 1733. A. F. Ozanam, Les poëtes Franciscains en Italie au treizième siècle, Paris 1852. — Deutſch erſchien dieſes Werk unter dem Titel: Italiens Franziskaner-Dichter im dreizehnten Jahrhundert, von A. F. Ozanam. Deutſch mit Zuſätzen herausgeg. von N. H. Julius. Münſter, Theiſſing, 1853. — C. Schlüter und W. Storck, Ausgewählte Gedichte Jacopone's da Todi. Münſter, Theiſſing, 1864. — Storck's ausführlicher Einleitung zu dieſem Buche iſt die folgende Lebensſkizze entnommen.

Jakob de' Benedetti erblickte zu Todi, dem alten Tuder, in Umbrien, einer zur Zeit Friedrich's II. volkreichen und bedeutenden Stadt des Herzogthums Spoleto, das Licht der Welt. Jahr und Tag der Geburt ſind unbekannt; doch geht kaum fehl, wer die Zeit zwiſchen 1230 und 1240 anſetzt (vgl. Schlüter-Storck, A. G. S. VI). Wahrſcheinlich zu Bologna befliß er ſich der Rechtswiſſenſchaft und erwarb in dieſem Fache die Doktorwürde. Als Anwalt war er thätig in ſeiner Heimath. Gewinnſucht und Advokatenkniffe, deren die ſpäteren Lebensbeſchreiber ihn zeihen, ſind unhaltbare Anſchuldigungen. Nach dem Jahre 1265, wie es ſcheint, gewann er Herz und Hand einer ſchönen, gottesfürchtigen Jungfrau Todi's. So hatten Natur, Glück und Liebe den Mann begünſtigt. Da brach plötzlich tiefes Leid über ihn herein.

Im Jahre 1268 wohnte das junge Weib des Rechtsgelehrten, auf hohem Sitze unter den Edelfrauen der Vaterſtadt, einem öffentlichen Schaufeſte bei. Da kracht's — und zuſammenſtürzt das Gerüſt. Unter den Trümmern mit anderen Unglücklichen liegt zum Tode getroffen Jakob's Gemahlin. Entſetzen befällt den Abweſenden bei der Nachricht. Er eilt zur Jammerſtätte und findet die Elende. Nur Seufzer ringen ſich los von ihren Lippen, und kaum noch vermag ihre Hand dem Manne zu wehren, der mit Angſt und Ungeſtüm Gürtel und Schnüre zu löſen ſich bemüht. Folgſam dem bittenden Winke, trägt er an einen einſamen Ort die theuere Bürde, öffnet die Kleider und erblickt auf dem zarten Leibe, unter Prunk und Pracht verſteckt, ein hartes, härenes Gewand, indeß das brechende Auge der ſtillen Büßerin dem erſtaunten und verſteinerten Gatten den letzten Blick zuſendet.

Dem Uebermaße des Wehes ſchien der Geiſt des Mannes zu erliegen. Der Seinen Troſtwort und der Zuſpruch der Freunde blieben erfolglos. In der Nacht der Leiden nahm er ſeine Zuflucht zu dem einen Buche ewigen Inhalts, und die Antwort des Herrn bei Matth. 19, 21. und der Ausſpruch des heiligen Paulus 1 Kor. 3, 19. ergriffen ſo gewaltig den Tiefgebeugten, daß er Habe und Gut unter die Armen theilte und in Lumpen gehüllt, ein Spott der Kinder und den Erwachſenen ein Grauen, durch die Straßen der Stadt zog. Um Weisheit vor Gottes Richterauge zu gewinnen, ſtrebte er im Leumunde der Welt nach dem Namen des Narren. Man muß geſtehen, mit er-

finderischem Geiste und hartnäckiger Beharrlichkeit suchte er dieses eigenthümliche Ziel zu erreichen. Einige Narrenstreiche sind uns aufbehalten. Ein Beispiel genüge. Die Hochzeit einer Nichte stand bevor. Der Vater der Braut bat den närrischen Bruder, er möge durch seine Thorheiten das Fest nicht stören. Jakob dachte anders. Am Tage der Feier bestrich er sich mit Terpentin, wälzte sich in Flaumfedern und erschien unter den Gästen. Man machte ihm Vorwürfe. „Mein Bruder", erwiderte er, „will durch Klugheit unseren Namen verherrlichen, ich werde es durch Thorheit." — Muthwillige Buben sind um Spottnamen nie verlegen und Jacovone, d. i. wahnwitziger Jakob, war ihr glücklicher Fund.

Ein Jahrzehnt hatte Jacovone diese Lebensweise geführt, als er bei den Franziskanern eines benachbarten Klosters Einlaß und Aufnahme unter die Minderbrüder begehrte. Den Mönchen war der wahnwitzige Rechtsgelehrte, dessen Narrenstreiche von Mund zu Munde gingen, nicht unbekannt geblieben. Sie wiesen zu wiederholten Malen den Bittsteller zurück. Unter den überdrüssigen Ordensleuten mag endlich ein Wort wie Narr und Narrethei in Gegenwart Jacovone's gefallen seyn. Die irrige Meinung gründlich zu widerlegen, dazu war rasch das rechte Mittel gefunden. Der dichterisch Begabte (vgl. a. a. O. S. XIV. Anm. 26.) schuf zwei Lieder voll Glut und Kraft, in der alten Sprache seines Landes, das eine „Cur mundus militat sub vana gloria?", und das andere in der Mundart seiner Heimath: „Audite nova pazzia" (vgl. a. a. O. S. 1—13). Die beiden Gedichte lösten die Bedenken der Mönche und die Riegel der Klosterpforte. Sein und des Nächsten Heil (vgl. a. a. O. S. 14—30), Verehrung des Allerhöchsten (S. 119—219) und Versenkung in den Urquell der Liebe (ebendaselbst S. 219—407) ward des Minderbruders und Dichters Ziel und Streben. Die Priesterweihe wies er in Demuth von sich und wollte nach wie vor Jacovone heißen.

Damals spaltete ein scharfer Gegensatz den Orden. Prunkendes Wissen, kirchliche Aemter, behäbiges Wohlleben erstrebten die Einen, die Anderen hielten fest an der vollen Strenge der alten Satzungen. Auf jener Seite waren die Würdenträger der Ordensklöster; man nannte sie die Klösterlichen (Conventuales). Geistliche Brüder (Fratres spirituales) hießen diese und waren der Mehrzahl nach Minderbrüder. Lange Zeit stand Jacovone zu den letzteren; ihren glühenden Bußeifer wahrte er sich bis zum Ende des Lebens. Im Jahre 1294 bildeten sie, mit Cölestin's V. (Pier da Morrone, vgl. a. a. O. S. XX ff. und 65 ff.) Genehmigung, einen neuen Orden: Cölestiner-Eremiten. Die Lostrennung von den Franziskanern mißfiel Jacovone; er trat nicht in den neuen Orden (vgl. a. a. O. S. XXIII, Anm. 55).

Nach Cölestin's V. Abdankung (er saß nur wenige Monate auf dem päbstlichen Stuhle) ward Benedetto Gaëtani (Bonifaz VIII.) zum Pabst erwählt. Ein geborener Staatsmann, beider Rechte kundig und in Regierungsgeschäften ergraut, flößte er die Besorgniß ein, Vaterliebe werde mit dem Herrschersinne nicht vermählt seyn. Jacovone theilte diese Ansicht (vgl. a. a. O. S. XXV. Anm. 61). Die Furcht schien gerechtfertigt, als das Gerücht sich verbreitete, Bonifaz habe durch nächtliches Rufen und Lärmen Cölestin erschreckt, zur Abdankung vermocht und in eine feuchte Zelle gesperrt, um langsam ihn hinsiechen zu lassen. Auch Jacovone galten des Pabstes Recht und Gewalt für erschlichen und angemaßt. Unwillen und Zorn füllten die glühende Seele, und gewohnte Neigung führte zu Vers und Reim (vgl. a. a. O. S. 65—75). Des Pabstes Feinde schaarten sich um zwei Kardinäle, die mächtigen Colonna, Jakob und Peter. Der volksthümliche Dichter war ein willkommener Genosse; er führte eine wirksame Waffe. Das Lager der Widersacher war die Bergveste Pelestrina (Präneste), ein Besitzthum der Colonna.

Umsichtig suchte Bonifaz bei Zeiten Abwehr. In seinem Auftrage lud Johann von Pelestrina, apostolischer Notar, die Kardinäle zur Erklärung vor, ob Bonifaz nach ihrer Meinung Pabst sey. Aus Besorgniß vor Nachstellungen erschienen sie nicht. Am

ſechſten Tage darauf (10. Mai 1297) erließ Bonifaz eine Bulle, durch welche die Kardinäle entſetzt und mit dem Bannfluche belegt, die übrigen Gegner bis in's vierte Glied geächtet wurden. Die Kardinäle weilten zu der Zeit mit ihrem nächſten Anhange in ihrem Schloſſe Lunghezza. Ohne von der Bannbulle zu wiſſen, ſetzten ſie in der Frühe deſſelben Tages als Antwort auf jene Vorladung ein offenes Schreiben auf, in welchem ſie, bis zur Entſcheidung einer allgemeinen Kirchenverſammlung, ob Cöleſtin's Abdankung (er war im Mai 1296 geſtorben) und die Wahl Bonifazens zu Rechte beſtehe, dieſem den Gehorſam aufſagten und zu gleicher Weigerung Alle und Jeden aufforderten. Jacovone unterzeichnete als vorgeladener Zeuge an erſter Stelle die Urkunde und ward, wie alle Uebrigen, mit dem Bannfluche belegt.

Die Kardinäle rüſteten auf ihren Burgen und Schlöſſern, namentlich in Peleſtrina, zum Widerſtande. Das Heer des Pabſtes zog heran (September 1297). Lang und hart war die Belagerung, die Veſte blieb ſtark und unbezwinglich. Endlich bot auf Guido's von Montefeldro (vgl. Dante, Inf. XXVII, 67 ff., deſſen Bericht das ſpätere Verhalten des Pabſtes zu beſtätigen ſcheint) feilen Rath Bonifaz den Colonna Verzeihung und Rückgabe ihrer Würden und Güter, wenn ſie vor ihm binnen drei Tagen ſich demüthigten und Peleſtrina überantworteten. Die Bedingungen wurden erfüllt und die Bergveſte im September 1298 übergeben. An Jacovone ſcheint keine Aufforderung zur Demüthigung ergangen zu ſeyn; freilich war er bloß Zeuge geweſen. Oder hielt er der Colonna Vorgehen für unmännlich und unwürdig? Auf Schonung hatte und machte er keinen Anſpruch. Dem Bannfluche geſellte ſich für ihn die Kerkerſtrafe. Die ekelhaften Widerwärtigkeiten der überaus ſtrengen Haft, die er in dem Gedichte: „Quo farai, Fra Jacovono" (vgl. a. a. O. S. 75 ff.). ſchildert, konnten ſeinen Willen nicht brechen, ſeinen Starkmuth nicht beugen. Nur eines quälte ihn in tiefſter Seele, der Bannfluch (vgl. a. a. O. S. 82 ff.).

Mit dem Eintritt des neuen Jahrhunderts lud Bonifaz alle Gläubigen aller Länder nach Rom zur feierlichen Begehung des chriſtlichen Jubeljahres. Das laute Hoſianna der Wallfahrer drang auch in Jacovone's ſtumme Kerkergruft. Ihn jammerte nach Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinſchaft, auf daß er zum Tiſche des Herrn treten könne. Mit einem rührenden Gedichte wandte er ſich durch Fra Gentile da Montefiore, der kurz vorher zum Kardinal ernannt war, an den zürnenden Bonifaz (vgl. a. a. O. S. 85 ff.). Vergebens.

Mit der Gefangennahme des Pabſtes (7. Sept. 1303) durch Sciarra Colonna und Wilhelm Nogaret fand Jacovone's Befreiung aus dem Kerker ſtatt. Vor dem Abſterben (11. Oct. 1303), nach der Freilaſſung (9. Sept. 1303) des Pabſtes, richtete Jacovone, der Greis gegen den Greis, an Bonifaz ein letztes Rügelied (vgl. a. a. O. S. 88 ff.), voll leidenſchaftlicher Ausfälle. Ein richtige Würdigung des ſchroffen Gedichtes wird ſo lange unmöglich ſeyn, als uns die nähere Veranlaſſung verborgen bleibt. Bald nach Benedikt's XI. Thronbeſteigung ward der Dichtermönch durch eine Bulle (23. Dezember 1303), welche alle über die Colonna und ihre Anhänger verhängten Strafen aufhob, losgeſprochen und der Zelle zurückgegeben. Im Franziskanerkloſter zu Collazone verlebte der müde Greis den Abend ſeines Lebens in Ruhe und Frieden, erquickt und erheitert durch die innige Freundſchaft des Einſiedlers Fra Jaune de l'Averna (vgl. a. a. O. S. XXXVI ff. und 95 ff.). Er ſtarb am 25. Dezember 1306, gerade in dem Augenblicke, als der Prieſter in der anſtoßenden Kirche den Lobgeſang der Engel anſtimmte. Seine Gebeine wurden von Collazone nach Todi gebracht und zunächſt außerhalb der Stadt im Kloſter der Klariſſen vom heiligen Berge, ſpäter im Münſter zum heiligen Fortunat innerhalb der Stadt beigeſetzt. Dort ließ Angelo Ceſi, Biſchof von Todi, im Jahre 1596 ein Denkmal errichten mit der Inſchrift: Ossa Beati Jacoponi de Benedictis Tudertini Fratris Ordinis Minorum, qui stultus propter Christum nova mundum arte delusit et coelum rapuit. —

Jacovone's Gedichte ſind oft abgeſchrieben und gedruckt worden. Handſchriften

finden ſich in öffentlichen Bibliotheken und im Beſitze Einzelner. Ausgaben erſchienen zu Florenz 1490 u. 1540, Venedig 1514, 1556 u. 1617, Rom 1558, Neapel 1615. Bis dahin Ungedrucktes gaben Aleſſ. da Mortara und Vinc. Nannucci (vgl. a. a. O. S. XLIII). Schon früh ſind die Gedichte in's Portugieſiſche (1571) und Spaniſche (1576) überſetzt worden. Die angeführte Auswahl von Schlüter und Storck bietet ihrer 92 in deutſcher Nachbildung. Die Geſammtzahl der lateiniſchen (9) und der italieniſchen Gedichte beträgt 246. Viele von dieſen tragen das unverkennbare Gepräge des Jacovone'ſchen Genius in ſo hohem Grade, daß kein Zweifel an ihrer Aechtheit aufkommen kann und daß aus ihnen ſichere Merkmale für die Zuerkennung oder Aberkennung anderer ſich ergeben. Eine vollſtändige kritiſch geſichtete Ausgabe würde den Dank der Geſchichts- und Sprachforſcher ſich erwerben.

Sprache, Form und Inhalt geben den Gedichten eine große Bedeutung. Die Sprache weiſt eine nicht geringe Anzahl eigenthümlicher Wendungen und Fügungen auf und bietet einen anſehnlichen Schatz alter, mundartlicher, häufig durch den Reim geſicherter Wörter und Formen. Aus dieſem Grunde zählte die Accademia della Crusca die Gedichte zu den Sprachurkunden (testi di lingua). — Die ſtrophiſche Form der Lieder iſt überaus mannichfaltig und kunſtvoll. Eigenthümlich iſt dem Dichter die Anwendung einiger Reimzeilen, eines Bruchtheils der Strophenform, zu Anfange der Gedichte, ſowie die Verkettung aller Strophen jedes Gedichts durch den Reim der Schlußzeilen. Sehr ſelten finden ſich Ausnahmen. — Dem Stoffe nach laſſen die Gedichte am füglichſten in zwei Gruppen ſich ſondern: Rügelieder und Minnelieder. Kühn und kräftig, ja ſcharf und ſchroff im Rügelied, nimmt Jacovone, ein Geiſtesverwandter Dante's, unſer ganzes Intereſſe in Anſpruch, wenn er die ſittlichen Gebrechen der Mitlebenden geißelt, die Schäden und Auswüchſe des Franziskanerordens bloslegt, dem Pabſte Cöleſtin V. von der traurigen Lage der Kirche ein treffendes Bild entwirft und gegen Pabſt Bonifaz VIII. ſeine mahnende und tadelnde Stimme erhebt. Bewundern wir in dieſen Liedern den ſcharfſichtigen Blick, den kecken Freimuth und die edelſte Begeiſterung für Recht und Sitte, ſo gewinnt und feſſelt uns in den Minneliedern die tiefe Sehnſucht, die innige Liebe, der entzückte Aufſchwung zu Gott. Man kann ſie in geiſtliche und myſtiſche theilen. Jene huldigen dem Jeſukinde in der Krippe, betrachten den Erlöſer am Kreuze und beim Kreuze die Mutter (Stabat mater dolorosa), ſchildern den Verkehr des Auferſtandenen mit den Seinen und flechten überhaupt um das Leben des Herrn und der Kirche einen unvergleichlichen Kranz von Dichtungen. Jacovone's Begeiſterung für den Franziskanerorden klingt warm und voll aus dem Preiſe der himmliſchen und irdiſchen Armuth. Während in den geiſtlichen Liedern ſeelenvolle Anmuth vorwaltet, zeichnen die myſtiſchen durch ungewöhnliche Kühnheit ſich aus. Die himmliſche Glut des Gottverſenkten ringt, ihm ſelber faſt unausſprechbar, nach einem treffenden Ausdrucke und bricht, oft kaum noch verſtändlich, in ſeltſamen Bildern hervor (vgl. a. a. O. S. 345—348). Befremdend bleibt es in hohem Grade, wie die Nachwelt, faſt bis auf den Namen Jacovone's da Todi vergeſſen konnte, der nach zwei Seiten gleicher Weiſe ſeine Zeitgenoſſen überragt, als Menſch und als Dichter.

Japan, katholiſche Miſſionen. — Die Geſchichte der Miſſionen der römiſchen Kirche in Japan während des 16. und 17. Jahrhunderts bildet eine der wichtigſten und anziehendſten Partieen der geſammten chriſtlichen Miſſionsgeſchichte. Der in ihr hervortretende ſchroffe Wechſel zwiſchen anfänglichem glänzendem Erfolge und ſpäterem gänzlichen Untergange hat an mächtig ergreifender tief-tragiſcher Wirkung kaum irgendwo in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche ſeines Gleichen.

Eröffnet wurde die römiſche Miſſionsthätigkeit in Japan durch das bahnbrechende Wirken Franz Xaver's, des großen Schutzpatrons aller katholiſchen Miſſionen, der im ſiebenten Jahre, nachdem in der Perſon des portugieſiſchen Seefahrers Pinto der erſte Europäer den Boden des merkwürdigen Inſelreiches betreten hatte, von Malakka her kommend, auf der Inſel Kiuſiu landete (1549). Durch Vermittelung des angeſehenen

Japaneſen Paulus, der ſchon in Goa von Xaver zum Chriſtenthum bekehrt worden war, erlangten die Fremdlinge alsbald Zutritt bei dem „Könige“ von Kagoſima, d. h. bei dem daſelbſt reſidirenden Daimio oder Unterkönige (Herzoge oder Kurfürſten, wenn man will). Ein ſchönes Bild der Madonna mit dem Jeſuskinde, welches Paulus dieſem Fürſten zeigte, ſoll denſelben auffallend ſchnell dazu bewogen haben, der Mutter Gottes kniefällig ſeine Verehrung zu bezeigen und ſeinen ganzen Hofſtaat zur ſofortigen Darbringung derſelben Huldigung zu nöthigen. Jedenfalls begünſtigte er während der etwa 2½jährigen Anweſenheit Xaver's deſſen miſſionirende Thätigkeit unausgeſetzt und mit großer Entſchiedenheit, während andere Große, z. B. der Herzog von Satzuma (Saſima), auf Anſtiften der buddhiſtiſchen Prieſter die Verkündigung des Chriſtenthums in ihren Gebieten von vornherein verboten. Doch erlangte Xaver eine Audienz bei Joſt-Far, dem damaligen Siogun oder weltlichen Kaiſer (neben welchem gleichzeitig Gouara als Dairi oder Inhaber der geiſtlichen Kaiſerwürde regierte), und der günſtige Eindruck, den er auf dieſen Herrſcher machte, hatte eine ziemlich unbedingte Geſtattung der chriſtlichen Predigt im ganzen Reiche zur Folge. Als Xaver im Jahre 1551 abreiſte, um auch den Chineſen das Evangelium zu verkündigen, zählte man die bekehrten Japaneſen, welche vorerſt vier Gemeinden auf den beiden Inſeln Kiuſiu und Nipon bildeten, bereits nach Tauſenden. Die Bekehrungsmethode, wodurch dieſelben zu Chriſten gemacht wurden, muß freilich eine ziemlich flüchtige und ſummariſche geweſen ſeyn, wie ſich ſchon daraus entnehmen läßt, daß bei ſeiner Ankunft weder Xaver noch irgend einer ſeiner europäiſchen Begleiter einen Anfang in der japaneſiſchen Sprache gemacht hatten, und daß, wie in Indien ſo auch hier, die der Taufe vorhergehende Unterweiſung der Katechumenen ſchwerlich ein Mehreres als die Traditio Symboli, Orationis dominicae, Ave Maria et Decalogi, d. h. ein ziemlich mechaniſches Auswendiglernen und Herſagenlaſſen dieſer Stücke in ſich ſchloß. — Vergl. L. de Marées, die Miſſionsthätigkeit Franz Xaver's, in Rudelbach und Guericke's Zeitſchr. für Luth. Theologie. Jahrg. 1860. Heft II. S. 220 ff.

Unter Xaver's Ordensgenoſſen und Nachfolger Cosmo de Torres (Cosmus Turrianus) machte das Bekehrungswerk reißende Fortſchritte. Drei mächtige Daimio's, die Fürſten von Omura, Fakuſchima (oder Arima) und Bungo traten offen zum Chriſtenthum über, empfingen in der Taufe die Namen Bartholomäus, Protaſius und Franziscus, und begünſtigten die neue Lehre mit einem Eifer, der ſie ſogar bis zur Bedrückung und Verfolgung ihrer heidniſchen Unterthanen fortſchreiten machte. Beſonders entſchieden trat Fürſt Bartholomäus von Omura auf. Er bethätigte ſeine wohlwollende Geſinnung gegen die Europäer durch Eröffnung eines Hauptſtapelplatzes für die Portugieſen in Nangaſaki, damals noch einem kleinen Fiſcherdorfe, durch Erbauung einer anſehnlichen Kirche daſelbſt im Jahre 1565, und durch Errichtung mehrerer anderer Kirchen an verſchiedenen Orten ſeines Gebietes während der nächſtfolgenden Jahre. Er war es auch, der im J. 1580 zuſammen mit jenen beiden anderen chriſtlichen Fürſten die berühmte Geſandtſchaft nach Europa abſandte, welche vor Pabſt Gregor XIII. erſchien und von dieſem mit vielem Pompe empfangen wurde. Um dieſe Zeit, d. h. zu Anfang der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts ſtand die jeſuitiſche Miſſion der römiſchen Kirche in Japan auf ihrem Höhepunkte. Sie zählte damals nahe an 200000 Bekehrte, 250 Kirchen, zahlreiche Schulen, ein Seminar oder Novizenhaus, worin auch viele eingeborene Zöglinge ausgebildet wurden, und im Ganzen ungefähr 60 europäiſche Miſſionare nebſt einer viel größeren Zahl von Nationalgehülfen. Daß das Chriſtenthum dieſer hauptſächlich auf den Inſeln Kiuſiu und Nipon blühenden Gemeinden kein ganz äußerliches und oberflächlich geſäetes war, ſollte die faſt 50 Jahre hindurch ununterbrochen fortdauernde ſchwere Prüfungszeit offenbar machen, die mit den im Jahre 1587 beginnenden Verfolgungen über die römiſche Kirche Japan's hereinbrach.

In dieſem Jahre beſtieg nämlich — nachdem der Siogun Nobunanga im J. 1580 bei einem Aufruhr ſammt ſeinem älteſten Sohne in ſeinem Palaſte verbrannt, der zweite

Sohn hierüber wahnsinnig geworden und ein dritter durch eine etwas spätere Palastrevolution unterdrückt worden war — der tapfere Feldherr Faschiba oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Taikosama, den weltlichen Kaiserthron als Begründer einer neuen, dem Christenthum entschieden feindselig gesinnten Dynastie. Aufgehetzt von den schon lange erbitterten Bonzen, läßt dieser Herrscher schon ziemlich bald nach seinem Regierungsantritte drei der größten Kirchen niederreißen und befiehlt den sämmtlichen europäischen Missionaren, sein Reich zu verlassen. Das kurz zuvor stattgehabte mächtige Umsichgreifen des Christenthums in der Provinz Fizan, dessen zahlreiche schöne Frauen bis dahin besonders das königliche Harem zu füllen gedient hatten, soll den Angaben der Missionare zufolge hauptsächlich den Zorn des Kaisers wider ihre Religion erregt und so den Ausbruch der Verfolgung veranlaßt haben. Doch verhinderte der mächtige Schutz, den viele bekehrte Daimio's, mehrere einflußreiche kaiserliche Palastbeamte, ja eine der Lieblingsfrauen Taikosama's den Christen gewährten, für's Erste die strenge Exekution der Verfolgungsdekrete. Zu einer Verbrennung der Missionare kam es vorerst gar nicht; die Jesuiten wandelten nur ihr öffentliches Predigen, Taufen und Messelesen in Privatgottesdienste um. — Da auf einen Brief des Kaisers an den portugiesischen Vicekönig zu Goa, worin er diesem völlig freien Handelsverkehr für alle Portugiesen garantirte, falls er nur die ihm politisch bedenklich erscheinenden christlichen Missionen aufhöbe, keine zusagende Antwort erfolgte, und da spanische Schiffskapitäne, ja angeblich auch spanische Missionare aus dem Franziskaner- und dem Dominikanerorden, wie sie in wachsender Zahl von den Philippinen her einzuwandern anfingen, mittelbar und unmittelbar zur Verdächtigung der Jesuiten als heimlicher politischer Agitatoren und ehrgeiziger Neuerer beitrugen, so verschärften sich gegen Ende des Jahrhunderts die Verfolgungsmaßregeln, doch so, daß nicht bloß die Jesuiten, sondern auch die Missionare der übrigen Orden sammt ihren Bekehrten davon betroffen wurden. Besonders heftig wüthete Taikosama in den Jahren 1596 und 1597 gegen die Christen. Am 5 Febr. des letztgenannten Jahres ließ er auf einem Hügel nahe bei Nangasaki jene 26 Märtyrer hinrichten, deren im Sommer 1862 erfolgte feierliche Canonisation zu den Hauptakten der päbstlichen Regierung Pius IX. gehört. Es waren die drei Jesuiten Paul Saeki, Johannes Goto und Jakob Gisiai, der Franziskaner Petrus Baptista nebst noch fünf Angehörigen desselben Ordens, sowie 17 andere Christen, meist Eingeborene, welche damals mit vieler Standhaftigkeit und unter Ablegung freudiger Bekenntnisse ihres Glaubens den schrecklichen Tod der Anheftung an Kreuze und der Durchbohrung mit je zwei Speeren in dieser Lage erlitten. „Als nun die Scharff-Richter ihre Gläne oder Spieß entblösset, schrye die gantze Christenheit, so zugegen war: Jesus! Maria! Die Gekreuzigten aber empfingen bald einen, und die damit nicht abdruckten den zweiten Speer-Stich zwerg durch das Hertz, benetzten den dürren und biß dahin unfruchtbahren Hügel mit ihrem heissen Blut zu nachfolgender Erndte, davon sie doch selbst die ersten Rosen waren, aber stracks in den ewigen Garten übersetzt wurden, den fünfften Tag Hornungs im Jahr 1597“ (s. Cornel. Hazart, Kirchengeschichte, d. i. katholisches Christenthum durch die gantze Welt ausgebreitet, Wien 1727. Bd. I. S. 431). — Vergl. Bolland, Acta SS. ad 5. Febr. de 26 ss. martyribus Japonicis. — A. M. de Liguori, Gesch. der japanesischen Märtyrer, deutsch von M. A. Hugues, Regensb. 1862. — H. Rump, Geschichte der japan. Märtyrer (nach der Histoire des 26 Martyrs Japonais par Pagés), Münster 1862. — G. Patiß, Apostolat und Martyrium der Gesellschaft Jesu in Japan, Wien 1863.

Ein Jahr nach der Hinrichtung dieser Blutzeugen, die noch vom Tode vieler anderer Christen und von anderen strengen Verfolgungsmaßregeln, z. B. der Verbrennung einer herrlichen Kirche zu Nangasaki begleitet war, starb Kaiser Faschiba oder Taikosama (15. Sept. 1598), und während der Minderjährigkeit seines Nachfolgers Ogescho-Sama (oder Daifu-Sama) für den ein Fürst von Bandova die Regentschaft führte, genoß das Christenthum ungefähr anderthalb Jahrzehnte hindurch ziemliche Ruhe und

Duldung. Der junge Kaiſer wuchs als Gönner der chriſtlich-europäiſchen Kultur auf, wozu der Unterricht in der Mathematik, Schiffsbaukunſt u. ſ. w. nicht wenig beitrug, den ihm der britiſche Abenteuerer William Adams, der als holländiſcher Oberpilot mit ſeinem Schiffe „Erasmus“ an die japaneſiſche Küſte verſchlagen und gefangen genommen worden war, mit vieler Klugheit und einſchmeichelnder Beredtſamkeit zu ertheilen wußte. Die Geſinnung gegen die chriſtlichen Miſſionare, welche dieſer merkwürdige Mann ſeinem kaiſerlichen Zöglinge einflößte, kann trotzdem, daß die Jeſuiten ihn mit neidiſchen Blicken anſahen und ihn als gemeinen Seeräuber zu verdächtigen ſuchten, doch keine ungünſtige geweſen ſeyn. Denn einſt fragte der Kaiſer einen ſeiner Bonzen, einen der wüthendſten Fanatiker des alten Glaubens: „Wie viele Sekten habt ihr im Reiche?“, und auf deſſen Geſtändniß, daß es deren nicht weniger als 35 wären, erwiederte er halb ſcherzend: „Nun, ſo könnt ihr auch noch die 36ſte dulden!“ — Aber um das Jahr 1611 begann dieſe chriſtenfreundliche Stimmung Ogeſcho-Sama's einer entſchieden feindſeligen Geſinnung zu weichen. Als Urheber dieſes Umſchlags klagt man wohl nicht ohne Grund manche der holländiſchen Capitäne und Kaufleute an, welche ſeit 1609 den Zutritt zu den japaneſiſchen Häfen eröffnet bekommen hatten. Dieſelben ſcheinen, aus einer in der damaligen Zeit nur zu wohlbegreiflichen politiſchen und handelspolitiſchen Eiferſucht, dem Kaiſer die ohnehin in mancher Hinſicht durch das Verhalten der ſpaniſchen und portugieſiſchen Chriſten nahe gelegte Meinung beigebracht zu haben, der König von Spanien und Portugal beabſichtige ſich mit Hülfe der Jeſuiten allmählich Japans zu bemächtigen und das ganze Inſelreich in eine ſpaniſche Kolonie umzuwandeln. Seit etwa 1613 begannen daher neue Bedrückungen und blutige Verfolgungen der katholiſchen Chriſten, eingeleitet durch die Exilirung von 14 chriſtlichen Hofbeamten, bald aber in ein förmliches Wüthen gegen die, inzwiſchen zu einer Zahl von 200,000 Getauften und über 130 Miſſionaren angewachſene Chriſtenheit des Reiches übergehend. Ein kaiſerliches Edikt vom J. 1614 befahl alle chriſtlichen Gotteshäuſer zu zerſtören und alle japaneſiſchen Chriſten dem Feuertode zu überliefern. Ein weiteres Edikt vom folgenden Jahre verkündigte ewige Verbannung aller Portugieſen aus dem Kaiſerreiche und ordnete alsbaldige Einſchiffung und Wegtransportirung aller katholiſchen Miſſionare an. Aerger noch als Ogeſcho-Sama wütheten ſeine beiden Nachfolger Xogunſama I. und Xogunſama II. in den Jahren 1616 bis 1631 gegen die Chriſten. Die unnatürlichſten Qualen wurden zur Peinigung der armen Schlachtopfer ausgeſonnen, z. B. eine Art von Schwedencur mit Waſſer (der durch übermäßiges Waſſertrinken angeſchwellte Leib wurde auf's Grauſamſte getreten und gepeitſcht), verkehrtes Aufhängen und Einmauerung der ſo zur Erde herabhängenden Köpfe in Gruben ꝛc. ꝛc. Beſonders die Jahre 1622, 1626—1629 und 1633—1637 forderten maſſenhafte Opfer aus der Zahl der eingeborenen Chriſten ſowohl, die ſich an vielen Orten in Folge des ſtandhaften Duldens der Bekenner nur noch mehrte, als auch aus den ſich immer mehr lichtenden Reihen der Europäer. Schon 1624 wurden ſämmtliche Häfen des Reiches, mit Ausnahme von Nangaſaki und Firando, für die fremden Nationen geſchloſſen. Seit 1631 begann Kaiſer Toxogunſama (1631—1658) an die Vernichtung der letzten großen Chriſtengemeinde, die noch übrig war, zu denken; es war die von Nangaſaki, die ſich auf ungefähr 40000 Menſchen belief. Nachdem auf's Unmenſchlichſte gegen dieſelbe gewüthet worden war, rottete ſich endlich ihr Reſt mit den verſprengten Ueberbleibſeln der übrigen Gemeinden zu einer Schaar von etwa 36000 Mann zuſammen, die ſich in der Feſte Schimabara einſchloſſen und trotz Mangels an Lebensmitteln und allem Nöthigen auf's Heldenmüthigſte vertheidigten. Nach zweijähriger Belagerung erlagen ſie endlich 1638 der Uebermacht und den angeblich von Holländern geliehenen und bedienten Kanonen der kaiſerlichen Truppen, die ſie bis auf den letzten Mann niedermetzelten. Das Chriſtenthum war nun ſo gut wie ausgerottet. Wenigſtens gab es, nachdem 1644 die letzten Jeſuiten hingerichtet worden waren (im Ganzen verlor dieſer Orden über 150 Märtyrer

während der 50jährigen Dauer der Verfolgungen), keine offenen Bekenner mehr, und die aus Furcht vor den schrecklichen Strafen in's Dunkel zurückgetretenen heimlichen Christen scheinen nach und nach ausgestorben zu seyn. Die seit 1638 eingeführte und angeblich bis auf den heutigen Tag gehandhabte Sitte „Jesu-mi" befiehlt allen Eingeborenen der ehemals christlichen Distrikte an bestimmten Tagen ein auf den Boden gelegtes metallenes Crucifix mit Füßen zu treten. Auch sollen immer noch Polizeibeamte angestellt seyn, Nachkommen abtrünniger Katholiken aus jenen Verfolgungszeiten, deren einziges Geschäft in der Aufspürung etwaiger verborgener Christen besteht. Gegen die Portugiesen und Spanier wurde seit 1638 das allerstrengste Absperrungssystem eingeführt. Ein Edikt verbot ihnen jeden Versuch zur Landung auf japanesischem Boden bei Todesstrafe, und als im folgenden Jahre (1639) eine königliche Gesandtschaft zu landen wagte, wurden 38 Mitglieder derselben enthauptet und die übrigen 25 unter Androhung des gleichen Schicksals für den Fall wiederholter Betretung nach Macao zurückgesandt. — Nur die Holländer wurden, zum Lohne für die den Japanesen geleisteten Dienste, auch fernerhin auf dem Boden des Inselreiches geduldet, doch so, daß sie (seit 1640) auf das von den Portugiesen verlassene Inselchen Desima bei Nangasaki eingeschränkt blieben und dasselbe nur in Begleitung zahlreicher bewaffneter Polizeibeamten zeitweilig, nämlich immer nur bis zum Abende, verlassen durften. Eine Demüthigung, die sie sich den damit verbundenen Handelsvortheilen zu Liebe über zwei Jahrhunderte lang gefallen ließen.

Erst in neuester Zeit ist durch die Handelsverträge, welche die Amerikaner 1854, und die Engländer 1858 zu erzwingen wußten, die starre Abschließungspolitik der Japanesen gegenüber allen civilisirten christlichen Nationen wenigstens einigermaßen durchbrochen und damit die Möglichkeit einer missionirenden Einwirkung auf das Reich für Katholiken und Protestanten von Neuem eröffnet worden. Katholischerseits hat man sich in Folge hievon eifrigst zu bemühen begonnen, die einstige Herrlichkeit der japanesischen Kirche wiederaufleben zu machen, hat zuerst in Yokuhama und dann auch in Yeddo eine stattliche Kirche errichtet, und sowohl an diesen Orten wie in Nangasaki unter dem Schutze der französischen Consulate Proselyten zu werben versucht — bis jetzt freilich ohne eigentlichen Erfolg. Vergl. die Lyoner „Annalen der Verbreitung des Glaubens", Juli, S. 297 ff. und 1864, Mai, S. 207 ff.

Evangelische Missionen haben bis jetzt besonders die Vereinigte Londoner Missionsgesellschaft, die Amerikanisch-Holländische und Amerikanisch-Bischöfliche Kirche zu betreiben angefangen. Doch sind sie über das bloße Verbreiten von Bildern und Traktaten, sowie über gelegentliche Gespräche und Belehrungen, wie sie sich namentlich mit der oft eifrig begehrten ärztlichen Behandlung der Eingeborenen leicht verbinden lassen, bisher noch nicht hinausgekommen. Und auf japanischer Seite stehen nicht bloß die alten Gesetze, welche jeden Uebertritt zum Christenthum oder Bekehrungsversuch mit dem Tode bedrohen, noch in völliger Geltung; es ist auch den Christen ausdrücklich nur in den Hafenstädten freie Ausübung ihres Cultus gestattet, Alles hingegen, was religiösen Streit und Hader hervorrufen könnte, auf das Bestimmteste untersagt. Bevor daher nicht gewaltige innere Kämpfe und Revolutionen die bisher immer noch vorherrschende schroffe Abneigung der Japanesen gegen jeden vertraulichen Verkehr mit den Angehörigen der christlichen Nationen beseitigt haben werden, kann von einer eigentlichen Missionsthätigkeit auf Japan kaum die Rede seyn.

Vergl. die älteren Werke über japanesische Missionsgeschichte und Geschichte überhaupt, besonders: Epistolae Japonicae, de multorum gentilium in variis insulis ad Christi fidem per Societ. nom. Jesu theologos conversione. Lovanii 1569.— Crasset, Histoire de l'église du Japon. 2 vols. 2e edit. Par. 1715. — Charlevoix, Histoire générale du Japon. 3 vols. Rouen 1715.— Kämpffer (holländischer Arzt zu Nangasaki), Beschreibung von Japan. Lemgo 1777. — Auch Cornel.

Hazart (Jesuit), Kirchengeschichte, d. i. kathol. Christenthum durch die ganze Welt ausgebreitet. Wien u. München 1727. Bd. I. S. 229 ff.; und Patric. Wittmann, die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung. Augsb. 1841. Bd. II. S. 74 ff. — Von Werken neuesten Datums s. besonders H. Heine (Mitglied der amerikanischen Expedition unter Commodore Perry vom J. 1853), Japan und seine Bewohner; geschichtliche Rückblicke und ethnograph. Schilderungen. Leipz. 1860.

Zöckler.

Jesuiten. Zur Ergänzung des Artikels, namentlich der Anmerk. in Bd. VI, S. 533 f. und zur Erledigung der Frage, ob in den Constitutionen P. VI. c. 5. dem Superior die Befugniß zugestanden sey, seine Untergebenen zu einer Todsünde zu verpflichten, verweise ich auf meine in den „Jahrbüchern der deutschen Theologie" 1864 S. 148—164 erschienene Abhandlung: „Die Bedeutung der mittelalterlichen Formel obligare ad peccatum mortale". Es ist darin gegen Weicker (das Schulwesen der Jesuiten nach den Ordensgesetzen, Halle 1863. S. 282—288) quellengemäß nachgewiesen: 1) daß die betreffende Constitution der Tertiarierregel des Franz von Assisi cap. 20. und dem Prologe der Dominikanerconstitutionen cap. 4—6. nachgebildet ist; 2) daß der Ausdruck obligare ad peccatum, ad culpam, ad poenam taxatam nicht bloß in diesen Ordensgesetzgebungen vorkommt, sondern durch die ganze Scholastik in der Besprechung der Verbindlichkeit der Mönchsgelübde durchläuft (vgl. z. B. Thomas Summ. II, II. qu. 186. art. 9); 3) daß die Formeln statutum aut transgressio obligat ad peccatum aut ad poenam (sc. transgressorem) nichts Anderes heißen als: das Ordensstatut, beziehungsweise die Uebertretung desselben, verstrickt den Uebertreter in eine Sünde oder in eine Ordnungsstrafe; 4) daß der Sinn der jesuitischen Verordnung der ist: damit dem Gewissen keine überflüssige Beschwerung zugemuthet werde, so sollen keine Ordensgesetze, mit Ausnahme der vier Ordensgelübde, eine solche Kraft haben, daß sie den Uebertreter in eine Tod- oder läßliche Sünde verstricken, es sey denn, daß der Superior den Inhalt eines solchen Ordensstatutes im Namen Christi oder in virtute Obedientiae mit ausdrücklichem Befehle einschärft.

Georg Eduard Steitz.

Inthronisation. Zu der einen im Artikel angegebenen Erklärung: feierliche Amtseinsetzung der Päbste und Bischöfe, gewöhnlich mit der Consekration verbunden, sind noch folgende Verbindungen und Bedeutungen hinzuzufügen: 1) inthronizare sponsam; wenn dieß du Cange durch sponsae conjugalem benedictionem impertiri vel forte eius thalamo nuptiali erläutert, so ist nur das Erstere richtig, die Vermuthung rücksichtlich des Zweiten aber abzulehnen. In einer handschriftlichen Chronik des Frankfurter Kanonikus Job Rohrbach von 1500, mit deren Herausgabe ich eben beschäftigt bin, heißt es von Verlobten: sie wurden in der Kirche inthronisirt, wofür er an anderen Stellen sagt: ihre Ehe wurde solemnisirt, sie erhielten die priesterliche Benediktion; durch die Inthronisation gelangten sie demnach zur faktischen Ausübung der ehelichen Rechte, zu der sie durch das Verlöbniß oder den Handschlag zuerst nur designirt waren. 2) Von der Wöchnerin gebraucht, bezeichnet die Inthronisation die sogenannte Aussegnung, durch welche dieselbe nach volksthümlicher Vorstellung das Recht empfängt, wieder frei in den Verkehr des Lebens zurückzutreten. Man vergleiche die von du Cange angeführte Verordnung vom Jahre 1421: quod quaelibet mulier de suis plebanis inthronisanda post partum. Man nannte dieß auch introducere mulierem oder benedicere. 3) Von den Pönitenten ausgesagt, bezeichnet die Inthronisation die feierliche Reconciliation und Restitution am Gründonnerstage. In allen diesen Fällen war die Inthronisation mit der priesterlichen Benediktion verbunden, die somit als ihr constitutives Merkmal anzusehen ist; ihre Wirkung aber ist stets die Befugniß zur faktischen Ausübung von Rechten, die entweder suspendirt oder vorerst nur durch Designation übertragen worden sind. Von der inthronisatio episcopi (thronus = cathedra) scheinen die übrigen Verbindungen und Bedeutungen erst abgeleitet zu seyn.

G. E. Steitz.

Johanna von Albret, welche an verschiedenen Stellen der Real-Encyklopädie beiläufig erwähnt ist, gehört nicht nur ihrer Geistesbildung, Festigkeit des Willens und Thatkraft wegen zu den größten Fürstinnen ihrer Zeit, sondern hat sich auch durch ihre Verdienste um die französische Reformation so sehr ausgezeichnet, daß es nicht unangemessen scheint, das Leben und Wirken derselben in einem besonderen Artikel darzustellen.

Sie erblickte das Licht der Welt im Jahre 1531 und war die Tochter des Königs Heinrich II. von Navarra und der edlen und klugen, auch als Dichterin von ihren Zeitgenossen hochgefeierten Margaretha von Valois, die sich nach dem Tode ihres ersten Gemahls, des Herzogs von Alençon, im April des J. 1525 mit Heinrich II. von Navarra wieder verheirathet hatte. Da die Eltern vor der Geburt Johanna's einen Sohn und zwei Töchter in dem zartesten Kindesalter durch den Tod verloren hatten, widmeten sie ihr um so mehr die sorgfältigste Pflege, unter der sie auch die ersten Jahre der Kindheit ungefährdet zurücklegte. Schon früh äußerten sich bei ihr in einzelnen Zügen glänzende Anlagen des Geistes und Gemüths. Sobald sie daher das Alter erreicht hatte, in welchem ein regelmäßiger Unterricht zu beginnen pflegt, wurden tüchtige und angesehene Lehrer ausgewählt, welche die Tochter unter den Augen der Mutter sowohl im Lesen, Schreiben und den Anfangsgründen des Wissens, als auch in dem Glauben des lauteren Evangeliums, zu dem sie sich selbst entschieden hinneigte (s. den Artikel „Französische Reformation in der Real-Encyklopädie Bd. IV. S. 519), unterrichteten. So prägten sich durch Lehre und Beispiel die Ansichten und Grundsätze der Bekenner des reformirten Glaubens frühzeitig dem jugendlichen Gemüthe ein und wurden bald durch fleißiges Lesen der Bibel, besonders durch Marot's Uebersetzung der Psalmen, immer mehr in demselben befestigt. Indessen erlitten die glücklichen Verhältnisse, unter denen Johanna eine vielseitige Bildung zu erlangen strebte, eine unerwartete Störung, als sie, nachdem sie eben das zehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte, von ihrem Oheim, dem Könige Franz I., aus politischen Gründen am 15. Juli 1540 mit dem Herzoge Wilhelm von Cleve verlobt wurde, ungeachtet sowohl sie selbst als ihre Eltern sich der Verbindung abgeneigt erklärten. Glücklicherweise änderte auch der König bald nachher seine Ansicht und zeigte sich, obgleich die Verlobung mit großer Pracht zu Chatelleraut gefeiert war, um so bereitwilliger, die Auflösung der eingegangenen Verbindung zu genehmigen, je weniger er es seinem Interesse entsprechend fand, daß die bedeutenden und unabhängigen Besitzungen Heinrich's von Albret, welche die einzige Tochter desselben nach den Gesetzen Navarra's einst erben mußte, in die Hände eines reichen deutschen Fürsten übergingen.

Hatte sich Johanna nur ungern und mit Widerstreben in das ihr aufgedrungene Verlöbniß gefügt, so kehrte sie jetzt, von demselben wieder befreit, um so freudiger zu den ihr lieb gewordenen Beschäftigungen am Hofe ihrer Eltern zurück. Mit Recht darf man die nächstfolgenden Jahre als die Blüthezeit der Ausbildung ihres Geistes und Karakters, auf welche das Vorbild ihrer Mutter immer entschiedener einwirkte, betrachten. Dazu kam, daß damals der Hof des kleinen Königreichs Navarra den Mittelpunkt der reformatorischen Bestrebungen in Frankreich bildete; denn kein Anderer beschützte und beförderte die neue, geläuterte Glaubenslehre nachdrücklicher, als die edle und geistreiche Königin Margaretha. Unverdrossen thätig für dieselbe, trat sie nicht allein mit mehreren ihrer vorzüglichen Anhänger und Vertheidiger in Verbindung und schrieb Briefe an Calvin, um sich von ihm in zweifelhaften Fällen belehren zu lassen (vgl. Henry, Leben Calvin's. Th. II. Beil. S. 113), sondern sie unterstützte auch viele Bedrängte, die wegen ihres offenen Bekenntnisses der reformirten Glaubenslehre verfolgt wurden, mit Geld oder gewährte ihnen, wie dem Dichter Marot, einen sicheren Zufluchtsort an ihrem Hofe. Durch ihre Umsicht und Thätigkeit brachte sie es dahin, daß, während an verschiedenen Orten in Frankreich die Protestanten mit Härte unterdrückt wurden, in Bearn und Guyenne öffentlich angestellte Geistliche unbehindert den reformirten Gottesdienst hielten und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austheilen durften. Zwar

hatte ſich die Reformation, trotz dem Widerſtreben der altkatholiſchen Geiſtlichkeit und des durch Fanatiker aufgereizten Volkes, auch in manchen anderen Gegenden Frankreichs beſonders unter den höheren Ständen allmählich Bahn gebrochen; als aber Heinrich II. nach dem Tode ſeines Vaters im März 1547 den Thron beſtieg, wurden die Verfolgungen der neuen Lehre heftiger und die Parteien traten einander entſchiedener gegenüber. Während die von den Jeſuiten unterſtützte Familie der Guiſen ſich auf eine furchtbare Weiſe am Hofe des Königs hervordrängten und als die Hauptſtütze des Katholicismus geltend zu machen ſuchten, ſchloſſen ſich die Prinzen vom königlichen Geblüte, die Bourbons und die edlen Chatillons, den Bekennern des reformirten Glaubens an und ſtellten ſich als Beſchützer und Vertheidiger an die Spitze derſelben. Die Politik vermiſchte ſich mit der Religion, und bald mußte die letztere auch hier, wie ſo oft anderswo, neben politiſchen Abſichten zum Feldgeſchrei dienen, als die Zeit bitterſter Verfolgung begann.

In dieſer durch kirchliche Parteiungen und politiſche Faktionen ſtürmiſch aufgeregten Zeit hatte Johanna von Albret, die hoffnungsvolle Erbin und Nachfolgerin ihres Vaters, das 18. Jahr ihres Lebens erreicht und wurde im Oktober 1548 zu Moulins mit dem Prinzen Anton von Bourbon, Herzoge von Vendôme, vermählt. So glücklich dieſe Verbindung auch zu ſeyn ſchien, ſo brachten doch ſchon die nächſtfolgenden Jahre ihr manche ſchmerzliche Erfahrungen und häusliches Leiden verwundete ihr Herz; denn im Dezember 1549 raubte ihr der Tod nicht nur die zärtliche Mutter, welche ihr ſtets ſorgſam zur Seite geſtanden und den wohlthätigſten Einfluß auf ihre Erziehung ausgeübt hatte, ſondern ſie verlor auch von ihren Kindern zwei Söhne nicht lange nach ihrer Geburt, und nur der dritte, am 13. Dezember 1553 geborene, Heinrich von Bearn, blieb, zugleich als Erſatz und als Troſt für die Eltern am Leben. Zwei Jahre ſpäter ward Johanna nach dem am 25. Mai 1555 erfolgten Tode ihres Vaters Königin von Navarra und erklärte ſich eben ſo entſchieden als nachdrücklich für die Beſchützerin der unterdrückten reformirten Kirche. Doch verkannte ſie die Gefahr nicht, welche ihr deshalb von Seiten Heinrich's II. von Frankreich und der Partei der immer mächtiger werdenden Guiſen drohte. Um den böſen Abſichten derſelben zuvorzukommen, machte ſie mit ihrem Gemahl im Jahre 1558 eine Reiſe an den franzöſiſchen Hof über La-Rochelle, wo ſich beide mit den Reformirten enger verbanden. Indeſſen vermochten ſie nach ihrer Ankunft in Paris für ihre bedrängten Glaubensgenoſſen, deren zahlreiche Verſammlungen in der Nähe der Hauptſtadt ſie öfters beſuchten, beim Könige um ſo weniger etwas auszurichten, als gerade damals die Guiſen durch die Verheirathung der ihnen nahe verwandten Maria Stuart mit dem Dauphin täglich an Anſehen und Einfluß gewannen. Sie kehrten daher, nachdem ſie die proteſtantiſchen Prediger in Paris ermuntert hatten, mit größerer Kühnheit hervorzutreten und das reine Evangelium freimüthig zu bekennen, in ihr Königreich Navarra zurück Ihre Ermahnungen blieben nicht ohne Erfolg, denn bald nachher hielten die dadurch ermuthigten Bekenner des reformirten Glaubens eine öffentliche Proceſſion unter dem Abſingen der von Marot in Muſik geſetzten Pſalmen durch einen Theil der Vorſtadt St. Germain. Nun beeilten ſich die Guiſen, dieſelbe dem Könige als eine Verſchwörung darzuſtellen und ihn dermaßen zu erbittern, daß er das Kriminalgericht (le châtelet) durch das Parlament auffordern ließ, gegen die Proteſtanten als Rebellen einzuſchreiten. Doch ſelbſt das Parlament war damals ſchon in ſeinen Anſichten über die religiöſen Bewegungen getheilt, und es erhob ſich in der Sitzung des 10. Juni 1559, als die Sache nochmals verhandelt ward, ein ſo heftiger Streit und Lärm zwiſchen den reformirten und katholiſchen Parlamentsgliedern, daß der König, welcher der Sitzung beiwohnte, einige der freiſinnigſten Räthe in die Baſtille abzuführen befahl und in ſeinem fanatiſchen Unwillen laut betheuerte, er wolle mit eigenen Augen der Verbrennung der gefangenen Ketzer zuſchauen. Allein ehe es ſo weit kam, ſtarb er den 10. Juni 1559 an einer Wunde, die er wenige Tage vorher auf einem zur Feier der Hochzeit ſeiner Schweſter mit dem

Herzoge von Savoyen veranſtalteten Turniere erhalten hatte, und ſein älteſter Sohn, Franz II., welcher erſt 16 Jahre alt und überdieß ſehr ſchwächlich war, folgte ihm in der Regierung. Jetzt bot ſich dem König Anton von Navarra die günſtigſte Gelegenheit dar, ſeine Rechte als erſter Prinz von Geblüt geltend zu machen und für ſeine Glaubensgenoſſen thätig zu ſeyn. Auch wurde er von dem Connetable von Montmorency dringend aufgefordert, an den Hof zurückzukehren, um gemeinſchaftlich mit ihm den ehrgeizigen Abſichten der Guiſen entgegen zu wirken; indeſſen fehlte es demſelben wenn auch nicht an perſönlichem Muthe, doch zu ſehr an der nöthigen Umſicht und raſchen Entſchloſſenheit, um die Verhältniſſe zu ſeinem Vortheile zu benutzen; und als er endlich nach langem Schwanken am Hofe erſchien, befanden ſich die Guiſen bereits im Beſitze der Regierung und ſuchten ſich auf jede Weiſe in ihrer Macht zu befeſtigen. Bald wußten ſie den jungen und ſchwachen Franz II. zu bewegen, den König von Navarra, den ſie ſeiner Geburt wegen mit Recht für ihren gefährlichſten Gegner hielten, unter dem Vorwande ehrenvoller Sendungen vom Hofe zu entfernen, und nachdem ſie dieß erreicht hatten, verdrängten ſie die reformirten Beamten und Befehlshaber aus ihren Stellen und ſetzten in dieſelben Männer ein, auf deren Ergebenheit ſie rechnen konnten. Dabei nahmen ſie überall die Miene eifriger Verfechter des Katholicismus an und verfolgten diejenigen, welche ihren herrſchſüchtigen Abſichten entgegen zu treten wagten, mit unerbittlicher Strenge als proteſtantiſche Ketzer, die nur auf die Unterdrückung der alleinſeligmachenden Religion und der beſtehenden Verfaſſung des Staates dächten. Um ſo mehr ſahen ſich die Reformirten zur Gegenwehr gedrängt, bei welcher ſie nur dadurch dem ihnen drohenden Verderben entgingen, daß ſie an dem Prinzen von Condé ſo wie an den edlen Chatillons, beſonders dem Admirale von Coligny (ſ. den Art. in der Real-Encykl. Suppl.-Band I. S. 331 ff.) und deſſen Bruder d'Andelot ebenſo entſchloſſene als muthige Anführer und Vertheidiger fanden. Voll Heldenmuth verband ſich mit ihnen die Königin Johanna d'Albret, die als treue Freundin Calvin's und als Beſchützerin der Reformation deſto entſchiedener hervortrat, je mehr ſich ihr leichtſinniger Gemahl durch Charakterloſigkeit und geiſtige Beſchränktheit allen Parteien verächtlich machte. Trotz den grauſamen Verfolgungen, welche die Reformirten von ihren katholiſchen Gegnern erlitten, verſammelte ſich noch im J. 1559 aus allen Theilen Frankreichs eine große Anzahl ihrer Prediger und Aelteſten zu Paris und verfaßte ein aus 40 Artikeln beſtehendes Glaubensbekenntniß, dem dann die Vorſchriften der Kirchenzucht in eben ſo vielen Artikeln hinzugefügt wurden (ſ. Niemeyer, Col. Confess. p. 311 sqq.). Dieſe Bekenntnißſchrift bildet die Grundlage der franzöſiſch-reformirten Kirche, deren Geſchichte in dem betreffenden Artikel der Real-Encyklopädie Bd. IV. S. 529 ff. mitgetheilt iſt.

Während die Reformirten durch den harten Druck der Verfolgung ihrer katholiſchen Gegner gezwungen wurden, ihre gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte zur Nachtzeit an entlegenen und verſteckten Orten zu halten und deshalb den Spottnamen Hugenotten erhielten, rief der Stolz und die Herrſchſucht der Guiſen die unbeſonnene und zeitig unterdrückte Verſchwörung von Amboiſe hervor. Ungeachtet es erwieſen war, daß auch Katholiken Theil daran genommen hatten, benutzten die Guiſen dennoch dieſe Gelegenheit, die ihrer Macht entgegenſtrebenden Häupter der Proteſtanten zu vernichten, indem ſie ihnen das verunglückte Unternehmen allein zuſchrieben und ſie des Hochverraths beſchuldigten. In der That wurde es ihnen nicht ſchwer, den auf dieſe Weiſe aufgereizten ſchwachen Franz II. zu überreden, daß er ſchon im September dem eitlen Anton von Navarra einen ſcheinbar freundlichen Brief ſchrieb, in welchem er ihn einlud, ſo bald als möglich an den Hof zu kommen, weil er ſich mit ihm vor der Eröffnung des Parlaments über die Beruhigung des Reiches zu beſprechen wünſche, zugleich aber auch ſeinen Bruder Condé mit ſich zu bringen, da er deſſen Rechtfertigung der wider denſelben erhobenen Beſchuldigungen des Hochverraths hören wolle. Beide begaben ſich, der Aufforderung folgend und nichts Böſes ahnend, am Ende des Oktobers

nach Orleans, wo sich der König, von einer zahlreichen Garde umgeben, bereits befand. Hier rechtfertigte sich zwar der Prinz von Condé vollkommen gegen die wider ihn erhobenen Anklagen, ward aber nichtsdestoweniger von einer Commission, welche die Guisen angeordnet hatten, am 26. November zum Tode durch's Schwert verurtheilt. Ein gleiches Schicksal war dem Könige von Navarra zugedacht. Indessen erkrankte Franz II. noch vor der Vollstreckung des über Condé gefällten Urtheils und starb am 5. Dezember 1560. Ihm folgte sein erst zehn Jahre alter Bruder Karl IX., dessen Jugend eine vormundschaftliche Regierung nöthig machte. Jetzt trat auf's Neue die Mahnung an den König von Navarra, seine wohlbegründeten Ansprüche auf die Regentschaft zur Geltung zu bringen; allein auch diesmal zeigte er sich trotz den dringenden Bitten seiner Gemahlin und Freunde, im Augenblicke des Handelns so schlaff, unschlüssig und zu Staatsgeschäften unfähig, daß es der Mutter des jungen Königs, der herrschsüchtigen Königin Katharina von Medici, ohne Mühe gelang, sich durch kluge Benutzung der Verhältnisse der Regentschaft zu versichern. Um sich jedoch gegen die Anmaßungen der Guisen mit Erfolg behaupten zu können, sah sie sich bald genöthigt, dem Könige von Navarra einigen Antheil an der Regierung zuzugestehen, und sie that dieß, indem sie ihm durch eine Verordnung vom 21. Dezember den leeren Titel eines Generalstatthalters des Reiches gab. Aus demselben Grunde ließ sie dem Prinzen von Condé die Freiheit anbieten; doch dieser wies dieselbe anfangs zurück, weil er zugleich eine gerichtliche Erklärung seiner Unschuld verlangte, und nahm sie erst dann an, als ihm im Januar 1561 die Gewährung seiner Forderung zugesichert ward.

Mit der Freigebung Condé's und der scheinbaren Aussöhnung zwischen der Regentin und Anton von Navarra trat eine günstige Veränderung für die Reformirten ein. Schon hatte sich ihre Lehre in Frankreich so weit verbreitet, daß sehr viele verständige Katholiken die gewaltsame Unterdrückung derselben mißbilligten und der umsichtige Kanzler de l'Hospital die Stände auf die Nothwendigkeit aufmerksam machte, die Ketzer durch liebevolle Schonung zu bekehren, anstatt sie zu verfolgen. Doch mußte er es geschehen lassen, daß im Juli 1561 durch ein königliches Edikt sowohl alle öffentliche Zusammenkünfte, als auch alle geheime Versammlungen zu einem anderen als katholischen Gottesdienste unter Androhung der Confiskation und des Gefängnisses verboten wurden. Da aber die Angesehensten der Reformirten eine vollständige Duldung forderten und sogar der Bischof Montlüc theilweise es mit ihnen hielt, so gestattete man ihnen zuletzt, in der Hoffnung, die Lutheraner von den Calvinisten zu trennen, die Zulassung reformirter Geistlicher zu der allgemeinen Versammlung der französischen Bischöfe, welche zur Entscheidung der vorhandenen Religionsstreitigkeiten berufen werden sollten. Diese geistliche Versammlung, die der würdige Kanzler de l'Hospital in Gegenwart des Königs und des ganzen Hofes am 9. September 1561 im Refektorium des Nonnenklosters zu Poissy, einer kleinen, nicht weit von Paris gelegenen Stadt, durch eine Rede mit großer Feierlichkeit eröffnete, bestand aus 6 Kardinälen, 2 Erzbischöfen, 36 Bischöfen und vielen Doktoren der Theologie; außerdem kamen zu derselben 12 französische reformirte Prediger und auf besondere Einladung des Prinzen von Condé und der Königin von Navarra Theodor von Beza, der ausgezeichnete Schüler und vertraute Freund Calvin's, sowie der gelehrte Peter Martyr Vermigli, aus Florenz gebürtig und damals Haupt der reformirten Kirche in Zürich. (Ueber die Verhandlungen selbst vergl. den Art. „Poissy, Religionsgespräch von", in der Real-Encyklop. Bd. XI. S. 778 ff.) Mit der lebhaftesten Theilnahme folgte Johanna von Albret den Verhandlungen der Versammlung; sie unterhielt sich oft und gern mit Beza und und erwies ihm viele Freundlichkeit. Der würtembergische Theolog J. Andreä, welcher nebst anderen protestantischen Geistlichen Deutschlands gleichfalls zu dem Religionsgespräche in Poissy eingeladen war, erzählt unter Anderem, wie er Beza in den Zimmern der Königin von Navarra in St. Germain habe predigen hören. „Beza" — sagt er voll Verwunderung — saß an einem Tische mit der Königin, die Bibel vor sich; er

ſprach über das Buch Jonas. Die Königin war mit häuslichen Arbeiten beſchäftigt. So lange man Pſalmen ſang, nähete die hohe Frau oder that andere weibliche Arbeiten, bis die Predigt begann. Alsdann legte ſie die Arbeit nieder und hörte andächtig zu."

Obſchon das Religionsgeſpräch von Poiſſy nur dazu beitrug, den ſchroffen Gegenſatz zwiſchen den beiden ſtreitenden Parteien mehr hervorzuheben und die Maßregeln gegen die reformirte Lehre zu ſchärfen, ſo gewann dieſe gleichwohl bald nach demſelben die weiteſte Verbreitung, zu der ſie überhaupt jemals in Frankreich gelangt iſt. Beſonders fand ſie unter den Landleuten und einzelnen Mitgliedern des höheren Adels, ſowie unter den Gelehrten und der Mehrzahl der angeſeheneren und gebildeteren Perſonen des Bürgerſtandes viele Bekenner, während die große Maſſe der Bürger und Bauern faſt überall mit der höheren Geiſtlichkeit an dem altkatholiſchen Glauben feſthielt. Den größten Zuwachs erhielten die reformirten Gemeinden, deren Zahl ſich zur Zeit des Religionsgeſprächs nicht über 2150 belief, in der Normandie, in Guyenne und in Languedoc. So erfreulich indeſſen den Hugenotten dieſe Verbreitung ihrer Lehre auch war, ſo ſchmerzlich erſchien ihnen der bald darauf erfolgte Abfall Anton's von Navarra, den ſie bisher ſeiner Geburt und äußeren Stellung wegen als eine ihrer vorzüglichſten Stützen betrachtet hatten. Schon längſt war der häufige Verkehr mit der katholiſchen Partei am Hofe auf dieſen eben ſo eitlen und ehrgeizigen, als leichtſinnigen und karakterloſen König nicht ohne Einfluß geblieben. Als ihm nun aber die Kardinäle von Lothringen und Ferrara in Verbindung mit dem ſpaniſchen Geſandten durch mehrere ſeiner vertrauten Räthe, die durch Beſtechung gewonnen waren, vorſtellen ließen, daß die Strenge der reformirten Lehre ſelbſt den Fürſten in ihrer Lebensweiſe einen unerträglichen Zwang auflege, daß er ſich durch die Begünſtigung derſelben dem Könige von Spanien zum Feinde mache und dadurch ſeine Beſitzungen an der ſpaniſchen Gränze in Gefahr bringe, daß er dagegen durch die Vertheidigung des katholiſchen Glaubens die Ruhe Frankreichs herſtellen und, im Falle König Karl IX. und deſſen Brüder ohne Erben ſterben ſollten, ſich die Thronfolge ſichern werde, entſagte er um ſo bereitwilliger der Verbindung mit ſeinen bisherigen Glaubensgenoſſen, da ſie ihm zugleich Hoffnung machten, daß der Pabſt ſeine Ehe mit Johanna von Albret trennen und ſeine Verheirathung mit der Königin Maria von Schottland, der Wittwe Franz II., bewirken werde. Hierauf ſchloß er ſich dem ſogenannten Triumvirate an, ſtarb jedoch ſchon am 17. November 1562 an einer Wunde, die er wenige Wochen vorher bei der Belagerung von Rouen durch einen Flintenſchuß in die Schulter erhalten hatte.

Auf das Tiefſte mußte ſich das edle Gemüth Johanna's durch den Abfall ihres Gemahls von der evangeliſchen Lehre verletzt fühlen, da mit demſelben die Untreue gegen ſie ſelbſt verbunden war. Um ſo zuverſichtlicher ſetzte ſie von nun an ihr Vertrauen auf den Prinzen von Condé und vor Allen auf ihren Schwager, den ſtandhaften und heldenmüthigen Admiral von Coligny. Mit ihrem Gemahl zerfallen, von den Katholiken gefürchtet und gehaßt, aber geliebt und verehrt von den Proteſtanten, verließ ſie den franzöſiſchen Hof und kehrte unter mancherlei Gefahren nach Bearn zurück, wo ſie ſeitdem mit der größten Umſicht und Entſchloſſenheit als Königin für das Wohl ihrer Unterthanen ſorgte, mit Nachdruck die reformirte Religion befeſtigte und den Katholicismus abſchaffte, indem ſie die reichen Güter der katholiſchen Kirche einzog und zur Unterhaltung der Prediger und Schulen verwendete. Mit nicht geringerer Sorgfalt widmete ſie ſich der Erziehung ihres Sohnes und einer jüngeren Tochter und unterſtützte die während der Bürgerkriege verfolgten Hugenotten mit Rath und That. Ihr durch Lektüre und Erfahrung gebildeter Geiſt fand in jeder Verlegenheit Hülfe, und keine Gefahr vermochte ihren Muth zu beugen. Als ſie der Pabſt Pius IV. wegen ihres Verhaltens gegen die Katholiken im Jahre 1563 zur Verantwortung nach Rom forderte, wies ſie dieſe Zumuthung freimüthig zurück, und ſogar dem franzöſiſchen Hofe erſchien die päbſtliche Maßregel den Freiheiten der gallikaniſchen Kirche ſo widerſprechend, daß er ſie widerrufen ließ. Doch vermochte ſie es nicht zu verhindern, daß der König

Karl IX. mit ſeiner Mutter nach der verhängnißvollen Unterredung mit der Königin von Spanien und dem blutdürſtigen Herzog von Alba zu Bayonne im J. 1566 nach Nerac, dem Aufenthaltsorte Johanna's, kam und den ſeit längerer Zeit unterbrochenen katholiſchen Gottesdienſt mit Gewalt wieder herſtellte. Hierdurch ermuthigt, ſtifteten die heftigſten ihrer katholiſchen Unterthanen gegen ſie eine gefährliche Verſchwörung, die ihr nicht nur große Sorgen bereitete, da ſie ſich einerſeits von Spanien, andererſeits von Frankreich und dem Pabſte zugleich bedrängt ſah, ſondern ſie endlich auch zwang, im Jahre 1568 ihrer Sicherheit wegen ihr Reich zu verlaſſen. Sie begab ſich mit ihren Kindern und dem von ihr geſammelten Kriegsvolke nach La Rochelle und übergab hier ihren kaum 16jährigen Sohn Heinrich von Bearn dem Admiral von Coligny und dem Prinzen von Condé, um ihn unter der Leitung dieſer trefflichen Feldherren an dem bevorſtehenden dritten Religionskriege Theil nehmen und für ſeinen künftigen Beruf weiter ausbilden zu laſſen. Da es der Partei ihrer Glaubensgenoſſen beſonders an Geld fehlte, ſo verſetzte ſie ihre Juwelen und ſchickte eine ausführliche Darſtellung der Verwüſtungen und Drangſale an die Königin Eliſabeth von England mit der Bitte, ihre Hülfe ſo vielen ohne Grund unterdrückten Glaubensgenoſſen, die nur in der äußerſten Noth die Waffen ergriffen hätten, nicht zu verſagen. Ebenſo erließ ſie ein Schreiben an König Karl IX., an deſſen Mutter Katharina, an den Herzog von Anjou und den Kardinal von Bourbon, und rechtfertigte die feindliche Stellung, welche ſie mit den anderen Häuptern der Proteſtanten gegen den König nur nothgedrungen angenommen habe. Von demſelben Eifer für die reine evangeliſche Lehre beſeelt, der den edlen Coligny erfüllte, hielt ſie begeiſterte Reden an die kleine Schaar, welche bei ihr und dem Admiral ausharrte und dem Letzteren auf ſeinem Zuge durch die verſchiedenen ſüdöſtlichen Provinzen Frankreichs und über die Gebirge folgte. Sodann richtete ſie ihre ganze Aufmerkſamkeit auf die noch fortdauernde Empörung in ihrem eigenen Lande und ließ, nachdem dieſelbe mit Mühe bewältigt war, die Hauptanſtifter ſchonungslos hinrichten.

Die aufopfernden Anſtrengungen und der ausdauernde Muth der Hugenotten fanden ihren Lohn in dem am 8. Auguſt 1570 abgeſchloſſenen Frieden von St. Germain en Laye, in welchem ihnen volle Gewiſſensfreiheit, allgemeine Amneſtie, eine wenngleich beſchränkte Oeffentlichkeit des Gottesdienſtes, gleiche politiſche Rechte und vier feſte Plätze als Bürgſchaften gewährt werden mußten.

Jetzt nach drei blutigen Religionskriegen hatten die Katholiken endlich aus Erfahrung die Ueberzeugung gewonnen, daß es ihnen nicht gelingen werde, die immer weiter verbreitete Lehre der Proteſtanten in Frankreich mit Gewalt zu unterdrücken; ſie verſuchten daher das, was die Waffen nicht vermochten, durch Hinterliſt und treuloſe Bosheit zu erreichen. Indem der Hof in dieſer Abſicht friedliche Geſinnungen heuchelte, ſuchte er die Hugenotten ſicher zu machen und ihre Führer dahin zu locken, wo ihnen der fanatiſirte Pöbel an Zahl weit überlegen war, um ſie dann mit einem Schlage zu vernichten. Anderthalb Jahre lang wurde der unerhörte Mordplan von Karl IX., ſeinem Bruder und ſeiner Mutter gegen ihre nächſten Verwandten und ihre Unterthanen mit kaltblütiger Ueberlegung betrieben und eben ſo kaltblütig ausgeführt. (Daß die verruchte Ermordung der Hugenotten in Paris lange planmäßig verabredet und nicht, wie man früher behauptet hat, erſt im Drange der Umſtände ausgeführt wurde, beweiſt zur Genüge die im Jahre 1830 gedruckte „Correspondence du Roi Charles IX et du sieur de Mandelot, gouverneur de Lyon, pendant l'année 1572, époque du massacre de la St.-Barthélémy. Paris, chez Crapelet, libraire editeur. MDCCXXX) *). Um jeden Verdacht zu entfernen, verſprach man der Königin von Navarra, zur vollkommenen Verſöhnung ihren Sohn Heinrich von Bearn mit der Schweſter des Königs von Frankreich, der Prinzeſſin Margaretha von Valois, zu vermählen, und lud alle Häupter der Hugenotten, namentlich den Prinzen von Condé und den Admiral von Coligny zur Vermählungsfeier nach Paris ein. Nachdem der Ehevertrag, welcher jedoch

*) Ueber die Bartholomäusnacht Bd. IV, 536 und dieſen Suppl.-Band Art. „Coligny S. 340.

nur Bestimmungen über Mitgift und Witthum enthielt, am 11. April 1572 zu Blois unterzeichnet war, folgte Johanna mit den angesehensten Reformirten am 15. Mai dem Hofe nach Paris. Aber während sie noch eifrig mit den Vorbereitungen zur Hochzeit ihres Sohnes beschäftigt war, erkrankte sie plötzlich und starb schon am 10. Juni in voller Lebenskraft, noch nicht 44 Jahre alt. Ihr unerwarteter Tod nach kaum fünftägiger Krankheit erregte den Verdacht, sie sey durch ein Paar Handschuhe vergiftet worden, welche ihr ein Parfümeur des Königs, ein Mensch, den man eines solchen Verbrechens fähig glaubte, kurz vorher verkauft hatte. Der tückische Ueberfall des Admirals von Coligny und die zwei Monate später erfolgten Gräuel der Bartholomäusnacht verstärkten das Gerücht. Doch ist die Wahrheit desselben von verschiedenen Seiten in Zweifel gezogen worden, wiewohl die Behauptung, die Tödtung sey durch ein Gift geschehen, welches allein auf das Gehirn gewirkt habe, eine Stütze in dem Umstande findet, daß auf ausdrücklichen Befehl des Königs nur der Leib, nicht aber der Kopf der Gestorbenen einer Sektion unterzogen wurde. Die Trauer über den Tod der Königin war allgemein und wurde durch ihr Testament vermehrt, in welchem sich ihre Tugend, der Adel ihres Geistes, ihre Klugheit und ihr glühender Eifer für die Religion, welche sie bekannte, rein und klar aussprach. Ihrem Sohne Heinrich von Bearn hinterließ sie das kleine Königreich Navarra mit der eindringlichen Ermahnung, der reformirten Lehre standhaft ergeben zu bleiben. Ihre Tochter, welche in Allem der Tugend der Mutter nacheiferte und von dem Bruder zärtlich geliebt wurde, verheirathete sich im J. 1599 mit dem ältesten Sohne des Herzogs von Lothringen. Doch war ihre Ehe unglücklich; sie zog sich, getrennt von ihrem Gemahle, in die ländliche Einsamkeit in der Nähe von Nancy zurück, wo sie im Anfange des Jahres 1604 starb.

Literatur. Mémoires de Michael de Castelnau, servans à donner la vérité de l'histoire des régnes de François II., Charles IX. et Henry III. (von 1559—1570) par J. G. Labourcur. Bruxelles 1731. Fol. — Mémoires de Tavannes, depuis 1530 jusqu' à sa mort 1573. Paris 1574 (auch in der Collect. gen. Tom. 26 u. 27). — De Thou, Hist. sui temporis (von 1543—1607). Frcf. 1625. 4. Tom. Fol. — Casparis Colinii Castellionis, magni quondam Franciae Amiralii vita 1575. — Serrani Comm. de statu relig. et reipubl. in regno Galliae. Genev. 1570. 5 Tomi. — Beza, Hist. eccles. des églises réf. 1521—63. Antv. 1580. 3 Tomi. 8. — Bayle, Dict. hist. et crit. art. Navarre (Maguerite de Valois, Reine de, und Jeanne d'Albret, Reine de). Tom. III. p. 466 sqq. 472 sqq.). — Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformation. Th. 2. S. 208 ff. — Schmidt, Gesch. von Frankreich. Bd. 3. Hamb. 1846. — Muret, la vie de Jeanne d'Albret. Par. 1862. 8. G. H. Klippel.

Irenäus, Christoph, geboren zu Schweidnitz, war zuerst Diakonus zu Aschersleben, dann zweiter Hofprediger zu Weimar und als solcher bei der Vorrede zu dem Confutationsbuche von 1559 durch seinen Rath betheiligt. In den darauf folgenden Sturz der Flacianer mit verwickelt, ward er 1562 Pastor zu Eisleben, erhielt aber schon 1566 von Herzog Johann Wilhelm wieder einen Ruf als erster Hofprediger. Er war geneigt, ihm zu folgen und hatte zu dem Ende schon in Koburg vor dem Herzog gepredigt. Allein die Kirchväter zu Eisleben machten bei den Grafen von Mansfeld Vorstellungen gegen seine Entlassung (Enturlaubung), die aber Graf Hans in Abwesenheit des Grafen Karl, jedoch nur auf ein Jahr, ertheilte. Bei dieser Gelegenheit rühmt er Irenäus als „gelehrten, treuen, reinen Lehrer des Gesetzes und Evangelii", offenbar weil dieser und Andere an dem Streite der Mansfelder Geistlichen wider Agrikola im J. 1565 Theil genommen, — als „christlichen Eiferer und allen Corruptelen und einschleichenden Sekten widerwärtig, dabei ehrbaren Lebens und Wandels." Die Kirchväter wandten sich nun an Herzog Joh. Wilhelm selbst mit der Bitte, Irenäus wenigstens nach einem Jahre zurückzuschicken; ja vor seinem Abgange machen noch einmal sämmtliche höhere und niedere Geistliche der Grafschaft Vorstellungen dagegen. Nun erfolgt die Anstellung in Weimar zwar zunächst nur auf ein Jahr, wird aber dann

wiederholt erneuert, weil Irenäus sich beim Herzog sehr in Gunst gesetzt und sich besonders eifrig auf die Seite der von diesem wieder rehabilitirten Flacianer gestellt hatte. In solchem Sinne nahm er 1568 an dem Colloquium in Altenburg und im folgenden Jahre an der Kirchenvisitation der ernestinischen Lande Theil. Sein und der übrigen Weimarischen Theologen „unchristliches Diffamiren, Verketzern und Verdammen" ward aber so berüchtigt, daß Kurfürst Friedrich von der Pfalz sich unter dem 10. April 1570 bewogen fand, bei Johann Wilhelm darüber Beschwerde zu führen. In der That erfolgt ein Reskript gegen das Wortgezänk auf den Kanzeln und in Schriften, die Angelegenheiten der Religion betreffend, und die Versetzung des Irenäus als Superintendent nach Neustadt a. d. Orla. Hier weigerte er sich zwar, seinen Diöcesanen jenes Reskript zu publiciren, hielt sich aber doch in seinem Amte und einer sonst immerhin gesegneten Wirksamkeit, bis gegen Ende der Regierung des Herzogs, noch mehr nach dessen Tode (1573) die Verhältnisse sich für die Flacianer von Neuem immer ungünstiger gestalteten. Irenäus, schon 1572 abgesetzt und des Landes verwiesen, wandte sich erst nach Mansfeld, dann nach Oesterreich, erhielt hier, in Horn, das geistliche Seniorat, setzte seine Polemik gegen die Widersacher der Flacianischen Erbsündentheorie und gegen die Concordienformel, 1581, besonders aber in der Schrift vom Bilde Gottes, daß der Mensch Anfangs geschaffen, 1585, fort, erregte dadurch auch in der neuen Heimath mancherlei Unruhe und starb, als einer der scharfsinnigsten Vertheidiger jener Theorie gerühmt, man weiß nicht wann. — S. über ihn: Leuckfeld, Historia Spangenbergensis p. 37 sqq. — Auserlesene theolog. Bibliothek, 59. Th. S. 1657.— Planck, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs. Bd. V. S. 333 u. 422. und Weimarisches Archiv. E. Schwarz.

Jumpers oder Springer (von to jump, springen), eine Sekte, die aus dem Whitefield'schen Methodismus im nördlichen Theile von Wales und im Herzogthume Cornwallis um das Jahr 1760, hauptsächlich durch Harris Rowland und William-Williams, entstanden ist und bis in die neueste Zeit ihre Anhänger gefunden hat. Das Eigenthümliche der Jumpers besteht darin, daß sie bei ihren Andachtsübungen springen, und dabei einen Vers oder ein Gebet dreißig- bis vierzigmal wiederholen. Ihre Prediger, die übrigens ungelehrte, zum Theil ganz unwissende Leute sind, empfehlen besonders die öftere Wiederholung der Wörter „Amen" und „Gogoniant", welches letztere Wort in der celtischen Sprache Preis, Ehre, Ruhm bedeutet, und rathen, sich in Entzückung zu versetzen und so lange zu springen, als die Kraft reicht.

Die Gemeinden der Jumpers haben zahlreiche Kapellen, aber sie versammeln sich auch unter freiem Himmel. Die Kapellen sind ohne jegliches Gestühl und enthalten nur eine Art Bühne oder Kanzel, auf welcher der Prediger redet. Dieser beginnt damit, daß er mit fast unhörbarer Stimme, die er dann allmählich unter heftigen Geberden zu einem rasenden Gebrülle steigert und endlich in Seufzern ausgehen läßt, unzusammenhängende Sätze ausspricht. Ihm folgt aus der anwesenden Menge ein Zweiter, ein Dritter und Vierter im Schreien, das von lebhaftem Springen begleitet wird, bis der Enthusiasmus dem ganzen Haufen der Männer und Frauen sich mittheilt, und Alle unter lautem Schreien mit Händen und Füßen schlagen und wie Wahnsinnige springen. Williams Sampson sah unter denen, die in Verzückung waren, Greise, welche an den Knöpfen ihrer Stöcke nagten und dabei murreten wie Katzen, denen man den Rücken streicht. Die Jüngsten sprangen in die Höhe nach dem unsichtbaren Lamme, wie sie sagten, und ein junges Mädchen, welches Sampson nach der Ursache ihres Springens fragte, antwortete, sie springe zur Ehre des Lammes (Memoirs of Williams Jampson. New-York 1807. p. 55). Sie schließen ihren Gottesdienst damit, daß sie einen Kreis bilden, auf die Kniee fallen, die Hände emporstrecken, gen Himmel blicken und Einer dem Anderen sagt, daß sie dort bald vereinigt seyn würden, um nie wieder getrennt zu werden.

Die Jumpers versammeln sich gewöhnlich wöchentlich ein- oder zweimal, doch

auch täglich. Die Versammlungen beginnen Abends 6 Uhr und dauern oft bis gegen Mitternacht. Auf dem Wege nach Hause setzen sie häufig ihre sonderbaren Gebehrdungen noch fort. Diese Andachtsübungen erschöpfen den Körper mehr als die härteste Arbeit, und die Jumpers sind oft genöthigt, manche der Ihrigen, besonders die Weiber, im Zustande der Bewußtlosigkeit fortzutragen.

Die Jumpers, die übrigens in ihren Glaubensansichten der kirchlichen Richtung, der sie entsprangen, treu geblieben und von unbescholtenen Sitten sind, rechtfertigen ihr Springen damit, daß auch David vor der Bundeslade getanzt (2 Sam. 6, 16), Johannes der Täufer in dem Leibe seiner Mutter gehüpft (Luk. 1, 41 u. 44) und Jesus selbst gesagt habe: „Selig seid ihr, so euch die Menschen hassen und euch absondern und schelten euch und verwerfen euren Namen, als einen boshaftigen, um des Menschen Sohnes willen. Freuet euch alsdann und hüpfet (Luk. 6, 22 u. 23).

Vergl. Grégoire Hist. des sectes religieuses etc. Paris 1810. Tom. I. p. 82 sq. Ein Auszug davon findet sich in Stäudlin's u. Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. Leipz. 1813. Bd. I. St. I. S. 163 ff. — Gentleman's Magazine 1799. Jul. p. 579. Aug. p. 741. Eine Mittheilung daraus geben Henke's Religionsannalen. Braunschw. 1802. Bd. I. St. I. S. 105 ff. — Eine kurze Notiz über die Jumpers aus neuerer Zeit enthalten J. G. Kohl's Reisen in England und Wallis. Dresden u. Leipzig 1844. Th. I. S. 246 ff. L. Heller.

Jurati ecclesiae, Kirchen-Geschworene, sind Laien-Verwalter des Parochialkirchenguts (neben und unter dem Pfarrer), welche der Kirche geschworen haben, richtige Rechnung zu legen. In Hamburg kommen solche Kirchengeschworene bereits in Urkunden des 13. Jahrhunderts vor. Aus ihnen — zwölf für jedes der vier, dann fünf Kirchspiele Hamburgs —, die in der Reformationszeit zu Repräsentanten ihrer Kirchspielsgemeinden überhaupt wurden, ist das sogen. Sechziger-Collegium erwachsen, welches bis auf die neueste Zeit in Verbindung mit dem Rath die höchste kirchliche und politische Obrigkeit der Republik bildete. Zwei sind jederzeit auf zwei Jahre für das einzelne Kirchspiel die eigentlich verwaltenden Juraten. Aus den abgegangenen Juraten werden die zwei (lebenslänglichen) Leichnams-Geschworenen gewählt, ursprünglich Vorsteher der Brüderschaften der Sakraments-Brüder oder des heil. Leichnams, welchen abwechselnd die Unterhaltung des Altars, der Kanzel, der Sakristei und des Chors aus einer besonderen Kasse obliegt und welche mit den zwei verwaltenden Juraten die Beede, das engste Kirchencollegium, ausmachen. Das Collegium Juratorum besteht aus allen gewesenen und der Zeit verwaltenden Juraten des Kirchspiels und hat zum Vorsitzenden den ältesten Leichnams-Geschworenen.

Siehe J. H. Boehmer, Jus Parochiale p. VI. c. 1. §. 17. — Westphalen, Hamburger Verfassung und Verwaltung (Hamb. 1846). Bd. I. S. 203. II. S. 210 ff. — Vergl. auch den Artikel „Kirchenrath" Bd. VII. S. 667. Scheurl.

Nachtrag. Jurati fanden sich in der schweizerischen Kirche vor der Reformation. In den Synodalstatuten des Baselischen Bischofs Christoph von Uttenheim (s. den Art.) vom Jahre 1503 werden Jurati erwähnt, die unmittelbar nach dem Dekan und dem Kämmerer des Capitels gestanden zu haben scheinen. Es wird daselbst im 2. Titel, im 12. Artikel gesagt, daß die Dekane, Kämmerer und Geschworenen auf die herumwandernden Mönche, Nonnen und Kleriker überhaupt Acht haben sollen. Im 18. Artikel heißt es, daß Keiner zum Geschworenen dürfe gewählt werden, der nicht eine geistliche Stelle (innerhalb des Capitels) inne habe und am betreffenden Orte nicht persönlich residire. Sodann kamen sie in der Diöcese von Lausanne vor. Daß sie aus der Zeit vor der Reformation stammen, erschließen wir daraus, daß sie in den réglements, welche auf der Synode von Lausanne am 13. Mai 1537, also acht Monate nach Einführung der Reformation, vom anwesenden Berner Theologen Megander entworfen und von der Synode angenommen wurden, als eine schon bestehende Einrichtung behandelt werden; insbesondere wird bemerkt, daß sie die Aufsicht über die Capitelsgeistlichkeit führen sollen;

und so finden wir sie in den Ordonnances ecclésiastiques der Berner Regierung für die waadtländische Kirche erwähnt und von Bestand bis zur Abschaffung dieser Ordonnances im J. 1839. Für jedes Capitel gab es vier Jurés, aus der Mitte der Geistlichen des Capitels gewählt und beauftragt, die jährlichen kirchlichen Visitationen vorzunehmen. Ob und wie weit ein Zusammenhang besteht zwischen diesen Geschworenen und den im vorstehenden Artikel genannten, ist nicht ersichtlich. — S. meine Abhandlung über Chr. von Uttenheim in den Beiträgen zur Geschichte Basels, 1r Bd. 1839. S. 33. S. 305. — Du Cange in seinem Glossarium kennt nur weltliche Beamte des Namens. Walther und Richter in ihren Lehrbüchern des Kirchenrechts erwähnen sie gar nicht.

Herzog.

Kammergericht, das, und die Reformation. Der Conflikt, in welchen die Reformation mit den bestehenden Gewalten des Reiches kam, spiegelt sich deutlich in ihrem Verhältniß zum Kammergericht. Die Reformation mußte im Besitz der Kirchengüter eine durchgreifende Aenderung hervorbringen. Das Kammergericht hatte besonders die Aufgabe, dem rechtlichen Besitze Schutz zu gewähren, und war sowohl durch den Zweck seiner Gründung, als durch besondere kaiserliche Dekrete darauf angewiesen, vor Allem Klagen wegen gewaltthätiger Entsetzung aus dem rechtmäßigen Besitz anzunehmen und zur Erledigung zu bringen. Es war daher natürlich, daß Aebte, deren Klöster von den zur Reformation übergetretenen Fürsten oder städtischen Obrigkeiten eingezogen und säkularisirt waren, daß Bischöfe, in deren Sprengel die rechtgläubigen Pfarrer vertrieben und protestantische Prediger eingesetzt waren, sich an das Kammergericht wendeten und auf Wiedereinsetzung in den rechtmäßigen Besitz klagten und Achtserklärung gegen die Räuber verlangten. Und sie konnten umsomehr auf ein günstiges Urtheil hoffen, da man sehr darauf gehalten hatte, das höchste Gericht des Reiches mit treuen Anhängern der Kirche, mit Männern des alten Glaubens zu besetzen. Häufig waren die Gerichtsbeisitzer Geistliche und die Präsidenten des Gerichts zugleich Inhaber hoher Kirchenwürden, Bischöfe und Aebte.

Als in Nürnberg, wo das Kammergericht sammt dem Reichsregiment seinen Sitz hatte, im Jahre 1524 die Reformation eingeführt wurde, erhielt das Kammergericht alsbald die Weisung, nach Eßlingen zu übersiedeln, um nicht von der ketzerischen Umgebung angesteckt zu werden. In demselben Jahre wurde die erste Klage in Religionssachen bei dem Kammergericht angebracht und zwar durch den kaiserlichen Fiskal im Namen des Domcapitels von Magdeburg gegen den Rath dieser Stadt. Eine Menge von Klagpunkten wurden vorgebracht, deren meiste nicht eigentlich auf Vertreibung aus dem Besitz kirchlicher Güter gingen, sondern im engeren Sinne kirchliche Dinge betrafen. Der Stadtrath wurde angeklagt, daß er Luthern auf das Fest Johannis des Täufers nach Magdeburg berufen habe, um ihn predigen zu lassen, daß die Messe in deutscher Sprache gehalten, daß man am Frohnleichnamstag das Sakrament nicht gehörig verehrt, daß das heil. Abendmahl in beiderlei Gestalt genossen worden. Dazu kam allerdings auch, daß man rechtgläubigen Pfarrern das Predigen verwehrt, daß man sie von ihren Stellen vertrieben und lutherische verheirathete Predikanten dafür eingesetzt hatte. Der Rath wandte sich nun an den Kurfürsten von Sachsen und bat ihn um einen geschickten Advokaten, den Dr. Hieronymus Schurf. Dieser verlangte zunächst genaue Untersuchung, ehe ein Urtheil gefällt würde; er suchte die Sache hinauszuschieben, die Competenz des Gerichts bestritt er nicht. Das Gericht aber beeilte sich um Erledigung der Sache und fällte, wie berichtet wird, ein scharfes Urtheil; worin dasselbe bestanden, wird nicht gemeldet. Der Magdeburger Stadtrath aber erklärte, es gebühre einem weltlichen Gericht, was das Kammergericht doch sey, nicht über den Glauben zu richten. Es scheint auch dem Urtheil des Kammergerichts keine weitere Folge gegeben worden zu seyn. Während des Bauernkrieges im Jahre 1525 stand das Kammergericht stille; im Jahre 1526 wurde es wieder eröffnet und nach Speyer verlegt. Mit der Wiedereröffnung wurde auch eine Visitation verbunden, deren Hauptbestandtheil diesmal eine

Unterſuchung über den Glauben der Kammergerichtsmitglieder war. Die Proteſtation, welche ſowohl der Präſident als auch das Beiſitzer-Collegium und die Procuratoren gegen dieſes Verfahren einlegten, hatte einen Aufſchub zur Folge. Die Beiſitzer erklärten, der Verdacht gegen ihre Rechtgläubigkeit ſey ungerecht und unbegründet, es ſey Keiner unter ihnen, der ſich unterſtehe, über das Sakrament zu disputiren, oder an verbotenen Tagen Fleiſch zu eſſen; die Prokuratoren und Advokaten meinten, das Kammergericht könne zwar recht wohl eine Reformation brauchen, aber eine Inquiſition brauche man nicht. Im März 1531 wurde die unterbrochene Viſitation wieder aufgenommen und auf Betrieb des biſchöfl. Straßburgiſchen Commiſſärs Eytel Hans Rechberger auch die Glaubensunterſuchung vorgenommen. Den Beiſitzern konnte man nichts anhaben, aber die ſieben Procuratoren wurden alles Ernſtes erinnert, ſich im Glauben correkt zu halten, einer derſelben, Simon Engelhard, wurde ſogar entlaſſen, jedoch vom Kaiſer begnadigt, ein anderer, Hieronymus zum Lamm von Straßburg war der Unterſuchung zuvorgekommen und hatte vor Ankunft der Viſitatoren ſeine Entlaſſung genommen.

Nun nachdem das Kammergericht in ſeiner rechtgläubigen Haltung beſtärkt worden war, liefen eine Menge Klagen über die durch die Reformation herbeigeführten Beſitzveränderungen ein, beſonders die Städte Straßburg, Conſtanz, Reutlingen, Magdeburg, Bremen, Nürnberg, auch einige Fürſten, wie Ernſt von Lüneburg, Georg von Brandenburg wurden verklagt. Das Kammergericht nahm die Proceſſe an, erließ Mandate und Citationen, ſprach Urtheile und Achtserklärungen aus und traf Anſtalten zu deren Vollziehung, aber die proteſtantiſchen Reichsſtände wandten ſich klagend an den Kaiſer, und bei den wegen Einleitung eines Religionsfriedens im J. 1532 zu Nürnberg gepflogenen Unterhandlungen war die Einſtellung der Kammergerichtsproceſſe eine Hauptforderung. In dem Entwurfe des Nürnberger Religionsfriedens vom 5. Juni 1532 wurde verſprochen, daß auch Augsburgiſche Confeſſionsverwandte als Advokaten und Procuratoren bei dem Kammergerichte zugelaſſen werden und alle Religionsſtreitigkeiten bei dem Kammergerichte ſuspendirt werden ſollten, in dem Abſchiede ſelbſt aber wurde die Sache nur in allgemeine Ausdrücke gefaßt und ausgeſprochen, daß alle Rechtfertigung in Sachen des Glaubens eingeſtellt werden ſollte.

Hierauf ſich ſtützend, erließen die Schmalkaldenſchen Bundesverwandten unter dem 31. Oktober 1532 eine Vorſtellung an das Kammergericht und führten Beſchwerde darüber, daß daſſelbe eine Klage gegen Straßburg und Ulm in Religionsſachen angenommen und dieſen Städten zugemuthet habe, den Weg Rechtens zu betreten. Dieß ſey im Widerſpruch mit dem zu Nürnberg beſchloſſenen Stillſtand in Religionsſachen. Es erfolgte auch auf Betrieb proteſtantiſcher Geſandten ein kaiſerliches Reſkript vom 6. Nov. 1532 von Mantua aus, worin dem Kammergericht befohlen wird, ſolche Proceſſe, welche die Religion belangen, bis auf weiteren Befehl einzuſtellen und zu ſuspendiren. Das Kammergericht gab ſich aber darauf nicht zufrieden und erließ unter dem 3. Dez. 1532 einen Bericht an den Kaiſer, worin das Collegium ſich beklagt, daß ihm der Abſchied von Nürnberg nicht mitgetheilt worden ſey, und um nähere Erläuterung bittet, was denn eine Religionsſache ſey; die eine Partei ſehe eine Sache als die Religion belangend an, die andere halte aber dafür, daß es nur ein Spolium oder eine gewaltthätige Entſetzung wider den Landfrieden ſey, es komme namentlich darauf an, ob das Wort „Religion“ ſich auch auf die Güter und Entwehrung derſelben erſtrecken ſolle. Es war dieſe Frage in einem gegen die Stadt Straßburg anhängigen Proceß zur Sprache genommen. Das Stift Arbogaſt hatte die Stadt Straßburg wegen Einziehung ſeiner Renten und Kleinodien verklagt, und der Anwalt Straßburgs, Dr. Hürter, hatte erklärt, es ſey dieß eine allgemeine proteſtantiſche Sache, welche die Religion nahe berühre und daher nach dem neulichen kaiſerlichen Erlaß jetzt nicht verhandelt werden dürfe; der Anwalt des Biſchofs aber wendete ein, es ſey eine einfache Spolienklage. Die Proteſtanten machten geltend, wenn der Religionsfrieden ſo ausgelegt werden wolle, wenn der Stillſtand ſich nicht auch auf Perſonen, Güter und Condependentien erſtrecke, ſo nütze er ihnen

nichts. Der Kaiser, in Bologna weilend und in Unterhandlungen mit dem Pabste begriffen, war in Verlegenheit, was er antworten sollte; er hätte gern das Kammergericht zum Vorschreiten ermuthigt, wollte aber auf der anderen Seite die protestantischen Reichsstände auch nicht verletzen; er gab eine zweideutige Antwort und ließ am 30. Januar 1533 von Bologna aus schreiben, es solle allerdings bei seinem Befehl bleiben, die Sachen, die Religion und Glauben betreffen, einzustellen, was aber Religions- und Glaubenssachen seyen oder nicht, darüber sey keine weitere Deklaration nöthig, sie würden es aus dem Fürtrag der Parteien schon vernehmen. Die protestantischen Stände ließen auch nicht nach, sie richteten am Montag nach Lätare ein abermaliges Schreiben an das Kammergericht, worin sie auseinandersetzten, in eigentlichen Glaubens- und Religionssachen könne dasselbe ja ohnedieß nicht Richter seyn, der Stillstand würde ja gar keinen Sinn haben, wenn nicht Personen, Güter, Renten und Zinse, die von Religionssachen herfließen, damit gemeint seyen. Das Kammergericht bat nun die Visitatoren, die im Mai 1533 erschienen, um Instruktion, die Visitatoren wollten aber auch keine Entscheidung geben. Dagegen erhob sich bei dieser Visitation ein neuer Anstand. Der neu eingetretene Frankfurtische Procurator Licent. Helfmann weigerte sich, den Diensteid nach der bisherigen Formel: „So wahr mir Gott helfe und alle Heiligen" — zu schwören, schwur bloß bei Gott und ließ die Heiligen weg. Helfmann wurde nun mit Absetzung bedroht, es wurde von ihm verlangt, er solle den Eid nochmals in vorgeschriebener Form schwören, auch der Stadt Frankfurt wurde ein Verweis ertheilt, aber durch Vermittelung des Pfalzgrafen Ludwig wurde die Sache gütlich beigelegt; ein Erlaß König Ferdinand's gab dem Kammergericht die Weisung, die Sache beruhen zu lassen.

Da das Kammergericht fortfuhr, Processe in Reformationssachen anzunehmen, so versuchten die Schmalkaldenschen Bundesverwandten, bei jeder einzelnen Sache zu interveniren, da aber auch dieses nichts nützte und das Kammergericht in seinen Entscheidungen sich nicht irre machen ließ, so wurde eine besondere Gesandtschaft an dasselbe abgeordnet, um dasselbe mit Berufung auf den Nürnberger Frieden und die kaiserlichen Befehle zum Stillstand zu vermögen, da aber diese Vorstellungen keinen Erfolg hatten und mit den Processen fortgefahren wurde, so entschlossen sich die Schmalkaldenschen Bundesverwandten das Kammergericht überhaupt zu recusiren. Sie ordneten eine Deputation von fürstlichen Räthen und städtischen Syndicis ab, die beiden protestantischen Anwälte Dr. Hürter und Lic. Helfmann ertheilten dieser Gesandtschaft eine Stellvertretungsvollmacht, und sie erschien am 30. Januar 1534 in feierlicher Sitzung des Kammergerichts, um ihre Protestations- und Recusationsschrift zu verlesen. Nachdem die Gesandtschaft abgetreten und ein Protokoll des Recusationsaktes aufgenommen war, sprachen der Generalfiskal und mehrere Anwälte der klägerischen Parteien eine Nichtigkeitserklärung aus, und namentlich übergab der Anwalt des Bischofs von Straßburg einen weitläufigen schriftlichen Gegenreceß mit der Bitte, das Ansehen des höchsten Reichsgerichts doch nachdrücklichst zu wahren und den Gesandten kein weiteres Gehör zu verstatten. Das Kammergericht selbst aber erließ am 2. März 1534 folgenden Bescheid: Die Recusation ist als nichtig anzusehen und kann, weil sie den beschriebenen Rechten und der Ordnung des Reiches zuwiderläuft, nicht angenommen werden. Diese Nichtigkeitserklärung konnte aber doch die Wirkung des Aktes nicht lähmen, das Kammergericht von einem großen Theil der Reichsstände verworfen, war nun einmal in seiner Autorität erschüttert, die Ueberzeugung drang immer mehr durch, die Protestanten müßten sich eben ihr Recht selbst nehmen. Diese Stimmung trug viel zu dem Erfolge des Zuges bei, welchen eben damals der Landgraf Philipp von Hessen zur Eroberung des Herzogthums Würtemberg machte. Diese Selbsthülfe machte aber auch wieder dem Kammergerichte zu thun, und es zeigte sich nun deutlich, daß es gegen die Einsprache der protestantischen Stände eben nichts ausrichten könne. Kurz nach jenem Recusationsakt erhielt das Kammergericht zwei königliche Reskripte vom 20. und 26. April mit der Weisung, durch erforderliche fiskalische Handlung zu Gunsten des Landfriedens schleu-

nigſt einzuſchreiten und mit allem Ernſt vorzufahren. Der kaiſerliche Fiskal gab auch unverweilt ſeine Klage ein und das Kammergericht erließ Strafandrohungen an den Landgrafen und ſeine Bundesgenoſſen. Der Landgraf erwiderte, es ſey nicht ſeine Abſicht, einen Aufruhr zu machen, ſondern nur das Fürſtenthum Würtemberg ſeinem rechtmäßigen Beſitzer, dem es mit Gewalt entriſſen, wieder zu verſchaffen; er thue damit nichts, als was dem Herzog Ulrich nach geſchriebenen und natürlichen Rechten erlaubt ſey. Das Kammergericht berichtete wieder zurück, was zu thun ſey, erhielt aber eine neue königliche Weiſung, mit den gerichtlichen Erkenntniſſen fortzufahren, und erließ nun auf wiederholtes Anrufen des kaiſerlichen Fiskals und des erzherzoglichen Anwalts Ludwig Ziegler eine Ladung an den Landgrafen Philipp und deſſen Zugewandte. Der Beklagte nahm die Ladung an und ſchickte ſeine Anwälte, aber ehe die Sache zur Verhandlung kam, wurde der Cadauiſche Friede abgeſchloſſen und der Proceß blieb auf ſich beruhen. Durch dieſen Frieden wurden die proteſtantiſchen Stände ermuthigt, der Schmalkaldiſche Bund erneuert und vergrößert und die Bundesgenoſſen ſchritten in Reformationsangelegenheiten kecker vor, was zu neuen Klagen bei dem Kammergerichte Veranlaſſung gab. Der wieder eingeſetzte Herzog Ulrich von Würtemberg wurde vom Prälaten von Maulbronn verklagt und erhielt auch verſchiedene Drohmandate und Citationen, kehrte ſich aber nicht daran und wies ſeine Reformationscommiſſäre an, ungeſäumt fortzumachen. Gegen die Herzöge von Pommern klagte der Abt von Kamp, gegen die Stadt Lindau das dortige adelige Stift, die Landſtände des Herzogthums Preußen wurden wegen ihrer Treue gegen ihren ehemaligen Hochmeiſter Markgrafen Albrecht von Brandenburg von dem Kammergericht in die Acht erklärt. Dieß ließen ſich die Schmalkaldenſchen Bundesverwandten nicht gefallen. Sie nahmen ſich zunächſt beſonders der Stadt Lindau an, beriefen ſich auf den Stillſtand in Religionsſachen und ihre Recuſation. Auf dem nächſten Bundestage in Schmalkalden im Frühjahr 1537 kam die Sache auch zur Sprache, aber der kaiſerliche Kanzler Held vertheidigte das Verfahren des Kammergerichts; man wolle, meinte er, eben Manches für Religionsſachen ausgeben, was in der That keine wären; dem Kammergericht müſſe zuſtehen, darüber zu entſcheiden; habe es ſich wirklich in Sachen eingemiſcht, für die es nicht competent ſey, ſo könnten die Betheiligten ja eine Syndikatsklage gegen das Kammergericht erheben. Die proteſtirenden Stände erklärten dagegen: Religionsſachen zu unterſcheiden, ſey keine Sache der Willkür, alle die ſeyen dafür zu halten, die nicht ausgemacht werden könnten, ehe die Entzweiung im Glauben beigelegt wäre. Sie rückten nun auch mit der weiteren Beſchwerde heraus, daß die Augsburgiſchen Confeſſionsverwandten vom Kammergericht ausgeſchloſſen ſeyen. — Der Streit ruhte einige Zeit, das Kammergericht fuhr aber fort, Proceſſe in Religionsſachen anzunehmen und Urtheile zu fällen, dieſe konnten aber nicht vollzogen werden.

Auf dem Reichstage zu Regensburg im Jahre 1541 wurden neue Klagen vorgebracht über die vielen Proceſſe in Glaubensſachen, die immerfort bei dem Kammergericht anhängig gemacht würden, und die proteſtirenden Stände erklärten geradezu, ſie würden ſich zu der dringlich geforderten Türkenhülfe nicht eher verſtehen, als bis dem Kammergericht ein völliger Stillſtand in dergleichen Proceſſen auferlegt, eine Viſitation und Reformation vorgenommen und einige Mitglieder Augsburgiſcher Confeſſion aufgenommen würden. Man konnte nicht umhin, diesmal den Beſchwerden der Proteſtanten Gehör zu geben, es war ſogar davon die Rede, einige Beiſitzer des Kammergerichts, welche ſich in Religionsſachen beſonders parteiiſch gezeigt, über ihre bisherigen Erkenntniſſe zur Verantwortung zu ziehen und nach Regensburg zu citiren. Es wurde jedoch davon abgeſtanden, da man in der Hauptſache eine die Proteſtanten befriedigende Erklärung gab; in dem Reichstagsabſchiede war nämlich beſtimmt, daß die Achten und Proceſſe beim Kammergericht, welche die Religionsſache berühren, ſuspendirt und eingeſtellt werden ſollten bis zur Erledigung der Religionsfrage auf einem Nationalconcil, auch eine Erklärung, welche Handlungen Religions- oder Profanſachen ſeyen, wurde in Aus-

ſicht geſtellt. In Betreff der Beſchwerde über Ausſchließung der Proteſtanten vom Kammergericht erfolgte am 29. Juli noch eine beſondere Erklärung, daß in Zukunft bei Präſentation der Kammergerichtsbeiſitzer die Augsburgiſche Confeſſion kein Grund der Ablehnung ſeyn dürfe, auch ſolle kein Beiſitzer, wenn er ſonſt tauglich ſey, deshalb abgeſetzt werden und es den proteſtantiſchen Reichsſtänden freiſtehen, ihre bisherigen Beiſitzer zu beurlauben und andere taugliche Männer ihrer Confeſſion dafür zu ſetzen, eben ſo wenig ſolle bei Auswahl der Viſitatoren ein Unterſchied wegen der Religion gemacht werden. Die Ausführung dieſer Punkte muß aber doch auf Hinderniſſe geſtoßen ſeyn, denn auf dem Reichstage des folgenden Jahres, der zu Speyer ſich verſammelte, bringen die proteſtantiſchen Stände auf Reformation des Kammergerichts, Suspendirung ſeines jetzigen Standes und vollſtändige Neubeſetzung. Die kaiſerlichen Commiſſarien erwiderten, dieſe Maßregel könne nicht ergriffen werden, ohne daß man die dermaligen Kammergerichtsbeiſitzer ſelbſt darüber höre, worauf die proteſtantiſchen Stände nochmals auf die ihnen in Regensburg gemachten Zuſagen zurückkommen und namentlich verlangen, daß proteſtantiſche Viſitatoren zugelaſſen würden, die Viſitation in Speyer ſelbſt am Orte des Gerichts ſtattfinde, auch daß den proteſtantiſchen Ständen erlaubt ſey, ſtatt ihrer bisherigen Beiſitzer andere zu präſentiren, und kein kürzlich abgetretener Beiſitzer zum Viſitator abgeordnet werde. Auf dieſes wurde den Proteſtanten die Zuſage gegeben, daß die Reformation und Viſitation des Kammergerichts nach der kaiſerlichen Deklaration von Regensburg vollzogen werden ſolle.

Am 16. Juni 1542 erſchien nun eine anſehnliche Viſitationscommiſſion in Speyer, deren Mitglieder in der Mehrzahl Proteſtanten waren, aber ehe ſie das Viſitationsgeſchäft begonnen hatten, traf ein Courier vom Kaiſer aus Spanien mit einem Schreiben ein, das Aufſchub der Viſitation gebot, da der Kaiſer ſich entſchloſſen habe, ſogleich nach ſeiner Ankunft in eigener Perſon der Viſitation beizuwohnen, um etwaige Zerrüttungen und Trennungen zu verhüten. Die proteſtantiſchen Viſitatoren wollten aber nicht unthätig warten, und übergaben einſtweilen dem Kammergericht die letzte kaiſerliche Deklaration mit dem Anſinnen, in Religions- und Achtsproceſſen einſtweilen ſtill zu ſtehen, widrigenfalls ſie ſich veranlaßt ſehen würden, ihren Beitrag zum Kammergerichtsunterhalt zurückzuziehen und dem Kammergericht in ſeiner dermaligen Beſetzung die Anerkennung zu verſagen. Hierauf erfolgte wieder eine Proteſtation des Kammergerichts und eine Gegenerklärung der proteſtantiſchen Geſandten, womit der Verſuch einer Viſitation vorläufig abgeſchloſſen war. Bald darauf gab das Kammergericht durch ein Pönal-Mandat an den Kurfürſten von Sachſen und den Landgrafen von Heſſen wegen eines Kriegszugs gegen den Herzog Heinrich von Braunſchweig neuen Anlaß zur Beſchwerde wegen Ueberſchreitung ſeiner Befugniſſe. Die proteſtantiſchen Stände ſchritten abermals zu einer gänzlichen Recuſation des Kammergerichts. Neue Anläufe zur Reform und Viſitation wurden gemacht, dieſelben gingen aber unter fortdauernden Streitigkeiten nur langſam vorwärts und endlich gerieth das Kammergericht ſammt der Viſitation in völligen Stillſtand, der von 1544 bis 1548 dauerte. Am letzten September genannten Jahres wurde das Kammergericht durch einen kaiſerlichen Commiſſär, den Fürſtbiſchof Philipp von Speyer, wieder eröffnet. Aber dieſer wollte von den früheren wiederholten Forderungen und Zuſagen, daß bei Präſentation neuer Mitglieder das Augsburgiſche Bekenntniß kein Grund der Ablehnung ſeyn dürfe, ſo wenig wiſſen, daß er die neu angeſtellten Beiſitzer jeden einzeln zu ſich kommen ließ, um ihn zu inquiriren, ob er ſich auch der katholiſchen Kirchenlehre gemäß verhalten wolle. Wirklich ſcheint er befriedigende Erklärungen bekommen zu haben, denn es wird nicht gemeldet, daß einem der Beiſitzer die Beſtätigung verſagt worden wäre. Dagegen wurden die Procuratoren der Schmalkaldenſchen Bundesverwandten entlaſſen und ihnen bedeutet, daß ſie ſich nicht unterſtehen ſollten, um Wiederaufnahme zu ſuppliciren. Und als einige Jahre ſpäter (1551) bei einer Viſitation, bei welcher wieder jener Biſchof von Speyer als kaiſerlicher Commiſſär erſchien und lauter katholiſche Viſitatoren waren, einer der Procuratoren,

Dr. Paul Hochſtetter, angegeben wurde, daß er das Abendmahl unter beiderlei Geſtalt nehme, wurde ihm erklärt, daß kaiſerliche Majeſtät ihr höchſtes Gericht nur mit Perſonen des alten katholiſchen Bekenntniſſes beſetzt wiſſen wolle und keinen dulden würde, der in der Religion widrig wäre, und da er entgegnete, daß er nicht wider ſein Gewiſſen handeln könne, wurde er ſeiner Stelle entſetzt. Bei der nächſten Viſitation wurde zwar ein proteſtantiſcher Viſitator der kurpfälziſche Geſandte zugelaſſen, aber als dieſer nun nicht in die Beibehaltung der alten Eidesformel „zu Gott und allen Heiligen“ willigen wollte und verlangte, daß die Eidesformel nach dem Paſſauiſchen Vertrage abgeändert werden müſſe, und daß alle Mitglieder des Kammergerichts ihrer alten Pflicht und Eide enthoben werden, ſo brachen ſeine Collegen alle weitere Viſitationshandlung ab.

Auf dem Augsburger Reichstage des Jahres 1555, welcher dem Reiche endlich den Frieden bringen ſollte, kam auch die Kammergerichtsfrage zur Sprache. Die proteſtantiſchen Stände erhoben Beſchwerde, daß ihnen ſchon durch die Form des Eides und auf andere Weiſe der Weg verſchloſſen ſey, einige Beiſitzer, Procuratoren und Advokaten ihres Glaubens in das Gericht zu bringen, und forderten deshalb eine gründliche Reform des Kammergerichts. Es wurden nun ſechs Schriftſtücke mit Reformrathſchlägen übergeben, was bewirkte, daß in die neue Kammergerichtsordnung ein Artikel aufgenommen wurde, welcher beſtimmte, daß vermöge des Paſſauiſchen Vertrags und des neu aufgerichteten Friedens auch Augsburgiſche Confeſſionsverwandte als Kammergerichtsbeiſitzer präſentirt werden durften und daß den Viſitatoren ebenfalls Mitglieder der Augsburgiſchen Confeſſion zugeordnet werden ſollten. Dem Religionsfrieden ſelbſt wurde ein Artikel einverleibt, welcher den Kammerrichtern und Beiſitzern befiehlt, daß ſie wegen der eingezogenen und zu Kirchen, Schulen und anderen milden Zwecken verwendeten Güter keine Citation, Mandat und Proceß erkennen ſollten. Zur Neubeſetzung des Kammergerichts ergab ſich gleichzeitig Gelegenheit, da mehrere der alten Mitglieder geſtorben waren, andere theils reſignirten, theils auf andere Stellen abgingen. Unter den neu angeſtellten Beiſitzern finden wir jedoch nur zwei proteſtantiſche, den kurpfälziſchen Hartmann von Eppenſtein und den kurſächſiſchen Volckmar von Berlepſch; für Kurbrandenburg wurde von dem Kammergericht ſelbſt vermöge angeblichen Devolutionsrechts ein Katholik angeſtellt, der aber in Folge einer bei der Viſitationscommiſſion 1556 erhobenen Klage weichen mußte. Bei der Viſitation des Jahres 1556 waren zum erſtenmale auch die proteſtantiſchen Stände vertreten, doch blieben ſie in der Minderzahl, ihr Gewicht wurde aber dadurch verſtärkt, daß der Kurfürſt von der Pfalz, Otto Heinrich, in eigener Perſon als Viſitator anweſend war. Der Grundſatz, daß ein Theil der Kammergerichtsbeiſitzer ſowohl als der Viſitatoren Augsburgiſcher Confeſſion ſeyn müſſe, war nun anerkannt und blieb in Uebung; doch waren die Evangeliſchen immer in der Minderzahl; im Jahre 1588 aber traf es ſich, daß in Folge des feſtgeſetzten Turnus den Evangeliſchen das Uebergewicht zufiel und fünf evangeliſche und zwei katholiſche Viſitatoren zu erſcheinen hatten, was den damaligen Kaiſer Rudolf II. bewog, die Viſitation auszuſetzen, was ſich, da in den folgenden Jahren 1589, 1591 und 1592 derſelbe Fall eintrat, wiederholte, worüber denn das nützliche Inſtitut der Viſitationen ganz einſchlief.

Literatur: Johann Heinrich Freiherr von Harpprecht, Geſchichte des kaiſerlichen und Reichskammergerichts. Theil V. u. VI. Frankf. a. M. 1767 u. 1768. — Zeitſchr. für deutſches Recht, herausg. von Beſeler, Reyſcher und Stobbe Bd. XX. — Friedr. Thudichum, das vormal. Reichskammergericht und ſeine Schickſale. — Ranke, deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation. 5 Bde. 3te Auflage. 1852.

Dr. Klüpfel.

Karlowitz (Carlowitz), Chriſtoph von, deſſen ſchon in dem Art. „Moritz, Kurfürſt von Sachſen“, in der Real-Encyklopädie Bd. IX. S. 778 beiläufig gedacht iſt, gehört zu den größten deutſchen Staatsmännern des Reformationszeitalters und hat

ſich nicht nur durch vielſeitige gediegene Bildung und raſtloſe Thätigkeit, ſondern auch durch ſeine oft entſcheidende Theilnahme an den religiös-kirchlichen wie an den wichtigſten politiſchen Angelegenheiten ſeiner Zeit ſo ſehr ausgezeichnet, daß hier ſein Leben und Wirken in einem zuſammenfaſſenden Abriſſe dargeſtellt zu werden verdient.

Chriſtoph von Karlowitz ſtammte aus einem alten und angeſehenen meißniſch-ſächſiſchen Adelsgeſchlechte und wurde den 13. Dezember 1507 auf dem am rechten Elbufer gelegenen Ritterſitze Hermsdorf geboren. Nächſt ſeinen frommen und rechtſchaffenen Eltern hatte der junge Bruder ſeines Vaters, Georg von Karlowitz, welcher als vertrauter und vielgeltender Rath des Herzogs Georg von Sachſen die Stelle eines Amtmanns zu Dresden bekleidete, den bedeutendſten Einfluß auf ſeine Erziehung. Schon frühzeitig beſuchte der lebhafte und mit den trefflichſten Anlagen ausgeſtattete Knabe unter der unmittelbaren Aufſicht deſſelben die Kreuzſchule zu Dresden und machte in dem Verſtändniß der römiſchen Klaſſiker und den Anfangsgründen der griechiſchen Sprache ſo glückliche Fortſchritte, daß er bereits mit dem zwölften Lebensjahre die Univerſität Leipzig beſuchen konnte. Hier ſetzte er unter der ſorgſamen Leitung des berühmten Petrus Moſellanus (Schade) mit dem größten Eifer das in Dresden begonnene Studium der lateiniſchen und griechiſchen Schriftſteller fort, wobei ihm eben ſo ſehr der tägliche und innige Verkehr mit dem hochgefeierten Lehrer, wie deſſen reiche und ausgewählte Bibliothek zu Statten kam. Unter den römiſchen Klaſſikern waren es Livius und Cicero, mit denen er ſich vorzugsweiſe vertraut zu machen ſuchte und die von ihm auch in der Folge am liebſten geleſen wurden.

Fünf Jahre ſpäter finden wir den jungen Karlowitz in Baſel zu den Füßen des geiſtreichen und feingebildeten Erasmus, des berühmten Zöglings der Schule zu Deventer, der eine Zeit lang in Frankreich, Holland, England und Italien gelebt hatte und von dem friſchen Geiſte der wiedererwachten Wiſſenſchaften lebendig durchdrungen war (ſ. d. Art.). Auch hier erwarb ſich der ſtrebſame Schüler durch ſeinen Wiſſenseifer und ſein anſchließendes Weſen bald die volle Liebe und Anerkennung des hochverehrten Lehrers und lernte, während er die Beſchäftigung mit der klaſſiſchen Literatur des Alterthums fleißig fortſetzte, durch den vertrauten Umgang mit dem erfahrenen Gelehrten die Welt und die äußeren Verhältniſſe der größeren und kleineren Höfe zu einander genauer kennen. Nicht mit Unrecht nennt ihn daher Erasmus in einem Briefe an den Herzog Georg vom Jahre 1527 einen Jüngling, der ſich, außer der Empfehlung durch ſeinen Stand, durch ungewöhnliche Kenntniſſe und durch eine Frühreife ſeines Benehmens ſo vortheilhaft auszeichne, daß, abgeſehen von dem Alter und jugendlichen Aeußeren, nichts Jünglingshaftes in ihm zu finden ſey. Er kenne die lateiniſche Sprache gründlich, ſey im Griechiſchen ziemlich gebildet und habe glückliche Studien in der Rechtswiſſenſchaft gemacht; er ſey dabei nüchternen Urtheils, habe angenehmes Thun und weder falſches noch finſteres Weſen ſey in ihm; zu einem ſo hoffnungsvollen jungen Manne müſſe man des Herzogs Lande Glück wünſchen. So glücklich ſich indeſſen Karlowitz an der Seite des theilnehmenden Freundes und Lehrers in Baſel auch fühlte, ſo gewann doch allmählich bei ihm die Ueberzeugung Raum, wie nothwendig es ſey, zu ſeiner weiteren Ausbildung für das höhere Geſchäftsleben eine Akademie zu beſuchen, auf welcher er ſich in den Rechtswiſſenſchaften mehr vervollkommnen könnte. Er beſchloß daher mit Zuſtimmung des Erasmus, ſich nach St. Dole am Doubs im jetzigen Departement des Jura, der alten Franche-Comté, zu begeben, wo eine vom Herzoge Philipp dem Guten 1426 geſtiftete Juriſtenſchule blühte und ſich ihm zugleich die beſte Gelegenheit darbot, die franzöſiſche Sprache gründlich zu erlernen. Aber auch hier blieb er, wie des Erasmus Briefe aus jener Zeit beweiſen, ungeachtet der ernſteren Richtung auf das praktiſche Leben, den humaniſtiſchen Studien getreu und beſchäftigte ſich vielfach mit den Werken des Laurentius Valla, von denen er die Schrift gegen Poggio bearbeitete und ſeinem Freunde Wernher von Neuhauſen widmete (ſ. Laurent. Vallae Opp. Basil. apud Henr. Petrum, 1540. 1543. Fol.; vergl. Vita Mosellani

in Vitae virorum etc. Francof. 1536 p. 91 und Müller, Erasmus von Rotterdam S. 121). — In dieser Zeit scheint er auch schon mit dem durch Herz und Geist ausgezeichneten Joachim Camerarius in ein vertrautes Freundschaftsverhältniß getreten zu seyn, welches mit den Jahren immer enger ward und bis zum Tode in treuer Liebe fortdauerte.

Christoph von Karlowitz mochte das 23. Lebensjahr erreicht haben, als er, durch das Studium der Sprachen, der Geschichte und der Rechtswissenschaften gründlich vorbereitet, dem Rufe seines Landesherrn, des Herzogs Georg von Sachsen, folgend, in die öffentlichen Geschäfte eintrat. Zuerst wurde er 1529 auf Empfehlung seines großen Lehrers Erasmus an den König Heinrich VIII. nach England gesendet, um einige Dunkelheiten in den pack'schen Händeln aufzuklären; bald darauf war er im Auftrage Brandenburgs am polnischen Königshofe thätig, von wo ihn wichtige Geschäfte nach Siebenbürgen und dann nach den Niederlanden riefen. Ueberall bewährte er sich als einen geschickten und die Personen und Dinge schnell und richtig auffassenden Unterhändler, so daß ihm auch vom Herzog Moritz, dem er kurz vor dessen erstem Zuge nach Ungarn genauer bekannt geworden war, die bedeutendsten Geschäfte anvertraut wurden. Indessen haben wir uns hier der Kürze wegen auf dasjenige zu beschränken, was er in den großen religiösen Angelegenheiten jener bewegten Zeit für Kirchen und Schulen gethan hat. Schon im Jahre 1530 wird er unter den Räthen genannt, welche den Herzog Georg zu dem durch die Uebergabe des evangelischen Glaubensbekenntnisses ausgezeichneten Reichstage zu Augsburg begleiteten, und wir finden ausdrücklich erwähnt, daß der Herzog ihm und dem erfahrenen Dr. Simon Pistoris hierbei die Besorgung seiner Geschäfte vorzugsweise übertragen habe. Nach der Rückkehr von Augsburg nahm er an der im Herzogthum angeordneten Visitation der Klöster einen nicht unbedeutenden Antheil. Doch wurde seine Thätigkeit rücksichtlich der Religionsangelegenheiten weit erfolgreicher, seitdem der heldenmüthige und trotz seiner Jugend umsichtige Herzog Moritz die Regierung angetreten hatte. Fast zwölf Jahre lang stand er dem berühmten Sachsenfürsten mit seiner gediegenen, vielseitigen Bildung als Rathgeber in den schwierigsten Lagen bis zu dem Augenblicke, als die verhängnißvolle Kugel bei Sievershausen der Heldenlaufbahn desselben ein Ziel setzte, treu zur Seite und pflog in seinem Namen die wichtigsten Unterhandlungen zum Besten der protestantischen Kirche, ungeachtet von Vielen die Aufrichtigkeit seines evangelischen Glaubens in Zweifel gezogen und verdächtigt wurde. Gleich nach dem Regierungsantritte des Herzogs Moritz wurde er mit dem Verkaufe der Klöster, mit der Hebung der Universität Leipzig und mit der Stiftung und Einrichtung der sächsischen Fürstenschulen, die bald der Hauptsitz der altklassischen Studien in Deutschland wurden, beauftragt. In Leipzig übergab er der Universität die Gebäude des Paulinerklosters mit allen dazu gehörigen Zinsen und Einkünften zur neuen Wohnstätte und errichtete für die vier Fakultäten mehr Lehrämter, deren Gehalte er verbesserte, während er sie mit ergebenen und geeigneten Männern besetzte. Kaspar Börner, ebenfalls ein eifriger Beförderer der Universität, sagt in einem Berichte darüber: „Karlowitz, durch Wissenschaft, Scharfsinn und Klugheit ausgezeichnet und der Hochschule, wo er einst gebildet, mit Gunst zugethan, habe die Art der Uebergabe weise überlegt und mit beredtem Munde in lateinischer Sprache den Schlüssel übereignet, Stramburger aber ihm mit gleich glänzender Rede geantwortet. — Nach Beendigung dieses Geschäfts wurde er im Jahre 1542 zum Reichstage nach Nürnberg geschickt, wo er die persönliche Bekanntschaft des vertrauten kaiserlichen Rathes Granvella (s. d. Art. Bd. V, 316 ff.) machte und mit Umsicht die protestirenden Stände vor Gewalt und Unterdrückung ihres Glaubens zu schützen suchte. Auch auf den folgenden Reichstagen zu Worms und Regensburg, auf denen sich die Verhältnisse zwischen dem Kaiser und den protestantischen Fürsten immer mehr verwickelten, bewieß er sich nicht minder thätig. Seiner aufmerksamen und scharfen Beobachtung waren die Uneinigkeit und die Schwächen des schmalkaldischen Bundes nicht entgangen; er bemühte sich daher nach einer im März 1546

mit Granvella gepflogenen Unterhandlung, den Herzog Moritz dem Kaiser näher zu bringen und zu dessen Partei hinüberzuführen. In der That gelang es ihm auch, den Herzog in der Abneigung gegen den schmalkaldischen Bund, der ihm überdieß lästige Geldforderungen auflegte, zu bestärken. Allein ungeachtet Moritz, die politischen Angelegenheiten von den kirchlichen streng scheidend, den Mitgliedern des Bundes den Beitritt standhaft verweigerte, erklärte er ihnen nichtsdestoweniger, daß er zur Vertheidigung der Religion ein stattliches Heer in's Feld stellen und Leib und Gut darüber zusetzen werde. Als nun aber gegen Ende Aprils Karlowitz seinem Wunsche gemäß auf's Neue nach Regensburg abgeordnet wurde und ihm Granvella daselbst im Namen des Kaisers die verlockendsten Anerbietungen machte, ließ Moritz alle weiteren Bedenklichkeiten fahren, kündigte eine mit dem Kurfürsten Johann Friedrich schon verabredete Zusammenkunft wieder auf und sagte sich von der evangelischen Gemeinschaft völlig los. Darauf begab er sich auf des Karlowitz Zureden selbst nach Regensburg, wo ihm der Kaiser nicht nur die lange gewünschte Oberherrlichkeit über die Stifter Magdeburg und Halberstadt, sondern auch die Kurwürde und eine bedeutende Vergrößerung seines Gebietes für seine Mitwirkung gegen den schmalkaldischen Bund zusicherte. Moritz hat sich durch diese Verbindung gegen seine Glaubensgenossen bitteren Tadel zugezogen und ist vielfach des Abfalls von seinem Glauben beschuldigt worden. Wenn man indessen bedenkt, daß der Kaiser stets versicherte, er beabsichtige nicht die Unterdrückung des Protestantismus, sondern lediglich nur die Bestrafung des Ungehorsams und die Behauptung des kaiserlichen Ansehens; daß Moritz und sein treuer Rath Christoph von Karlowitz vor dem Ausbruche des Krieges alle Mittel aufboten, eine Versöhnung zwischen dem Kaiser und den schmalkaldischen Bundesfürsten zu bewirken, daß endlich die kaiserlichen Räthe nicht undeutlich zu verstehen gaben, Karl V. könnte leicht sich bewogen fühlen, die Kurwürde dem sächsischen Hause zu entziehen und einem anderen deutschen Fürstenhause zu übertragen, wenn sich der Herzog nicht seine Freundschaft durch williges Entgegenkommen erhielte, so wird man über das Verhalten desselben in dieser mißlichen Lage milder urtheilen. Wie wenig er gesonnen war, den evangelischen Glauben aufzugeben, hat er deutlich genug dadurch bewiesen, daß er als muthiger Vertheidiger des Protestantismus und Retter deutscher Freiheit auftrat, sobald der Kaiser nach der Vernichtung des schmalkadischen Bundes und der Gefangennahme der Häupter desselben seine Absicht unzweifelhaft offenbarte, den Fortschritten des Protestantismus Einhalt zu thun, den Ruin des Katholicismus zu verhüten und mit Verachtung der Reichsgesetze das deutsche Reich und die Kaiserwürde erblich an sein Haus zu bringen. Mag ihn immerhin die Erbitterung über das widerrechtliche und unedle Gefangenhalten seines Schwiegervaters, des Landgrafen Philipp von Hessen, zu dem Auftreten gegen den Kaiser zunächst getrieben haben, so behielt er doch bei Allem, was er that, die Ausgleichung der Religionsstreitigkeiten stets im Auge, bis der Passauer Vertrag den Bekennern der evangelischen Lehre die Glaubensfreiheit sicherte und den Augsburgischen Religionsfrieden (21. September 1555) vorbereitete. Unter den öffentlichen Verhandlungen, welche während dieser aufgeregten Zeit stattfanden, hat Christoph von Karlowitz an den meisten lebhaften Antheil genommen. Am einflußreichsten war seine Thätigkeit bei den Interimsstreitigkeiten und bei den Bestimmungen des Passauer Vertrages. Durch die ersteren trat er dem gelehrten, feinfühlenden und friedliebenden Melanchthon in Wittenberg näher, mit dem er schon früher einen wissenschaftlichen Verkehr angeknüpft hatte. Beide arbeiteten gemeinschaftlich mit anderen Männern an dem Leipziger Interim, und Melanchthon fühlte sich von dem klassisch gebildeten Karlowitz so sehr angezogen, daß er ihm

*) Schon im Jahre 1545 hatte Melanchthon seine Ausgabe der Rede des Lykurgus gegen Leokrates mit einer gehaltreichen Vorrede Karlowitz gewidmet, in der er die alten Klassiker als Muster empfiehlt und auf die Wichtigkeit des Studiums derselben für Staat und Kirche hinweist (vgl. Bretschneider, Corpus Reformat. Vol. V. p. 536 sqq.).

sein Herz erschloß. Indessen wurde ein Schreiben, welches er zu Ende Aprils 1548 an Karlowitz richtete, für ihn die Ursache vielen Hasses und niedriger Verläumdung, da er in demselben voll Unmuths über die Uebertreibungen, welcher sich damals ungeschickte Prediger und die ungefügige Menge schuldig machten, tadelnd die streitsüchtige Heftigkeit Luther's erwähnte und nicht undeutlich auf das zweckwidrige Benehmen der durch eigene Schuld besiegten Bundesfürsten an der Donau anspielte. Doch ließ sich Karlowitz trotz der Schmähungen der Gegner Melanchthon's in seiner Liebe zu demselben nicht stören, sondern beschäftigte sich angelegentlich mit seinen Schriften und setzte den Briefwechsel mit ihm auch später noch fort.

Als der Kurfürst August nach dem unerwarteten zu frühen Tode seines Bruders Moritz die Regierung übernahm, behielt Karlowitz seine einflußreiche Stellung unter den kurfürstlichen Räthen bei. Seinen bisherigen Grundsätzen getreu, bemühte er sich, vor Allem ein gutes Vernehmen zwischen seinem und dem österreichisch-habsburgischen Kaiserhause zu erhalten, und oft wurde er an den der evangelischen Lehre geneigten Maximilian, Ferdinand's Sohn, gesandt, um durch seine Vermittelung die angeknüpfte Freundschaft zwischen diesem und seinem Landesfürsten immer inniger zu machen. Im Jahre 1554 nahm er zugleich an dem am 24. Februar desselben Jahres abgeschlossenen Vertrage zu Naumburg an der Saale Theil, welcher die Grundlagen des Länderbesitzes der ernestinischen Linie bestimmte, die Verhältnisse des Gesammthauses Sachsen regelte und für die kirchlich-politische Lage der Dinge deshalb von hoher Wichtigkeit ist, weil sich die daselbst versammelten protestantischen Fürsten das Verharren bei dem Augsburgischen Bekenntnisse gegenseitig gelobten (vgl. Weiße, Gesch. der churfächs. Staaten. IV. S. 51 ff.; Ranke, historisch-politische Zeitschr. I. S. 227). Auch auf dem Reichstage zu Augsburg, auf welchem 1555 der allgemeine Religionsfriede berathen und beschlossen wurde, befand sich Christoph von Karlowitz unter den sächsischen Gesandten, und seine Gegenwart war hier um so wichtiger, da er bei dem Passauer Vergleiche, der den einzelnen Artikeln des Religionsfriedens zu Grunde gelegt werden sollte, hauptsächlich thätig gewesen war, weßhalb auch der Kurfürst August seine Gesandten anwieß, zu keinem Punkte ihre Zustimmung zu geben, ohne vorher Karlowitz zu Rathe gezogen zu haben. Als darauf 13 Jahre später (1568) der milde und edle Kaiser Maximilian II. dem österreichischen Adel die Annahme des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses gestattete, lud er Christoph von Karlowitz und Joachim Camerarius zu ferneren Berathungen in dieser Angelegenheit nach Wien ein und trug ihnen auf, eine dem Bekenntnisse entsprechende Kirchenordnung zu verfassen. Zwar gerieth dies letztere Geschäft durch mancherlei unvorhergesehene Hindernisse in's Stocken, dagegen arbeiteten Beide gemeinschaftlich in lateinischer Sprache einen für den Kaiser bestimmten Aufsatz aus, in welchem sie sich zunächst über die Inquisition und das gefährliche Treiben der Spanier in den Niederlanden verbreiteten, von den Confiskationen, Verwüstungen und dem unheilvollen Verfahren daselbst sprechen, vor der spanischen und französischen Politik warnen, vor Allem aber der deutschen Nation Einigkeit zwischen Haupt und Gliedern des Reiches dringend empfehlen und mit der Bemerkung schließen, daß der Vertrag zu Passau und der Religionsfriede Ruhe und Einigkeit in Deutschland geschaffen hätten, welches ohne diese Satzungen unfehlbar zerfallen seyn würde (vgl. Consilium pro republica scriptum et oblatum Maximiliano II. Imperat. contra Hispanic. Tyrannidem. Auctt. D. Christophoro Carlevitzio et D. Joach. Camerario. 1569. in Goldast, politic. imperial. p. 1161).

In den letzten Jahren seines vielbewegten Lebens zog sich Karlowitz von den öffentlichen Geschäften mehr und mehr zurück und benutzte die ihm dadurch zu Theil gewordene freie Zeit dazu, seine eigenen Angelegenheiten auf seinen Gütern zu besorgen. Am liebsten verweilte er auf seiner angekauften großen Besitzung Rothenhaus in Böhmen unweit der sächsischen Gränze, wo theils die gewöhnlichen ländlichen Geschäfte, theils einige neue industrielle Unternehmungen seine Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen.

Neben denselben gewährte ihm die Lektüre der klassischen Schriftsteller des Alterthums und der wissenschaftlichen Werke seiner Zeit, sowie der fortgesetzte Briefwechsel mit bewährten Freunden, wie Fabricius, Krakau, Pflugk, Werthern, Sabinus, dem Schwiegersohne Melanchthon's, und mit dem staatsklugen und kriegserfahrenen Lazarus Schwendi Erholung und Aufheiterung. Den lebhaftesten schriftlichen Verkehr führte er indessen mit dem treuen Camerarius, von dem er sich oft historische und literarische Notizen erbat und der ihm bereitwillig die gewünschten Bücher verschaffte. Unter diesen Beschäftigungen würden ihm die letzten Lebensjahre in ländlicher Zurückgezogenheit ruhig und heiter verflossen seyn, wenn ihn nicht eine durch die häufige Abwesenheit von seinen Gütern während seiner öffentlichen Thätigkeit gehäufte Schuldenlast und seine dadurch zerrütteten Vermögensverhältnisse zu sehr gedrückt hätten. Um dem Andringen seiner Gläubiger zu genügen, sah er sich endlich genöthigt, einen Theil seines ausgedehnten Güterbesitzes zu veräußern, so ungern er sich auch zu diesem Auskunftsmittel entschloß. Dazu kam, daß er als erfahrener Staatsmann auf die Lage der Kirche und der Staaten, welche sich damals keineswegs erfreulich gestaltete, nur mit Betrübniß hinblicken konnte. Denn während in vielen Ländern grausamer Verfolgungseifer die katholische Kirche schändete, begann auch unter den Protestanten das Gesetz der Duldung und Liebe vor theologisch-scholastischer Rechthaberei allmählich zu weichen und ihre Zänkereien sich zu Ketzerverfolgungen zu steigern. Flacius, Major, Pfeffinger, Amsdorf, Striegel, Osiander und Andere drängten sich als Wortführer hervor und unterhielten und vermehrten den unerquicklichen und verderblichen Streit. So endete Christoph v. Karlowitz sein thatenreiches Leben unter Sorgen und mit trüben Blicken auf die kommende Zeit in den ersten Tagen des Jahres 1578 auf dem Schlosse Rothenhaus. Er starb unerwartet und ohne daß ein Krankenlager oder eine auffallende Abnahme seiner Körper- und Geisteskräfte vorausgegangen war. Seine irdische Hülle wurde in der protestantischen Kirche zu Görkau feierlich bestattet. Grabschriften in lateinischer gebundener Rede deuten noch jetzt den Gang seines Lebens an, bezeichnen die Aemter und Geschäfte, denen er vorgestanden, und rühmen die hohe Bildung seines Geistes und Herzens. Er hatte die Würde eines Erbritters des heiligen Reiches, war Rath des Kaisers, der Kurfürsten Moritz und August zu Sachsen, von der Pfalz und zu Brandenburg. Auch in Anhalt und Pommern hatte man ihn mit gleicher Amtswürde betraut. Er war von Karakter fromm, gutmüthig und wohlwollend gegen Jedermann, uneigennützig, mildthätig und freundlich gegen Arme und Untergebene, und so fern von aller Rachsucht, daß er selbst denen, von welchen er wußte, daß sie hinter seinem Rücken als Feinde es übel mit ihm meinten, alles Gute that und nie von ihnen Böses redete, auch dieß von Anderen nicht leiden und gestatten wollte. Treffend und wahr sagt sein Biograph, Dr. von Langenn, von ihm: „Karlowitz hat ein bewegtes, wichtiges Leben geführt, seinen Fürsten treu gedient, die Bedeutung des Kaiserhauses für Deutschland begriffen und als Ziel festgehalten; die Reformation, die er vom Anfange an, von ihrer Jugendblüthe bis zu vielfacher Zerklüftung durch erbitterte Parteien, gesehen, hat er ruhig beurtheilt; ihm gebührt nächst Moritz der größte Antheil am Passauer Vertrage. Er selbst war aufrichtiger Protestant, ohne Parteisucht und Fanatismus, ächte Gottesfurcht lebte in seinem Herzen.“ — Ein Bildniß desselben befindet sich vor dem zweiten Bande des „Leben des Herzogs und Kurfürsten zu Sachsen, von Dr. Friedr. Alb. von Langenn.“ Leipzig 1841.

Als Quellen haben wir außer der eben angeführten Lebensbeschreibung des Kurfürsten Moritz benutzt: Weiße, Bruchstücke aus dem Leben Christ. von Carlowitz. Freiberg 1801. 8°. — Dr. Fried. A. von Langenn, Christoph von Carlowitz. Eine Darstellung aus dem 16. Jahrhundert. Leipz. 1854. 8°. — G. J. Planck, Gesch. des protestantischen Lehrbegriffs. Bd. IV. Leipzig 1796. 8° — L. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. 4 u. 5. der 3ten Ausg. Berlin 1852. 8°.

G. H. Klippel.

Kimchi, David, Sohn Joseph Kimchi's (gewöhnlich auch רַ"דַק, d. h. Rabbi David Kimchi*) genannt), wurde um's Jahr 1190**) zu Narbonne geboren. Schon sein Vater und Bruder Moses zeichneten sich durch Gelehrsamkeit aus. Von den Schriften seines Vaters wurde nur ein polemisches Werk, „Sefer Habrith"***) (Constantinopel 1710) gedruckt, während seine anderen Arbeiten nur noch in Handschriften vorhanden und nur aus den Citaten seines Sohnes bekannt sind. Schon Moses †) Kimchi übertraf seinen Vater an Popularität, und seine Grammatik wurde geschätzt, obwohl seine exegetischen Werke nie gedruckt wurden. David Kimchi überstrahlte als populärer Schriftsteller nicht nur den Vater und Bruder, sondern alle seine Vorgänger auf dem Gebiete der Grammatik. Er erlangte seine Berühmtheit weniger wegen origineller Produktionen, sondern weil er es verstand, das Beste aus früheren Werken auszuheben und sein Material wohl geordnet und faßlich dem Leser darzubieten. Das Lehramt war sein Beruf (vgl. das Nachwort zu seinem Wörterbuche) und dieses kam ihm als Schriftsteller zu gute. Seine Erfahrung belehrte ihn, wie er uns in der Einleitung zu seiner Grammatik mittheilt, daß seine Vorgänger durch ihre Weitläufigkeit Viele von dem Studium ihrer Schriften zurückschreckten. Das ihm vorschwebende Ideal war darum, durch leichtfaßliche Darstellung das Studium der hebräischen Sprache zu erleichtern. Sein Ziel war auf's Glänzendste erreicht! Mit Recht sagt Gesenius (Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 97), Kimchi habe bei den Juden als Grammatiker und Lexikograph ein beinahe klassisches Ansehen erlangt. Seine Arbeiten fesselten aber auch die Aufmerksamkeit karaitischer Gelehrten ††). Auch die ältesten christlichen Grammatiker schätzten seine Werke, und besonders bearbeitete Reuchlin, der Vater der hebräischen Grammatik unter den Christen, seine „Rudimenta linguae hebraeicae" nach Kimchi's Sprachlehre. Kimchi's Hauptwerk ist sein „Michlol"†††), d. h. das Umfassende, weil, wie er in der Vorrede sagt, es seine Absicht war, die Grammatik darin zusammenzufassen, damit das Erlernen dem Schüler erleichtert würde. Die Eintheilung in seiner Grammatik ist folgende: die erste Pforte (שער דקדוק הפעלים) behandelt die Zeitwörter; die zweite Pforte (שער דקדוק השמות) behandelt die Hauptwörter und die dritte Pforte (שער דקדוק המלים) behandelt die Fürwörter, Verhältnißwörter und Binde-, wörter. Wir finden bei ihm auch eine neue Eintheilung der Vokale. Ibn Chajug theilte die Vokale in sieben Hauptvokale (שבעה מלכים) ab, welche Ibn Esra und Juda Haleos auf drei reducirten. Kimchi theilt zum ersten Male sämmtliche Vokale in zwei

*) Man wendete auf ihn den Spruch Pirke Aboth III, 17. an — אם אין קֶמַח אין תּוֹרָה — „ohne Mehl [קמיח, Anspielung auf Kimchi] kann das Gesetz nicht studirt werden."

**) David Ganz setzt sein Geburtsjahr auf 1190, und nach dem Schalscheleth Hakabalah wurde er 1192 geboren. Vgl. Bartolocius Bibliotheca magna rabbinica. Vol. II. p. 260 und Wolf, Bibl. Heb. I, 299, wo die von Algazi angegebene falsche Jahreszahl berichtigt ist.

***) Daß Joseph Kimchi eine polemische Schrift dieses Namens verfaßte, wissen wir aus Kimchi's Lexikon (יגלם ק); warum nun Steinschneider in Ersch u. Gruber's Encyklop. Th. 27. S. 410 das Buch als angeblich von Joseph Kimchi verfaßt bezeichnet, motivirt er nicht näher. Handschriftlich besitzen wir noch von Joseph Kimchi: 1) Sefer Hasikaron (Grammatik); 2) Sefer Hagaluj (Lexikon; s. Kimchi im Lexikon s. ארן, שלש, אשם, אלש, כרה u. s. w.; 3) Sefer Milchamoth Haschem (Polemik; 4) Sefer Habrith; 5) führt Kimchi im Lexikon s. קבץ ein Werk כ הלקט, d. i. Notizbuch? an.

†) Oftmals ist seine Grammatik Mchalach Schebila ha Daath abgedruckt. Aelteste bekannte Ausgaben in 4. Pesaro 1208 u. 1509 mit Anmerkk. von Eliah Leorta. Auch von Seb. Münster herausgegeben mit punktirtem Text und lateinischer Uebersetzung, Basel 1531, unter dem Titel „Diktuk". Ausgabe von C. L'Empereur unter dem Originaltitel mit Erläut., Lugd. Bat. 1631. Außerdem noch eine Masse von Ausgaben S. Steinschneider's Manuale Bibliographicum §. 1051, und Wolf, Bibl. Hebr. I, 892. Seinen bis jetzt nicht gedruckten Commentar zum Buche Hiob fand ich in einer römischen Bibliothek, worüber mehr an einem anderen Orte.

††) S. Mibchar zu Levit. Ed. Goslar p. 46d.

†††) Aelteste Ausgabe. Fol. Constantinopel 1532 — 34., mit lateinischer Uebersetzung von G. Guidacerii. 8. Paris 1540, mit Anmerkungen von Elias Levita. Fol. Venetia 1545 u. A.

Klaſſen ein: a) lange Vokale: 1) langes Kamez, 2) Zere oder Kamez parvum, 3) Cholem, 4) Shurek und 5) Chirek; b) kurze Vokale: 1) langes Pathach, 2) Segol oder kurzes Pathach, 3) Kamez Chatuf, 4) Chirek ohne Jod und 5) Kibbuz. Wie wenig ſeine Grammatik den Anſprüchen unſerer heutigen Wiſſenſchaft entſpricht, da ſie, abgeſehen von ihrer eigenthümlichen Eintheilung, über Accente und Syntax nur gelegentliche Winke gibt, ohne eine ſyſtematiſche Darſtellung derſelben anzubahnen, iſt ſelbſtverſtändlich. Als Lexikograph ſind es wiederum weniger die originellen Leiſtungen, welche uns deſſen (ספר השרשים)*) „Wurzelbuch“ Theil II. ſeiner Grammatik ſo ſchätzbar macht, als die darin aufbewahrten Notizen aus zum Theil verloren gegangenen oder unzugänglichen Werken früherer Gelehrten. Von dieſer Seite aus betrachtet, iſt daſſelbe für die Exegeſe ein überaus ſchätzbares Werk, da ſich eine nicht geringe Anzahl von Notizen aus den Schriften Ibn Koreiſch's, Saadiah's, Menachem Ibn Saruk's, Hai Gaon's u. A. darin finden**). Kimchi hat zwar nicht immer die Autoren angeführt, wie ich das aus dem Wörterbuche Ibn Koreiſch's, wovon die Vaticana eine hebräiſche Ueberſetzung beſitzt, welche ich vielfach mit Kimchi verglichen habe, erſah. Auch hat er uns manche werthvolle Variante aufbewahrt, da ihm Handſchriften vorlagen, die ſeitdem verloren gegangen ſind. Sein Werkchen „Et Sopher“ ***), von dem bis jetzt nur ein Fragment gefunden wurde, iſt nicht von großer Bedeutung. Ob, wie man ohne Quellenangabe (vgl. Encyklopädie von Erſch und Gruber, Bd. III. S. 90) behauptete, die auf Befehl Alfons' verfertigte ſpaniſche Bibelüberſetzung von Kimchi ſey, iſt noch nicht nachgewieſen!

Wir haben nun noch über die exegetiſchen Arbeiten Kimchi's zu reden. Er hat faſt über alle Bücher der heil. Schrift Commentare geſchrieben, jedoch beſitzen wir von ſeinem Commentare zum Pentateuch nur die Geneſis, welche erſt in der neueren Zeit gedruckt wurde. Als Schriftausleger mußte er ſich ſchon wegen ſeines leichtfaßlichen Styles einen großen Lehrkreis verſchaffen. Einige ſeiner Commentare erſchienen darum auch ſchon in den älteſten Drucken †). Was ſeine Auslegungsweiſe ſpeciell angeht, ſo vertritt er mehr eine vermittelnde Richtung. Er zieht es immer vor, wo möglich den einfachen Sinn der Schrift zu erfaſſen, führt aber nebenbei dennoch rabbiniſche Auslegungen und Deuteleien an. Dieß that er mehr, wie er uns (Einleitung zum Commentar zu Joſua) ſagt, den Liebhabern dieſer Schule zu Gefallen. Als Polemiker gegen das Chriſtenthum trat er nie fanatiſch auf, ſondern beſchränkte ſich darauf, die Behauptung chriſtlicher Apologeten in Bezug auf die Deutung einzelner meſſianiſcher Stellen ruhig zu bekämpfen ††). Er ſchrieb ſogar Antworten, an einen Chriſten gerichtet, über folgende Pſalmſtellen: Pſ. 2, 7. 19, 1. 21, 1. 22, 1. 45, 10. Pſ. 72. 87. 110, 1. Man bemerkt aber bei ihm in der Auslegung meſſianiſcher Stellen ein gewiſſes Schwanken. So deutet er in ſeinem Wörterbuche (s. משח) Jeſ. 61., auf den Meſſias und in

*) Aelteſte Ausgabe. Fol. Neapel 1490, mit dem Nachweis der Citaten. Fol. Neapel 1491; ſpätere Ausgg. Fol. Conſtantinopel 1513, Venetia 1529, meiſt das von Lebrecht und Bieſenthal. Berlin 1838—1847. 4.

**) Schrifterklärungen aus Saadiah ſ. im Wurzelbuche s. v. כרר, כפף, לחה, לוז, נזק, נשר, קצע und viele andere Auszüge aus Hai Gaon s. v. גדש, באש, אהל, בלע, נחל, ענר und Andere.

***) Wird von Elias Levita im Masoreth Hamasoreth und von Manachem de Lonzano in ſeinem Büchlein „Or Thorah“ citirt.

†) So erſchienen ſchon ſeine Commentare zu den Pſalmen in Neapel 1487, der zur den Prophet. proc. Soncini 1446, der zu Jeſaias u. Jeremias, Neapel 1497 Fol. Eine deutſche Ueberſetzung ſeines Commentars zu Amos von Matth. Vehl ſoll ſchon 1481 zu Köln erſchienen ſeyn? (Wolf. Bibl. Hebr. I, 302). Seine Pſalmencommentare wurden in's Lateiniſche überſetzt. Ausgg. von Ambroſ. Jaurier. 4. Paris 1666; ebenſo andere ſeiner Commentare. Seine Commentare wurden in den ſogenannten Bombergiſchen großen Bibeln und in der von Buxtorf beſorgten Ausgabe abgedruckt.

††) Seine Antworten zu den meſſianiſchen Pſalmſtellen ſind abgedruckt im „Liber Nizachon“ Ed. Hackspan. Nürnb. 1644. p. 196—200.

seinem Commentare zur Stelle auf den Propheten. Auch gegen die freiere Richtung im Judenthume benahm er, der ja, wie viele jüdische Gelehrten seiner Zeit, mit der aristotelischen Philosophie bekannt war *), obwohl daneben der strengen rabbinischen Richtung huldigend, sich sehr mild. Am schönsten zeigt er dieses in seinen zur Vertheidigung des verketzerten Maimonides abgefaßten Briefen. Diese Sendschreiben an Juda Alphachar **) waren wohl seine letzte literarische Arbeit, denn ihre Abfassung fällt in die Zeit seines vorgerückten Alters. — Von seinen sonstigen Lebensschicksalen wissen wir nichts. Seine gelehrten Arbeiten werden jedoch seinem Namen stets Ehre machen.

Dr. M. Heidenheim.

Klarenbach, Adolf, und Peter Flysteden sind zwar erst in der Gefangenschaft um des Evangeliums willen zusammengeführt worden, ihre Namen aber werden seit ihrem gleichzeitigen Märtyrertode am 28. Sept. 1529 zu Köln am Rhein immer unzertrennlich bleiben. Das Leben und Wirken des erstgenannten Blutzeugen der Wahrheit zeigt, wie weit schon vor dem Jahre 1529 die reformatorische Bewegung im nordwestlichen Deutschland verbreitet war. Das Ende beider Männer beweist aber auch, welch' eine furchtbare Feindschaft dem Evangelium dort entgegentrat. Durch die Flammen, in welchen sie ihren Geist in die Hände des Herrn befahlen, ist für eine Zeit lang in der Erzdiöcese Köln die Reformation unterdrückt, aber freilich nicht erstickt worden, da derselbe Erzbischof, Hermann V. von Köln, welcher Klarenbach und Flysteden der fanatischen Wuth der Feinde des Evangeliums preisgab, später als Bekenner desselben und als Reformator aufgetreten ist.

A. Klarenbach ist gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu Buscherhof unweit der Reichsstadt Lennep im Herzogthum Berg geboren; er nannte sich deshalb selbst K. zum Busche. Noch heute besteht jener Hof, in dessen Bereiche im J. 1829 bei der dritten Säkularfeier des glorreichen Märtyrerthums ein einfaches Denkmal errichtet worden ist. Auch ist der Familienname „Klarenbach" im bergischen Lande noch heute vielfach verbreitet. Adolf wurde von seinen Eltern fleißig zur Schule angehalten und hatte selbst einen besonderen Trieb zum Lernen. Daher entschloß er sich zum Studiren. Er bezog zuerst die Domschule zu Münster, welche damals durch den Einfluß ausgezeichneter Humanisten, wie Murmellius, Rudolf von Langen u. A. sich einen wohlbegründeten Ruf weithin erworben hatte. Hier wurde Klarenbach bald für die neuen Studien gewonnen, der Jüngling kam aber auch zugleich in die Schule der Noth, da seine Eltern, wiewohl sie eine ziemliche Nahrung hatten, ihn nicht immer ausreichend unterstützen konnten. Klarenbach setzte dann zu Köln seine Studien weiter fort, wo er unter Anderen Männer wie Arnold von Tongern, bekannt aus dem Streite Reuchlin's mit den Kölnern, und Johann von Venradt, beides seine nachmaligen Inquisitoren, zu Lehrern hatte. Durch diese wurde Klarenbach veranlaßt, das alte System mit den Mitteln, welche ihm seine humanistischen Studien verschafft hatten, reiflich zu prüfen und sich zu entscheiden. Inmitten des entarteten Kölner Lebens blieb er ein sittiger, keuscher und nüchterner Jüngling und war eifrig bestrebt, seine Kenntnisse in der lateinischen und griechischen Sprache zu erweitern. Er erwarb sich zu Köln den Grad eines Magisters. In den geistlichen Stand trat er nicht ein. In die Zeit seiner Kölner Studien fallen die Anfänge der Reformation, welche bald die ganze deutsche Nation in Bewegung versetzte. Wahrscheinlich ist es Klarenbach ähnlich wie dem Züricher Reformator Bullinger ergangen, der gleichzeitig mit ihm zu Köln studirt hat, daß auch er dort zuerst mit einzelnen Schriften von Luther Bekanntschaft gemacht und sich bald mit der neuen Lehre befreundet hat. Da Klarenbach sich dem Unterrichte der Jugend widmen wollte, so trat

*) S. Delitzsch, zur Geschichte der jüd. Poesie. S. 142. Anm. 2.

**) Diese Briefsammlung erschien in 8. Venet. 1545. Ich besitze selbst die älteste Ausgabe, erschienen zu Constantinopel. Es gibt aber deren viele Ausgaben. Ausführlich über diesen Briefwechsel spricht Bartolocius Vol. I. p. 29 u. f. Uebersetzungen daraus theilt Jost mit in seiner „Geschichte der Israeliten". Vol. VI. S. 194 f.

er in Folge früherer Beziehungen als Conrektor bei der Martinischule zu Münster ein, seit dem Jahre 1520, und benutzte seine Stellung, um seinen Schülern nicht bloß gelehrte Kenntnisse auf gründliche Weise beizubringen, sondern auch um ihnen und auch anderen Bürgern in Privatversammlungen die evangelische Wahrheit zu verkündigen. Da er aber bald seiner evangelischen Lehren halber bedroht wurde, begab er sich nach Wesel, wo ihm die Stelle eines Conrektors an der Stadtschule im Jahre 1523 übertragen wurde. Unter den Freunden, welche Klarenbach dort und in dem nahen Büderich erwarb, ist besonders sein Gesinnungsgenosse Joh. Klopreiß, Kaplan zu Büderich, in seine späteren Geschicke verflochten.

Zu Wesel trat Klarenbach immer offener gegen seine Schüler und in weiterem Kreise mit der evangelischen Lehre hervor. Er wehrte die Angriffe eines Mönchs der Observanz auf die Schule ab, widerlegte die von der Kanzel gepredigten pelagianischen Irrthümer eines anderen Mönchs dieses Ordens, indem er mit einer Anzahl Bürger sich zu ihm begab, und setzte allen Mißbräuchen, welche in der katholischen Kirche eingerissen waren, die biblische Lehre vom rechtfertigenden Glauben und der allein selig machenden Gnade Gottes ohne alles Verdienst der Werke entgegen. Dadurch zog er sich bald die Feindschaft des erzbischöflichen Fiskals Trip zu, der ihn durch den Official zu Köln bei dem Herzog Johann von Cleve verklagen ließ. Der Herzog hatte schon bei dem Rathe der Stadt die Absetzung und Ausweisung Klarenbach's verfügt, als er nachher, wie auch der Rath zu Wesel, herausbrachte, daß die specielle Anklage des Fiskals eine Lüge gewesen, und so wurde Klarenbach wieder in sein Amt und den früheren Genuß der Stadtfreiheit eingesetzt. Neue, immer heftigere Angriffe seiner Feinde zu Wesel und zu Büderich, wohin er sich eine Zeit lang zu seinem Freunde Klopreiß begeben hatte, veranlaßten Klarenbach, jene Gegend zu verlassen, und er wandte sich nun nach Osnabrück, wohin ihm einzelne seiner Schüler, junge Leute von Köln und Wesel, darunter selbst Franzosen, folgten. Dort nahm ihn eine fromme Wittwe, Frau Warendorp, auf, die er später noch auf dem Wege zum Scheiterhaufen grüßen ließ. Es waren nun nicht mehr Schriften der Klassiker, die er erklärte, sondern mehrere Bücher des Neuen Testaments, im Sommer des Jahres 1526 das Evangelium Johannis und daneben Melanchthon's Dialektik; im Winter ging er zu den Briefen des Paulus über. Er lud zu diesen Vorlesungen alle diejenigen ein, welche Christum wahrhaft lieb haben. Die neutestamentlichen Schriften, die er auslegte, mußte er erst diktiren, da es an Exemplaren in griechischer Sprache mangelte. Klarenbach ertheilte auch in der öffentlichen Schule dort außerordentlichen Unterricht und soll sogar in der Katharinenkirche gepredigt haben. Seine reine und lautere Lehre des Evangeliums, welche ganz der heil. Schrift gemäß war, erregte bald großen Anstoß. Die Domherren brachten es beim Bischof dahin, daß er den beliebten Lehrer im Jahre 1527 aus der Stadt verbannte, nachdem er kaum ein Jahr daselbst gewirkt hatte.

Klarenbach entschloß sich nun, einem Rufe als Diakon nach Meldorp im Diethmarschen zu folgen, um hinfort seine ganze Kraft der Predigt des Evangeliums zu widmen. Auf der Reise dorthin beabsichtigte er auch Bremen zu berühren, weil man ihn dort hören wollte. Zuvor brachte er seine Schüler, die mit ihm gezogen waren, zu ihren Eltern zurück und besuchte dann die Seinigen auf dem Buscherhofe. Da er hier bei seinen Eltern und Geschwistern, bei seinen Verwandten und Landsleuten für seine Lehre Gehör fand, so schrieb er nach Dietmarschen und den Orten, welche er auf der Reise nach Meldorp besuchen wollte, daß sie allda doch Geduld haben wollten, wenn seine Ankunft sich verzögere, auf daß auch im Bergischen Lande Etliche noch der Gnade Gottes des Evangeliums möchten theilhaftig werden. Manche Kämpfe hatte Klarenbach in seinem nächsten Kreise zu bestehen; sonderlich auch mit seiner Mutter mußte er viel disputiren über die Göttlichkeit und Anbetung der heiligen Jungfrau, über die Anrufung der Heiligen, über Vigilien und andere Irrthümer. Seine Angehörigen steckten so tief in der Blindheit und Unwissenheit ihrer Zeit, daß z. B. seine Mutter

nicht einmal die Auferſtehung der Todten glauben konnte. Sie meinte, es ſey eine närriſche Predigt, daß die Knochen ſo zu Pulver verbrannt und in der Erden verweſet und das Fleiſch, das die Raben und Fiſche verzehret, wiederum zuſammenfließen und zuſammenkommen werde. Ihr Sohn Adolf überzeugte ſie aber von der Wahrheit der Auferſtehung des Leibes aus der heil. Schrift, ſo daß ſie dieſen Artikel wie auch andere glaubte.

Vom Buſcherhof aus, wo Klarenbach den Sommer des Jahres 1527 hindurch blieb, wirkte er in der Nachbarſchaft und predigte freimüthig das Evangelium ringsum im Bergiſchen Lande. Die Warnungen ſeiner Eltern achtete er nicht, ſondern erklärte ihnen mit großer Freudigkeit: „wie er durch Gottes Gnade mit allen Mönchen und Pfaffen, ſo im Lande von Berge wären, wollte des Evangeliums halber zum Feuer disputiren und handeln und ſich allein in die Gefahr ſtellen, ſo er der Sachen unterginge und nicht ſie, ſo er durch Chriſtum den Herrn gewinne und überlegen ſey.“ Die Verfolgung blieb nicht aus. Schon bald hatten die Pfaffen und Mönche mit ihrem Anhange es bei dem Herzog Johann und ſeinen Amtleuten dahin zu bringen geſucht, daß Klarenbach gefangen genommen würde. Es war ihnen indeß nicht gelungen. Um Pfingſten aber gelang es ſeinen Feinden, den Amtmann der Bienburg (Beienburg), Franz Grafen von Waldeck, Domherrn von Köln, ſo gegen ihn aufzubringen, daß jener durch ſeinen Schutzboten in der Kirche zu Lüttringhauſen öffentlich bekannt machen ließ, Klarenbach dürfe ſein Amt und Gebiet nicht wieder betreten, widrigenfalls die Beienburg ihm zur Wohnung werden ſollte. Da Klarenbach wohl durchſchaute, wer den Grafen zu dieſem Bannbefehl beſtimmt habe, ſo richtete er vom Buſcherhof aus ein Schreiben an ihn, worin er demüthig darum bittet, daß es ihm verſtattet werde, ſich wider ſeine Widerſacher, die nicht nach dem Recht, ſondern mit der Gewalt wider ihn handelten, zu verantworten, damit es klar werde, was er geſagt und gethan habe. Den Gehorſam gegen alle Obrigkeit habe er dem Worte Gottes gemäß ſelbſt beobachtet und auch Andere immer dazu angehalten. Auf dieſen Brief erhielt Klarenbach keine Antwort. Er ſandte dann noch einen zweiten ab, worin er die frühere Bitte in vollem Vertrauen zur Gerechtigkeitsliebe des Grafen wiederholte, ſah ſich aber bitter getäuſcht, da der Graf den Brief nicht einmal annehmen wollte, ſondern dem Boten erklärte: „ob er ihn (Klarenbach) noch zu wenig habe warnen laſſen?“ Auch an anderen Orten des Bergiſchen Landes wurde Klarenbach wegen der Predigt des Evangeliums bedroht; ſo zu Elberfeld, woſelbſt der Droſte Godert Ketteler öffentlich vor dem ganzen Kirchſpiel ausſprach, daß wenn Klarenbach ſich wieder dort blicken laſſe, ſo wollte er einen ſolchen Gang mit ihm gehen, daß er ſo bald nicht mehr predigen ſollte. Deshalb beſchloß Klarenbach, ſeine Heimath zu verlaſſen. Als Abſchiedswort hinterließ er ein an den Bürgermeiſter, Rath und die Gemeinde der Stadt Lennep gerichtetes Schreiben, worin er ſeine früheren Erlebniſſe erzählt, und um die Leſer in Stand zu ſetzen, ſich ſelbſt ein Urtheil in der Sache zu bilden, eine Anzahl Artikel aus der Schrift aufſtellt, worin ſeine Lehre kürzlich zuſammengefaßt iſt. Vor Allem wird darin der Unterſchied des Geſetzes und des Evangeliums im Lichte der pauliniſchen Lehre klar auseinandergeſetzt und daran die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben angeknüpft. Wenn Klarenbach in dieſen Artikeln ſich in voller Uebereinſtimmung mit der Lehre Luther's befindet, ſo läßt ſich doch aus der ſchriftmäßigen Begründung der Rechtfertigungslehre und aus der Beſtimmung des Verhältniſſes der Werke zum Glauben ſeine ſelbſtſtändige Stellung erkennen, die er vom Humanismus aus durch Vertiefung in die bibliſche Theologie und deren eigentlichen Kern, die Heilslehre, gewonnen hatte. Der zweite Theil dieſer Artikel behandelt die Irrthümer und Mißbräuche der römiſchen Kirche wiederum im Lichte der heil. Schrift, namentlich Meſſe, Unterſchied der Speiſen und Tage, Roſenkranz, Faſten, Anrufung der Heiligen, Bilderverehrung, Fegfeuer, Ohrenbeichte, Cölibat u. ſ. w. An einzelne Punkte, wie die Meſſe, Beichte und das heil. Abendmahl, ſind praktiſche Erörterungen angeknüpft, welche

den ächt reformatoriſchen Karakter Klarenbach's offenbaren. Was das heil. Abendmahl betrifft, ſo iſt Klarenbach, obgleich er damals ſchon die Schrift Luther's von dem Sakrament des Abendmahls Chriſti wider die Schwärmer, wie er in ſeinem Verhör ſpäter bekennet, geleſen hatte, in den Streit der Wittenberger und Schweizer nicht eingetreten. Er hält ſich einfach an die Einſetzungsworte des Herrn: das iſt mein Leib u. ſ. w. — und hebt den Segen des geiſtlichen Empfanges des Sakraments im Glauben hervor, nämlich die Vergebung der Sünden. Klarenbach hatte ſich in dem Begleitſchreiben an die Lenneper erboten, dieſe Artikel gegen ſeine Widerſacher vertheidigen zu wollen und ihnen dadurch nach der Schrift zu beweiſen, daß er kein Ketzer ſey, wie ſie ihn geſcholten hatten, „der würdig ſey, daß man ihn verbrennte oder ertränkte oder ſonſt umbrächte". Am Schluſſe der Artikel erhebt er ſich mit voller Freudigkeit zu dem Lobe Gottes, daß er ihn würdig erachtet habe, ſolches um ſeines heiligen Namens willen zu leiden. „Sie ſollten aber wiſſen, daß, wenn ſie mir ſchon das Leben genommen haben, ſie mir dennoch Chriſtum, das ewige Leben, nicht nehmen, noch ihn umbringen können, auf welchem ich ſtehe und trotze nicht allein den Papiſten, ſondern allen Thoren der Hölle, in aller meiner Widerwärtigkeit und Verfolgung. Derſelbe Herr Chriſtus wolle ſie bekehren, daß ſie mit uns anderen armen Sündern zu ſeiner Herrlichkeit die ewige Seligkeit mögen erlangen."

Wohin ſich Klarenbach gegen Ende des Jahres 1527 von Buſcherhof begeben habe, iſt zweifelhaft, ob gleich nach Büderich zu ſeinem Freunde Klopreiß oder erſt ein halbes Jahr ſpäter? Für die erſtere Annahme könnte der Umſtand ſprechen, daß, wie aus den erzbiſchöflichen Akten in Betreff Klarenbach's erhellt, ſeine Gefangennehmung gleichzeitig mit Klopreiß zu Köln in den Faſten des Jahres 1528 auf Erſuchen des Herzogs Johann von Jülich, Cleve und Berg erfolgt iſt. Dazu konnte der damals zu Cleve reſidirende Herzog wohl veranlaßt werden, wenn er von dem Treiben Klarenbach's aus unmittelbarer Nähe Kunde erhielt. Klopreiß war auf's Neue von dem geiſtlichen Gericht wegen ſeiner evangeliſchen Lehren vorgeladen worden und Klarenbach, der die verketzerte Wahrheit bei dieſer Gelegenheit vertheidigen wollte, war mit ſeinem Freunde gegangen, um ihm beizuſtehen. Klarenbach muß ſchon früher mit dem Plane umgegangen ſeyn, zu Köln, wo das Centrum der Macht der Feinde des Evangeliums lag, öffentlich aufzutreten, da ſeine Eltern ihm ein Jahr zuvor wiederholt vorgehalten hatten, wie unbedächtig es ſey, die großen Prälaten zu Köln und Doktores der heil. Schrift zu ſtrafen und zu reformiren. Auch hatten ſie ihm die große Gefahr, ſo ihm daraus entſtehen würde, zu Gemüthe geführt. Darauf hatte er mit derſelben Freudigkeit, zu der er ſich am Schluſſe des Schreibens an die Lenneper erhebt, geantwortet: „Ach wenn Gott wollte, daß ich würdig wäre, um der Wahrheit willen zu leiden und zu ſterben. Ich beſorge, Gott werde mich viel zu gering dazu achten, daß ich um ſeines Namens willen getödtet werde!"

Als Klopreiß bald nach ſeiner Ankunft zu Köln, Freitag vor Palmarum, am 3. April, gefänglich eingezogen wurde und Klarenbach ſich deshalb beklagte, ſo wurde auch er ſofort ergriffen und als Gefangener auf den Frankenthurm geſetzt. Die alten Anklagen des Fiskals wurden gegen ihn wieder aufgenommen. Am Montag nach Palmarum, den 6. April, wurden die beiden Gefangenen zuſammen vor dem Rathe der Stadt vernommen und ihnen angekündigt, daß ſie dem geiſtlichen Gericht überantwortet werden ſollten. Klopreiß konnte dagegen nichts einwenden, Klarenbach aber proteſtirte, weil er kein Geiſtlicher ſey, alſo vor des Kaiſers Gericht gehöre. Der Stadtrath, der dieſem Proteſt Folge leiſtete, ſtellte nun ſeit Montag nach Oſtern, den 5. April, die Verhöre mit Klarenbach an.

In dem erſten Verhör wurde Klarenbach wegen ſeines früheren Verhaltens zu Weſel zur Rede geſtellt. Er rechtfertigte ſich, indem er den wahren Hergang erzählte. Als der Kanzler ihm vorwarf, daß er im Gerücht ſtehe, Anhänger der neuen lutheriſchen Lehre zu ſeyn, und ihm die Frage ſtellte, ob er es mit dieſer oder den alten

Concilien halte, berief ſich Klarenbach auf den Herrn Chriſtum und das gewiſſe Wort ſeiner Lehre. Wer damit übereinſtimme, mit dem halte er, zu einer Sekte aber halte er ſich nicht, auch rühme er ſich keines Menſchen, wie der Apoſtel Paulus an die Korinther gelehrt habe. Am Ende dieſes Verhörs kündigte der Kanzler Klarenbach an, daß er in der Folge noch von anderen Richtern verhört werden ſollte, nämlich den geiſtlichen Herren. Dieſe erſchienen denn auch ſchon beim zweiten Verhör am Dienſtag nach Miſericordias, den 23. April. An der Spitze der Official des Kölner Erzbiſchofs, Arnold Broickſchmied, und die beiden päbſtlichen Ketzermeiſter Arnold v. Tongern, Klarenbach's früherer Lehrer, und Konrad Köllin von Ulm, ein Prediger-Mönch, der ſich durch eine wüthende Schrift gegen Luther: Epithalamii Lutherani eversio vom Jahre 1527 den Weg zur Stellung eines päbſtlichen Inquiſitors gebahnt hatte. Später, im Jahre 1529, wenige Tage, bevor das Bluturtheil über Klarenbach gefällt wurde, vollendete er die Vorrede zu einer Fortſetzung jener Schrift unter dem Titel: Adversus caninas M. Lutheri nuptias et opus novum.

In dem zweiten und einem dritten, vier Wochen ſpäter, Dienſtag vor Himmelfahrt gehaltenen Verhöre proteſtirte Klarenbach wider die Eingriffe des geiſtlichen Gerichts und berief ſich wiederholt auf den Kaiſer. Indem Klarenbach mit vollem Rechte die Competenz des geiſtlichen Gerichtes nicht anerkannte, weigerte er ſich auch beharrlich, den von demſelben ihm zugeſchobenen Eid zu leiſten; ein ſolcher Eid, den ein anderer als ſeine rechtmäßige Obrigkeit von ihm forderte, gehörte nach Klarenbach's Anſicht in das vom Herrn in der Bergpredigt bezeichnete Gebiet des verbotenen Schwörens. Er hat ſich darüber in einer eigenen im Gefängniß verfaßten Schrift, die auch gedruckt worden iſt, eingehender ausgeſprochen. Sie iſt als Epistola ad Jo. Kirsponsem monachum de quibusdam fidei articulis an Joh. Romberch gerichtet, der ſich unter den geiſtlichen Beiſitzern in den Verhören mit Klarenbach befand. Wenn Klarenbach alſo entſchieden den Eid verweigerte, bevor ihm die beſtimmten Anklagepunkte vorgelegt werden ſollten, ſo ſtand er doch auf die Fragen der Inquiſitoren Rede und Antwort. Den Vorwurf der Ketzerei wieß er zurück und bekannte ſich wiederholt zu dem Glauben der allgemeinen Chriſtenheit, wie er in den Symbolen derſelben enthalten ſey. Was ſeine Stellung zum Pabſt betreffe, ſo könne er ihn nicht als das Haupt der heil. Kirche anerkennen, da dieß Chriſtus ſey, und wenn der Pabſt auch ein Haupt ſey, dann die Kirche ein Monſtrum mit zwei Häuptern ſey. Uebrigens wolle er dem Pabſte und den Biſchöfen Gehorſam leiſten, wenn ſie Gottes Wort predigen würden. In dieſen Verhören zeigte Klarenbach den geiſtlichen Richtern gegenüber eine große Ueberlegenheit in der heil. Schrift, ſo daß er ſie einmal Alle zum Schweigen brachte. Im Allgemeinen vertheidigte er ſich mit großer Mäßigung. — Am Himmelfahrtstage wurde Klarenbach auf den Cunibertsthurm und ſechs Tage ſpäter als Gefangener auf die Ehrenpforte gebracht, wo er mehr als zehn Wochen warten mußte, bevor wieder ein gerichtliches Verhör mit ihm abgehalten wurde. Unterdeſſen hatte er die ihm von den Ketzermeiſtern in deutſcher Sprache vorgelegten Artikel ſchriftlich beantwortet und erklärt, wenn er aus göttlicher Schrift überwieſen werde, geirrt zu haben, ſich gern belehren laſſen zu wollen. Dieſelbe Erklärung hatte er in einer Supplik an den Rath der Stadt aus der 17ten Woche ſeiner Gefangenſchaft gegeben und in demüthiger Weiſe um Aufhebung ſeines Gefängniſſes gebeten. Am 27. Juli wurde auch wieder ein neues Verhör in der früheren Weiſe mit ihm angeſtellt. Noch weit beharrlicher als früher verweigerte er als Laie dem geiſtlichen Gericht einen Eid zu leiſten, weil er damit ſich auch dem Urtheil deſſelben hätte unterwerfen müſſen. Er erklärte ſich aber bereit, auf die ihm vorgelegten Fragen der Wahrheit gemäß zu antworten. Eine ſchriftliche Erklärung wurde abgewieſen. Der päbſtliche Inquiſitor Arnold von Tongern forſchte zunächſt nach dem Verhältniß Klarenbach's zu Luther. Klarenbach kannte Luther perſönlich nicht, hatte aber von deſſen Schriften etliche geleſen, wie von der Freiheit des Chriſtenmenſchen u. A. So weit dieſe mit Gottes Wort ſich in Einklang fanden, wollte Klarenbach ihre Billigung gern

eingeſtehen. Deshalb konnte er aber der Verdammung derſelben von Seiten des römiſchen Stuhls nicht ohne Weiteres zuſtimmen und Luthern für einen Ketzer erklären. Klarenbach bekannte offen, daß auch er einige Epiſteln nach der Lehre des Evangeliums Chriſti geſchrieben habe; wo Luther dieſe Lehre halte, da halte er es mit ihm, nicht um ſeiner Perſon, ſondern um ſeiner Lehre willen. In Betreff des Sakraments des Altars, der Beichte, Verdienſtlichkeit der Werke, Heiligenverehrung, Fegfeuer und anderer controverſer Punkte ſprach ſich Klarenbach ebenſo wie früher in den für die Lenneper aufgeſetzten Artikeln aus. Auf die Frage, ob der Menſch auch einen freien Willen habe, gab er folgende Antwort, die ſeine Stellung als bibliſcher Theologe recht karakteriſirt: „Die Sinne und Gedanken des Menſchen ſind allezeit zum Böſen geneigt oder genauer nach dem hebräiſchen Texte ſind ſie allezeit böſe, 1 Moſ. 6 und 8. Folglich hat der Menſch zum Guten keinen freien Willen, ſondern Gott wirket in ihm das Wollen und Vollbringen Phil. 2. So meint's auch St. Auguſtin, wo er wider die Pelagianer ſchreibt. Auch findet ſich der Ausdruck „freier Wille“ nicht in der heiligen Schrift.“

Nachdem der päbſtliche Inquiſitor das Verhör über Klarenbach's Lehre mit 39 Fragpunkten beendigt hatte, rief Klarenbach endlich aus: „Der Herr ſey gelobt!“ Zum Schluſſe wurden dann von den Inquiſitoren nochmals diejenigen Artikel ihm vorgehalten, über welche der Rath der Stadt ihn befragt hatte. Man wollte ihn dadurch des Ungehorſams gegen die Mandate beſchuldigen, welche die geiſtliche und weltliche Obrigkeit gegen Luther's Lehre und Schriften erlaſſen hatte. Klarenbach wieß dieſe Beſchuldigung zurück, da er ſich an den Spruch des Paulus gehalten: „Prüfet Alles und das Beſte behaltet.“ Eine Reihe falſcher Anklagen lehnte er entweder als Lügen einfach ab oder deckte den wahren Sachverhalt, der entſtellt worden war, offen auf.

Die klare und mit der heil. Schrift begründete Verantwortung der evangeliſchen Wahrheit machte auf Einzelne unter den Beiſitzern des Gerichtshofs einen ſo mächtigen Eindruck, daß ſie demſelben unwillkürlich Ausdruck gaben, ja ſeine Gegner gaben ſeiner Lehre das beſte Zeugniß, ſelbſt wenn ſie ihn höhnten, wie wenn z. B. ſein früherer Lehrer Johann von Venradt ausrief: „Luther und Paulus ſind Eure Patrone!“ Oder wenn ſchließlich Joh. Romberch ihm zureden wollte: „Laßt Euch doch ſagen, alle Artikel, auf die Ihr gefragt ſeyd, wollte ich aus der Schrift noch ſtärker erhärten, als Ihr gethan habt, und doch nachher aus derſelben Schrift das Gegentheil darthun.“ — Für die Stellung des erzbiſchöflichen Officials zur Sache ſind deſſen Worte bezeichnend, die er nach Beendigung dieſes vierten Verhörs beim Weggang an Klarenbach richtete: „Bedenkt Euch noch! Ich bin auch Schulmeiſter geweſen und weiß, die Schulmeiſter wollen immer mehr wiſſen als andere Leute. Doch ich habe in der Sache nicht ſo viel geleſen, daß ich recht urtheilen könnte; wir haben mit unſeren Sachen ſo viel zu ſchaffen, daß wir uns nach dergleichen nicht viel umſehen können.“

Nach Verlauf von ſechs Wochen kamen die beiden Inquiſitoren zu Klarenbach in's Gefängniß und legten ihm 23 Artikel vor, die ſie aus den Verhörsprotokollen als Ketzereien aufgeſtellt hatten, damit er ſie widerrufen ſollte. Sie enthielten zum Theil das, was er geſagt und nach Gottes Wort verantwortet hatte, zum Theil aber waren ſeine Antworten darin entſtellt oder verſtümmelt worden. Da Klarenbach ſich zu einem Widerruf in der ihm zugemutheten Weiſe nicht verſtehen konnte, ſo blieb er in Haft.

Unterdeſſen hatte ſich der Befreiung Klarenbach's Theodor Fabricius eifrig angenommen, der damals zu Köln die evangeliſche Wahrheit trotz aller Anfechtungen ihrer Gegner entſchieden vertrat. Als Humaniſt war er nach Wittenberg gegangen und als Theologe von dort zurückgekehrt. Er trat im Jahre 1526 zu Köln, von wo ihn früher die Verachtung der Humaniora weggetrieben hatte, als Lehrer der hebräiſchen Sprache an der Univerſität offen auf und hatte bald von allen Seiten großen Zulauf. Da er in ſeinen Vorträgen über die heil. Schrift ſeine evangeliſche Ueberzeugung nicht verläugnen konnte, ſo wurden ihm wiederholt vom Rathe der Stadt, dann auch von Seiten

der Universität die öffentlichen Vorlesungen und auch der Privatunterricht untersagt. Eine Zeit lang trat Fabricius zurück, im Sommer des Jahres 1528 aber hatte er seine frühere Thätigkeit in öffentlichen Vorlesungen, Privatunterricht, Predigt in den Häusern muthig wieder aufgenommen. Von Mitgefühl für seine gefangenen Glaubensgenossen erfüllt, appellirte er in Klarenbach's Sache an das Kammergericht und zwar in Verbindung mit einem der Brüder Klarenbach's, Franz Klarenbach, der selbst nach Speier ging, um diese Sache zu betreiben. Der Erfolg war, daß ein kaiserliches Mandat vom 10. Sept. 1528 an den Rath der Stadt Köln erging: Klarenbach entweder freizulassen oder die Ursachen seiner Gefangennehmung anzugeben. Es knüpften sich daran längere Verhandlungen der Stadt Köln mit dem Kammergericht an, in denen Klarenbach durch einen Prokurator Leopold Dirk zu Speier sich vertreten ließ, den er aus dem Gefängniß heraus durch eine in den Akten noch vorhandene eigenhändig geschriebene lateinische Vollmacht bestellt hatte. Sie ist unterzeichnet: Adolphus Clarenbach, iam septimo monse (Oct.) captivus.

Fabricius wurde wegen seines eifrigen Wirkens für die neue Lehre (im Septbr.) gefänglich eingezogen, aber schon nach kurzer Zeit theils wegen seines erworbenen Bürgerrechts theils auf die Verwendung einflußreicher Leute mit der Drohung entlassen, von dem lutherischen Handel fortan abzustehen. Er verachtete diese Drohung, setzte vielmehr seine Bemühungen, die gefangenen Glaubensgenossen zu befreien, um so eifriger fort. Es gelang ihm die Befreiung Klopreiß's. Dieser war von dem geistlichen Gericht als recidivus zu lebenslänglicher Haft verurtheilt worden. Aus seinem Gefängniß hatte er im Laufe des Sommers 1528 einen köstlichen Trostbrief an Klarenbach geschrieben, den dieser in dem ächten Märtyrermuthe und in demüthiger Hingebung an den Willen des Herrn beantwortete. Zugleich beruhigte er seinen Freund Klopreiß wegen der Eidesleistung. — Fabricius gelang es nun, gegen Ende Januar 1529 den Klopreiß aus dem Domgefängniß zu befreien und nach dem Jülicher Lande in Sicherheit zu bringen. Alle Schritte aber, die Fabricius für Klarenbach that, blieben erfolglos. Das Kammergericht hatte im Dezember 1528 durch Urtheil erklärt, daß Klarenbach widerrechtlich gefangen gehalten werde. Der Rath der Stadt antwortete, daß durch die Auslieferung Klarenbach's an den erzbischöflichen Greven, die am 21. Januar 1529 erfolgte, dem Kammergericht Genüge geleistet sey. Klarenbach, der gegen diese Maßregel protestirte, erhielt von dem Greven die höhnische Antwort: „Wir kennen kein Kammergericht, du mußt in das Kellergericht." Auch der Prokurator Klarenbach's protestirte dagegen, da dieß auf den Tod abgesehen sey. Er verlangte vom Kammergericht ein Inhibitorium.

In dem neuen Gefängniß, in des Greven Keller auf der Sandkaul gelegen, wurde Klarenbach mit einem anderen Gefangenen bekannt und vertraut, nämlich mit Peter Flysteden, der schon seit dem Dezember 1527 gefangen gehalten worden war. Peter von Flysted, einem Orte im Jülich'schen unweit Köln gebürtig, war als Student nach Köln gegangen, um dort das Licht des Evangeliums, welches ihm selbst aufgegangen war, auch Anderen in ihrer Finsterniß zu bringen. Innerlich ergrimmt über die Abgötterei, welche im Cultus der römischen Kirche getrieben wurde, ging er zu Köln in den Dom, um öffentlich ein thatsächliches Zeugniß dagegen abzulegen. Er stellte sich mit bedecktem Haupte vor den Hochaltar hin, und als das Sakrament zur Anbetung aufgehoben wurde, zog er sein Barett nicht ab, sondern den Rücken zum Volke gewendet, seufzte er tief und spie aus. Niemand fragte ihn wegen seines Benehmens, wie er erwartet hatte. Eine Zeit lang ging er noch im Dome, wie es Brauch war, spaziren und verließ dann die Kirche, um seine Freunde zu begrüßen. — Dies Auftreten Peter's mag jetzt sehr seltsam erscheinen und deshalb von Manchen als Ausfluß eines schwärmerischen Eifers mißbilligt werden; aber wenn man sich die kirchlichen Zustände Kölns zu jener Zeit vergegenwärtigt, so wird die Weise des Auftretens Peter's leicht begreiflich. Mit dem öffentlichen Gottesdienste sah es damals höchst traurig aus.

Derſelbe war nicht bloß zu leeren Formen entartet, ſondern man trieb da, wie aus den erzbiſchöflichen Akten jener Zeit erſichtlich iſt, ganz andere Dinge. Oeffentliche Skandale, wie Prügeleien mit Meſſerſtichen, ſind damals auch im Dome vorgefallen, und der Rath der Stadt nimmt ſich in einem ſolchen Falle ſeiner Bürger gegen das Domcapitel unbedenklich an. Dem Fremdling Peter von Flyſteden ſollte es freilich anders ergehen. Die Domherren hatten ihn gleich beim Geweldrichter angegeben, und als er aus dem Dom heraustrat, wurde er verhaftet. Auf die Aufforderung des Geweldrichters: „Du mußt mit uns gehen!“ — antwortete Peter mit lachendem Munde: „Gerne, darum bin ich hergekommen.“ — Er wurde auf den Frankenthurm geſetzt und nach einiger Zeit vor den Abgeordneten des Raths, den Ketzermeiſtern Arnold von Tongern und Gottfried von Zittart nebſt anderen Theologen verhört. Unter manchen anderen Artikeln wurde ihm vor Allem die Verachtung des Sakraments zum Vorwurf gemacht. Peter erklärte, daß er nicht das Nachtmahl des Herrn verächtlich behandelt, ſondern ſeinen Mißbrauch, und zwar in der Abſicht, um über die Urſache ſeines Betragens von der Gemeinde befragt, Gelegenheit zu haben, das irrende Volk zu unterrichten, daß man das Sakrament nicht als ſeinen Gott verehren und anbeten ſollte. Auf die weitere Frage: ob ihn denn dieſe That gereue, erwiderte er, daß wenn er jetzt noch daheim wäre, er ebenſowohl nach Köln ziehen würde, um gegen ſolche Abgötterei, wie man ſie mit dem Sakrament treibe, aufzutreten. — Schon aus dieſen Antworten, wie aus den übrigen von ihm bekannten Artikeln, welche gedruckt vorliegen, geht hervor, daß Peter Flyſteden im Vergleich mit Klarenbach entſchiedener, mehr proteſtantiſch, gegen die Mißbräuche der römiſchen Kirche auftrat. Die Ohrenbeichte vor dem Prieſter verwarf er gänzlich, da die Beichte vor Gott genugſam ſey. Ebenſo verwarf er alle Mönchsgelübde, den Cölibat, die Prieſterweihe, da wir Alle in der Taufe geweihet ſind. In Beziehung auf das Abendmahl nahm er an, daß unter den äußeren Zeichen der Leib und das Blut Chriſti nicht vorhanden ſey, daß dieſe im Glauben empfangen werden müßten. So bekannte ſich auch Peter ganz rückhaltslos zu Luther, durch welchen Gott die Welt erleuchtet und das wahre Evangelium an den Tag gebracht habe. Was den Pabſt betraf, ſo nannte er denſelben „einen böſen Baum, der billig ausgehauen werden ſollte und müßte.“

Der Rath der Stadt hatte Peter, der beharrlich bei ſeiner Lehre blieb, dem Greven zur Vollſtreckung des Rechts übergeben. Bei der Auslieferung ging er mit ſolch' fröhlicher Geberde zu des Greven Haus, daß ſich jedermann verwunderte. Wiederholt ſuchte man ihn zum Widerruf zu bewegen, ſogar mit Anwendung der Folter, aber er blieb ſtandhaft und dankte Gott, daß er ihn für würdig erkannte, um ſeines Wortes willen zu leiden. Da er alle Peinigungen und Todesdrohungen verachtete, ſo gaben ihn ſeine Feinde endlich auf, um hinfort all' ihren Fleiß und ihre Ueberredungskunſt nochmals an Klarenbach zu verſuchen.

Klarenbach wurde am 4. März 1529 nochmals in des Greven Haus von den Inquiſitoren und Theologen verhört. Bei der Abführung aus dem Keller tröſtete ihn Peter. Nach dieſem Verhör ſollte, falls Klarenbach nicht widerrufe, das Urtheil des geiſtlichen Gerichts, die Sentenz, gefällt werden. Der Ketzermeiſter Köllin nahm diesmal das Wort. Nachdem er die auf dem Primat des Petrus begründete höchſte Autorität der römiſchen Kirche behauptet hatte, forderte er Klarenbach feierlich auf, von ſeinen dieſer Kirche widerſtreitenden Irrthümern abzulaſſen und ſich darüber kurz zu erklären. Statt ſolch einer Erklärung erzählte Klarenbach den verſammelten Zuhörern, Geiſtlichen und Laien, die ſich eingefunden hatten, den ganzen Gang ſeines Proceſſes. Der Ketzermeiſter drang aber auf eine beſtimmte Erklärung; falls Klarenbach dieſe nicht geben wollte, ſollte die Sentenz ſogleich geſprochen werden. Da legten ſich die Anweſenden vom Volke in's Mittel und riefen: man möge ihm doch zu reden vergönnen. Sie machten ihrem Unwillen gegen die Theologen offen Luft. Als Klarenbach trotzdem nicht reden durfte, appellirte er auf's Neue, mit Berufung auf Pauli Beiſpiel, an den Kaiſer.

Die Wuth des Ketzermeisters Köllin sprach sich nun auch offen aus: es sey nicht christlich, sondern ketzerisch, in solchen (d. h. Glaubens-) Sachen an den Kaiser zu appelliren, so daß also auch Paulus als ein Ketzer verworfen wurde. Jede weitere Belehrung, um welche Klarenbach bat, ja selbst die Verlesung der 23 gegen ihn vorgebrachten Artikel wurde verweigert. Das böse Gift sollte nicht in reine Gefäße gegossen und diese besudelt werden. Ueber diese Vorsorge wurde der Ketzermeister vom Volke verlacht. Das Urtheil wurde nun auf feierliche Weise publicirt und Klarenbach als ein räudig Schaaf und als ein faules stinkendes Glied von der Kirche abgeschnitten und der weltlichen Obrigkeit zu Weiterem übergeben. Die üblichen Ablässe wurden dann den Rathgebern und Helfern sowie den Anwesenden ertheilt und dadurch auf's Neue der Hohn und Spott des Volkes hervorgelockt. Klarenbach berief sich nach diesem Vorgang, in Betracht des Unrechtes, welches ihm von Seiten des Notarius Hermann Broil angethan worden, der ihm instrumentum appellationis früher wiederholt und auch jetzt wieder verweigert hatte, auf den Kaiser und sein Kammergericht, woselbst die Verhandlungen noch schwebten.

Nach dieser Verurtheilung Klarenbach's durch die Ketzermeister faßte am 19. März 1529 auf Betrieb der Theologen der Kölner Stadtrath den förmlichen Beschluß der Hinrichtung Klarenbach's. Die Zwischenzeit vom Monat März bis zur Zeit der Hinrichtung Ende September liegt noch sehr im Dunkeln; es scheinen noch längere Verhandlungen mit dem Erzbischof Hermann gepflogen worden zu seyn. Neue Versuche, welche von mehreren Geistlichen, darunter der Pastor von Lennep, im Hause des Greven gemacht wurden, Klarenbach durch gütliches Zureden oder durch Drohungen von seiner Meinung abzubringen, fruchteten nichts. Als der Greve ihm offen erklärte, daß es ihm den Hals kosten werde, antwortete Klarenbach: „Der ist hier"! und streckte den Hals hervor. „Haben sie diesen gleich, so haben sie ihren Willen doch nicht; ich aber werde das ewige Leben haben und zuletzt sollen sie's wohl erfahren, was sie gethan." Zum Schlusse gab Klarenbach ihnen Allen die Hand, segnete sie und befahl sich Gotte.

Lange Zeit hatten Greven und Schöffen sich geweigert, in die Hinrichtung Klarenbach's einzuwilligen. Da brach im Herbst des Jahres 1529 auch im Kölner Gebiet die verheerende Seuche, der englische Schweiß genannt, aus, welche von den Pfaffen offen von den Kanzeln als ein Strafgericht über die hereinbrechenden Ketzereien und über die Schonung, die man gegen ihre Urheber beobachte, bezeichnet wurde. Es bleibe nichts Anderes übrig, als den Zorn Gottes, den er über die Stadt Köln auslasse, mit dem Tode der gottlosen Ketzer zu versöhnen. Nun sollte, im Falle kein Widerruf erfolgte, die Hinrichtung Klarenbach's und Flysteden's vollzogen werden. Am 27. September, dem Tage vor der Hinrichtung, stellte zunächst der Greve, dem die Vollstreckung des Urtheils oblag, von oben her durch das Kellerloch an die Gefangenen die Frage, ob sie bei ihrer Meinung beharren wollten? Klarenbach antwortete: „So lange Gott will." Dann erschien am Nachmittage Klarenbach's Vetter, Aleff von Gynt mit zwei Predigermönchen, welche die Gefangenen bis in die Nacht hinein mit ihren Fragen behelligten. Auch am anderen Morgen, am Tage der Hinrichtung, den 28. September, erschien Aleff wieder mit zwei Augustinermönchen, welche der Greve aufgefordert hatte, die Delinquenten beichten zu lassen. Mit der vollsten Freudigkeit eines Märtyrers und inneren Seelenruhe beantwortete Klarenbach alle Fragen dieser Männer und auch Peter betheiligte sich an diesem Gespräch mit dem Bekenntniß zu Christo als dem alleinigen Mittler. Klarenbach scheint, obgleich älter und erfahrener als Peter und ohne Zweifel tiefer gegründet in der heiligen Schrift als dieser, doch durch den geistigen Verkehr mit einer so entschiedenen Natur in einzelnen Punkten weiter fortgeschritten zu seyn; so z. B. erklärte er gegen Aleff, daß die Weissagung Pauli vom Antichristen (2 Thes. 2.) „sich im Pabste, der gekrönten Bestie", erfüllt habe.

Endlich war die langersehnte Stunde der Erlösung gekommen. Indem Klarenbach und Flysteden den Kerker, worin sie so lange geschmachtet hatten, verließen, bestärkten

ſie noch einen Mitgefangenen, Meßmacher, daß er feſt bleiben möge bei dem, was er von ihnen gehört habe und ſich durch die Mönche nicht irre machen laſſen. Vor des Greven Hauſe wurden ſie von den Henkern zuſammengebunden und unter dem Geleit der Geweldrichter und bewaffneter Wächter ſetzte ſich der Zug in Bewegung. Klarenbach brach in die Worte aus: „Lob, Ehre und Dank ſei Dir Vater, daß Du uns dieſen Tag haſt erſcheinen laſſen, nach dem uns ſo ſehr verlanget hat! O Herr ſiehe herab, denn die Zeit iſt nahe.“ Der Zug von dem Hauſe des Greven auf der Sandkaul durch die Stadt zunächſt nach der Hacht, wo das Sterbeglöckchen geläutet wurde, dann nach dem hohen Gericht, wo das Todesurtheil publicirt zu werden pflegte, *diesmal aber nicht geſprochen wurde*; weiter durch die Ehrenpforte in's Feld zum Richtplatze in der Nähe des heutigen Melaten, — iſt ſchon bald nach dem Ereigniß von einem Augen- und Ohrenzeugen in der Schrift: „Alle Akta Adolphi Clarenbach“, bis in die einzelnſten Züge höchſt anſchaulich geſchildert. Indem ſich von der einen Seite die Theilnahme des Volkes, ja ſelbſt einzelner Geiſtlichen durch die mächtigen Eindrücke der von Klarenbach und Flyſteden bezeugten Wahrheit immer mehr ſteigerte und immer ſtärker und offener ausſprach, trat von der anderen Seite die Feindſchaft und der Haß der Feinde immer gewaltiger hervor, und ſo nimmt die Endgeſchichte der beiden reformatoriſchen Männer einen wahrhaft dramatiſchen Karakter an. Man wird durch die lebendige Darſtellung des Theilnehmers am Märtyrium Klarenbach's und Flyſteden's oft ganz in die Aera der Glaubenshelden der alt-chriſtlichen Kirche verſetzt, deren Zug zu den Scheiterhaufen, wie ein Triumphzug, erſcheint und während ſie äußerlich unterliegen, geht die von ihnen bis zum letzten Athemzuge bezeugte Wahrheit dennoch ſpäter ſiegreich aus dem Kampfe gegen ihre Feinde hervor und überwindet die Welt. So iſt auch das von Klarenbach auf ſeinem Gange zum Scheiterhaufen ausgeſprochene prophetiſche Wort bereits in der Erfüllung begriffen: „O Köln, Köln, wie verfolgeſt Du das Wort Gottes! Es iſt eine Wolke in der Luft, die wird noch einmal herabfließen!“ —

Quellen: „Ernſtliche Handlung zwiſchen den Hochgelerten Doctorn inn der gotheyt (als mann ſie zu Cölln nennt) oder ketzermeiſter, und eynem gefangenen genant, Adolph Clarenbach, geſchehen zu Cölln erſtlich uff Frankenthurn. Item wie nachvolgends die Doctores inn der gotheyt und ketzermeyſter denſelbigen gefangenen im glauben examinirt oder erſucht zu Cölln uff der Erenporten. Alles geſchehen inn beiweſen der verordneten un geſchickten von eynem Erſamen Rath der Statt Cöllen.“ Dieſe ohne Ort und Jahreszahl gedruckte Schrift bildet den erſten Theil der nach der Hinrichtung erſchienenen; „Alle Akte“ ꝛc. Sie muß ſchon Anfangs des Jahres 1529 erſchienen ſein, da eine noch vorhandene Schrift des Humaniſten Hermann Buſchius über das Alte und Neue Teſtament im Anfang jenes Jahres ſich darauf bezieht. Ohne Zweifel exiſtirte auch: „Das ander Theil der Handlung zwiſchen Adolff Clarenbach und den Theologen zu Cöllen, wie ſie jn inn des Greven Hauß verdampt haben“, in einem Separatdruck den „Alle Akta“ ebenſo wie den erſten Theil in ſich aufgenommen haben. Bis jetzt iſt ein ſolcher Separatdruck nicht nachgewieſen. Es iſt aber Paſtor Krafft in Elberfeld, dem Bruder des Unterzeichneten, gelungen, außer manchen anderen wichtigen handſchriftlichen Documenten über Klarenbach und Flyſteden in den Archiven die in „Alle Akta“ als gedruckt erwähnten Artikel, über die Peter Flyſteden befragt worden iſt, wieder aufzufinden. Dieſes Unicum führt den Titel: „Handelung zwiſchen dem Fiscal zu Cöln und eynem gfangnen (Peter von Flyſteden gnannt) den glauben betreffende.“ Dieſer Schrift iſt der Briefwechſel zwiſchen Klopreiß und Klarenbach aus dem Gefängniß beigefügt. — Nach dem Ereigniß erſchienen: „Alle Acta Adolphi Clarenbach,“ nebſt weitläuftiger weiterer Inhaltsauseinanderſetzung und einem Holzſchnitt. Ohne Ort und Jahreszahl. Der Verfaſſer bezeichnet ſich in der Vorrede als einen der „ſelbs perſonlich alzeit darbei gweſen“ und Einſicht in die Akten gehabt habe. Die Vermuthung, daß Th. Fabricius der Verfaſſer geweſen ſey, gewinnt dadurch einigen Be-

ſtand, daß „Alle Acta“ ꝛc. im Jahre 1560 zu Wittenberg, in deſſen Nähe Fabricius damals lebte, in einer zweiten Auflage erſchienen ſind, mit einer Vorrede, welche auf einen mit Klarenbach genauer bekannten Mann ſchließen läßt. Dieſe zweite Auflage der früheren Sammelſchrift: „Alle Akta“ ꝛc., führt den Titel: Warhafftige Hiſtoria von dem wolgelarten und beſtendigen mennern, Adolpho Clarenbach, und Petro Fleiſteden, u. ſ. w. New auff vieler Chriſten bitt gedruckt zu Wittenberg 1560. Sehr wichtig iſt dann noch die ebenfalls von Paſtor Krafft entdeckte Schrift, welche die von ſeinen Brüdern getroffenen Maßregeln zu ſeiner Befreiung beim kaiſerlichen Kammergericht urkundlich darſtellt. Von Seiten der Gegner ſcheint nur eine Publikation ausgegangen zu ſeyn, nämlich von Johann Romberch, dem erwähnten monachus Kirspensis, eine epistola ad Ingenwinkel praepositum Xantensem de causis tragoediae carcerationis Adolphi Clarenbachi una cum Petro Fl. combusti 1530. Leider iſt dieſe Schrift bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden. W. Krafft.

Kling, Chriſtian Friedrich, wurde geboren den 4. November 1800 zu Altdorf im Königreich Würtemberg. Von ſeinem Vater, einem Geiſtlichen, für den geiſtlichen Stand beſtimmt, machte er ſeine Studien in herkömmlicher Weiſe erſt in zwei niederen Seminarien ſeines Vaterlandes, dann in dem höheren theologiſchen Seminar zu Tübingen. Beſtimmtere Geſtaltung empfing ſein theologiſches Denken vorzugsweiſe auf der Hochſchule, von der damals die ſtärkſten Impulſe für die evangeliſche Kirche Deutſchlands ausgingen und die deshalb von ſtrebſamen jungen Theologen Würtembergs nach Zurücklegung der Studienzeit im Vaterlande gewöhnlich beſucht wurde, in Berlin. Neander und Schleiermacher waren die Männer, die auch Kling dorthin zogen. Neben dem wiſſenſchaftlichen Gewinne, den er von ihnen hatte, war es ihm auch vergönnt, im perſönlichen Verkehre ihnen nahe zu treten. Auf einer Reiſe nach Ems und Bonn lernte er ſeine nachherige Frau, eine Tochter des Obermedicinalraths Jakobi und Enkelin von Fr. H. Jakobi, kennen. Dieſe Verbindung feſſelte ihn noch mehr an die norddeutſche Lebensweiſe, ſo daß er im Frühjahr 1824 faſt ungern dem Rufe zur Repetentenſtelle in Tübingen folgte, auf der er nach üblicher Sitte auch öffentliche Vorleſungen und zwar über den Römerbrief hielt. Im März 1826 wurde er als Diakonus nach Waiblingen verſetzt, wo er, mit Treue und Hingebung wirkend und von der Gemeinde geſchätzt und geliebt, ſechs ſegensreiche Jahre verlebte. Da er bereits auch ſchriftſtelleriſch ſich bekannt gemacht hatte, ſo erhielt er einen Ruf als Profeſſor der Theologie nach Marburg, dem er im Herbſte 1832 folgte. Nach 10jähriger erfolgreicher Wirkſamkeit daſelbſt nahm er einen Ruf nach Bonn an. Doch fühlte er ſich hier bald weniger befriedigt und kehrte daher, zumal ſeine Geſundheit leidend wurde, im Jahre 1849, alſo nach 17jähriger akademiſcher Thätigkeit, in das Vaterland und in die einfacheren Verhältniſſe des Pfarrlebens zurück als Pfarrer zu Ebersbach, von wo aus er aber bald, da er auch körperlich wieder gekräftigt war, einen bedeutenderen Wirkungskreis erhielt als Dekan zu Marbach am Neckar. Noch zehn Jahre wirkte er hier in Segen, neben dem kirchlichen Amte ſtets auf's Eifrigſte mit theologiſchen Arbeiten beſchäftigt, bis im April 1861 nach längerem Krankenlager der Tod ſeinem Wirken ein Ziel ſetzte.

Einen Namen in der theologiſchen Welt, der ihm auch mit Recht eine Stelle in der theologiſchen Real-Encyklopädie verſchafft, machte ſich Kling hauptſächlich durch ſeine rege ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, die ihn durch das ganze Leben begleitete. Größere Arbeiten ſtehen zwar nur am Anfange und am Ende ſeiner literariſchen Laufbahn. Schon im 23. Lebensjahre gab er von Berlin aus eine Auswahl aus dem philologiſchen Nachlaſſe des vormaligen Profeſſors in Maulbronn, Baumann, heraus, der ſein Lehrer und zugleich ein Verwandter von ihm geweſen war. Gleich darauf machte er ſich, ebenfalls noch in Berlin, auf Anregung Neander's an eine bedeutendere Arbeit, nämlich an die Bearbeitung der Predigten des Franziskaners Bertholdt. Es wurde dieſelbe von Jakob

Grimm durch eine Recenſion in den Wiener Jahrbüchern Bd. 32. ausgezeichnet und trug mit dazu bei, die Aufmerkſamkeit wieder auf die reichen Schätze zu lenken, die in der deutſchen Literatur des Mittelalters auch für den Theologen liegen.

Ein umfaſſenderes und zugleich ſelbſtſtändiges Werk haben wir dann von Kling erſt wieder aus dem letzten Jahre ſeines Lebens, einen Commentar über die Korintherbriefe, der zwar, weil dem Lange'ſchen Bibelwerk einverleibt, einen mehr praktiſchen Karakter hat, aber dabei eine ſehr gründliche und eingehende Exegeſe und werthvolle dogmatiſche und ethiſche Exkurſe bietet, wie er denn auch mit Recht eine ſehr günſtige Aufnahme gefunden hat. Zwiſchen dieſem größeren Werke, das dazu beitrug, die Kräfte des durch ſein Amt ohnehin vielbeſchäftigten Mannes zu untergraben, und jenen Erſtlingsarbeiten liegen zahlreiche, durch die 36 dazwiſchenliegenden Jahre ſich hinziehende kleinere, aber meiſt werthvolle Produktionen: nicht nur eine kleine Sammlung von Predigten, die Kling in Waiblingen gehalten, vom Jahre 1833, ſondern hauptſächlich auch zahlreiche Abhandlungen und Recenſionen in verſchiedenen Zeitſchriften und Sammelwerken, für welche Kling fortwährend als Mitarbeiter geſucht wurde. Solche Beiträge auf exegetiſche, hiſtoriſche, praktiſche Theologie, ſowie auf Philoſophie ſich beziehend, finden ſich vornämlich in der Tübinger theolog. Zeitſchrift, in den theol. Stud. u. Krit. (z. B. bibl.-theol. Erörterungen über einige Abſchnitte der Korintherbriefe, II. 1839; Begriff, Geſchichte und Literatur der Dogmengeſchichte, IV. 1840; Bedeutung des alexandriniſchen Clemens für die Entſtehung der chriſtlichen Theologie, IV. 1841; Recenſion von Braniß, Ueberſicht des Entwickelungsganges der Philoſophie in der alten und mittleren Zeit, I. 1844; Recenſion von Haſſe, Anſelm von Canterbury, IV. 1844. II. 1853; die Conferenz in Wittenberg im Jahre 1848, II. 1849; der vierte evangeliſche Kirchentag im J. 1851, II. 1852; Dr. Auguſt Neander, ein Beitrag zu ſeinem Lebensbilde, II. 1851; die evangel. Kirchenordnung für Weſtphalen und Rheinprovinz, IV. 1851; Recenſion von Piper, evangel. Kalender, II. 1855; von Gaß, Geſchichte der proteſtant. Dogmatik, I. 1861; Philoſophie und Theologie mit beſonderer Rückſicht auf die Schriften: Erkenntnißlehre von D. Sengler und Grundzüge der Einleitung in die Philoſophie von D. Leopold Schmid, I. 1863, eine umfaſſende Abhandlung, das Letzte, was Kling ſchrieb und erſt nach ſeinem Tode erſchien); ferner in der deutſchen Zeitſchrift, in der theolog. Real-Encyklopädie (die Artt. „Athanaſius", „Auguſtinus", „Chriſtenthum", „Marheinecke', „Möhler", „Rechtfertigung"), in Piper's evangeliſchem Kalender.

Was Kling's theologiſchen Standpunkt betrifft, ſo verläugnete er bis an ſein Ende den entſcheidenden Einfluß nicht, den ſeine Lehrer Schleiermacher und Neander auf ſeine Entwickelung hatten, und er iſt den Theologen beizuzählen, „deren Signatur als eine Durchdringung des Schleiermacher'ſchen und Neander'ſchen Geiſtes auf dem Grund der lebendig erfaßten Schriftwahrheit und des weſentlichen Inhalts der reformatoriſchen Bekenntniſſe bezeichnet werden kann. Von Neander blieb ihm der innige evangeliſche Glaubensgeiſt, die treue Liebe zur Schrift und der poſitiv lebendige, allſeitig eingehende geſchichtliche Sinn; von Schleiermacher die fortwährende Theilnahme an philoſophiſcher Forſchung, die Neigung zur Conſtruktion der chriſtlichen Wahrheit von den eigentlichen Lebensmittelpunkten aus und eine dem entſprechende, wohlgegliederte und klar durchgebildete Darſtellung." Kling wurde ſo ein entſchieden poſitiver Schrifttheologe, bei dem dieſe ſeine Theologie zugleich Ueberzeugungs- und Herzensſache war, der aber dabei ſtets ebenſo für die geſchichtliche Entwickelung, wie für die philoſophiſche Forſchung, überhaupt aber „für alle mit der chriſtlichen Wahrheit verträglichen Elemente neuerer Wiſſenſchaft und Bildung einen offenen Sinn ſich bewahrte und in dieſer Beziehung zu den Theologen gehörte, die Glauben und Wiſſen zu verſöhnen trachten." Er war kein ſchöpferiſcher Bahnbrecher, ſondern mehr ein Mann, der auf gegebener Grundlage pflanzte und pflegte, forſchte und weiter entwickelte, aber dieß mit ſeinem und ſelbſtſtändigem Sinne. Eine vermittelnde Stellung nahm er auch in kirchlicher Beziehung

ein; abgesehen von seiner ganzen theologischen Anschauung hatte er auch durch seinen längeren Aufenthalt in der Rheinprovinz reformirtes kirchliches Leben zu sehr schätzen gelernt, um einem strengen Lutherthum sich anzuschließen, für das er ohnedieß in seiner Heimath keinen Boden gefunden hätte, und war so ein Mann der Union, aber in ihrer positiven Richtung. Sein amtliches Wirken wurde wesentlich getragen und gehoben durch seine wahrhaft edle und feine Persönlichkeit, deren Grundzug eine aus lebendigem Glauben geborene, warm und zartfühlende und thatkräftige Liebe, ein mit Sanftmuth und Demuth gepaarter milder Ernst war, bei dem er der Wahrheit nichts vergab, nöthigenfalls auch entschieden auftrat, aber alles Gute anerkannte und an allen edlen Geistesschöpfungen und Bestrebungen seine Freude hatte.

Knapp, Albert. — Wenn einst ein Geschichtsschreiber der würtembergischen Kirche jener achtunggebietenden Reihe von Theologen und Predigern, die sich — mit Hedinger beginnend, mit Roos schließend — durch das ganze 18. Jahrhundert hindurchzieht, eine zweite Reihe aus dem 19. Jahrhundert gegenüberstellen wird: so ist nicht zu bezweifeln, daß in dieser der Name, der an der Spitze dieses Artikels steht, eine ehrenvolle Stelle einnehmen werde. Und zwar, während Knapp nach Gesinnung und Wirksamkeit sich brüderlich zu dem Kreise von Männern gehalten hat, als deren Führer wir die beiden Hofacker, Barth, Kapff u. A. kennen: so war jenem ein besonderes Charisma verliehen durch seine unbestrittene, hervorragende Dichtergabe, durch welche er nicht nur Vielen in weiten Kreisen, die seine „christlichen Gedichte", seine „Christoterpe", seine „Herbstblüthen" lesen, theuer geworden ist, sondern mit welcher er auch eine neue Epoche evangelisch-geistlicher Poesie hat mitbegründen helfen, die, obwohl den Dichtern des 16. und 17. Jahrhunderts gegenüber das Merkmal des Modernen und einer dadurch bedingten Subjektivität an sich tragend, doch in Vergleich mit den religiösen Poesien aus dem 18. und den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, einen kernhaft-biblischen substantiellen Gehalt mit lebenswarmer Darstellung verbindet und dadurch der klassisch-kirchlichen Dichtung Gerhardt's, Schmolck's und ähnlicher Männer weit näher steht. Knapp hat jedoch nicht bloß sein eigenes poetisches Charisma reichliche Früchte tragen lassen, sondern, wie er mit einer begeisterten Liebe einzelne Dichter durch Herausgabe ihrer Produkte und biographische Arbeiten in die Gegenwart wieder einzuführen bemüht war (so den Grafen Zinzendorf und selbst den römisch-katholischen Balde, letzteren in der Christoterpe 1847 S. 311. 340, und 1848 S. 204 ff. 243 ff. 277 ff.), so hat er durch seinen — eben an seinem Lebensende zum drittenmal aufgelegten — Liederschatz das Verlangen nach Zurückgabe der vor einem halben Jahrhundert den Gemeinden entzogenen poetischen Schätze der Kirche mächtig befeuert und die Reform der Gesangbücher — zunächst des Gesangbuchs seiner Landeskirche — wesentlich mit herbeiführen geholfen. Wenn er als Prediger auch nicht darauf angelegt war, in der Weise seines von ihm selbst überaus hochgeachteten Herzensfreundes, Ludwig Hofacker, durch das beständige Treiben der Lehre von Sünde und Gnade und durch seelsorgerlich-familiären Ton ein Musterbild erwecklicher Predigt zu werden, so hatte doch für nicht Wenige der desto mannichfachere Reichthum geistvoller Gedanken, verbunden mit einer markigen Sprache, die man gewählt nennen müßte, wenn sich ihm nicht der schlagende, kräftige Ausdruck, ohne alles Wählen, immer von selbst dargeboten hätte — eine ungemein anziehende Kraft. Der Schreiber dieser Zeilen erinnert sich sehr gut, welch' einen mächtigen Eindruck auf ihn das Erste, was er von Knapp als Prediger aus dessen Munde vor 30 Jahren hörte — es war eine einfache Grabrede —, gemacht, wie sich ihm von da an auch die Aufgabe des Casualredners unter höhere Gesichtspunkte gestellt hat. So wenig Knapp es jemals darauf anlegte, bei seinen kirchlichen Funktionen den Dichter aus seinen Worten hervorschimmern zu lassen — (er hat auch nie von seinen eigenen Poesien in einer seiner Predigten Gebrauch gemacht, so wenig als er je eines seiner in's Landesgesangbuch aufgenommenen Lieder von der Gemeinde hat singen lassen): das wurde doch jedem Hörer, wie Jedem, der sonst in persönliche Berührung auf amtlichen oder Privatwegen mit

ihm kam, alsbald fühlbar, daß hier eine ungewöhnliche Kraft und Begabung ihm gegenüberstehe, ein Mann, in dessen Geiste sich ein reiches Wissen mit originaler Produktivität in seltenem Maße vereinigte.

Als Dichter ist er ungemein fruchtbar gewesen, vielleicht eben allzu fruchtbar, wozu in der Fülle der ihm jeden Augenblick zuströmenden Bilder und poetischen Anschauungen, in dem nach allen Seiten offenen, durch Alles leicht und liebevoll erregbaren Sinn und in der, auch durch ungemein ausgebreitete Lektüre noch erhöhten Meisterschaft über die Sprache eine große Versuchung für ihn lag. Als im Jahre 1841 das 25jährige Jubiläum des nun verstorbenen Königs gefeiert wurde, entstand unter Knapp's Hand in wenigen Tagen ein ganzes Heft voll Festgedichte, zum Theil trefflich, zum Theil aber die Spuren der Leichtigkeit ihrer Entstehung auch nicht verläugnend. Man kann sich des Wunsches nicht erwehren, er möchte, wie der ihm bis an sein Ende befreundete Uhland, da und dort noch länger die Feile angelegt haben, um eine reine, klassische Form, für die er ein so feines Gemerk besaß, überall herzustellen. Gleichwohl aber hat er, auch wenn wir hiernach sondern und ausscheiden, was er mit vorrückenden Jahren auch selbst immer mehr gethan hat, uns ein reiches Erbe poetischer Gaben hinterlassen. Er ist unzweifelhaft unter den deutschen geistlichen Dichtern dieses Jahrhunderts, so weit wir dasselbe bis jetzt überblicken können, derjenige, von dem verhältnißmäßig am meisten Lieder sich dazu eignen, Kirchenlieder zu werden, mehr als z. B. von Spitta, von Puchta, — anderer noch lebender Dichter nicht zu gedenken. Wenn auch viele seiner Poesien den Karakter von Gedichten an sich tragen, wenn uns da und dort Ausdrücke, Wendungen, Bilder begegnen, die sich von einer in der Kirche versammelten Gemeinde gesungen nicht denken lassen, weil es ihnen an einfacher Natürlichkeit oder an Gewichtigkeit fehlt (wie z. B. in der „Auswahl" seiner geistlichen Lieder, Stuttgart, Cotta, 1864. S. 175: „Dünngewebte Flöre und Schleier": S. 135: „Man träumt von einem Schmetterling"; S. 177: der „Maithau"; S. 178: das „Todeseis" u. dgl.): so liegt doch daneben eine schöne Zahl von Liedern vor uns, die, ob sie auch die Subjektivität der Zeit nicht verläugnen, dennoch darum einen ächt kirchlichen, vollen Choralklang haben und darum auch Eingang in die Gesangbücher und die Gemeinden nach Verdienst fanden, weil die Subjektivität des Dichters selber eine so gewichtige ist und weil, was hiezu ebenso von Bedeutung, der Dichter ohne alle theologische oder ascetische Liebhabereien, ohne Extravaganzen nach rechts oder links, einfach auf dem Glaubens- und Bekenntnißgrunde der Kirche steht. (Dahin rechnen wir z. B.: „An dein Bluten und Erbleichen„; „Hallelujah, wie lieblich steh'n"; „Sohn des Vaters, Herr der Ehren"; „Thut euch auf, ihr Himmelspforten"; „Einer ist's, an dem wir hangen"; „Abend ist es, Herr, die Stunde" u. a. m.). Bleibt uns, wenn wir Knapp mit den Dichtern der klassischen Periode unseres Kirchenliedes und selbst noch z. B. mit seinem Landsmanne Konr. Hiller vergleichen (mit dem er jedenfalls mehr gemein hat, als mit dem Pfarrer Philipp Friedrich Hiller) — immer noch der Eindruck des Modernen, so ist ja wohl zu behaupten, daß nach ein- bis 200 Jahren Knapp eben so wenig modern, aber in seinen besten Sachen auch eben so wenig veraltet seyn wird, als jene. Nicht Weniges übrigens auch von dem, was für eine Gemeinde nicht singbar ist, bietet sich als um so willkommenere Gabe für sonstigen ascetischen Gebrauch; namentlich zu homiletischen Ornamenten wird wohl unter den neueren Dichtern nur Spitta ein gleich brauchbares Material geliefert haben, wie Knapp. — Der poetische Gesichtskreis des Letzteren geht aber weit über die Gränze nicht nur des Kirchenliedes, sondern über die der specifisch religiösen, ascetischen Dichtung hinaus. Wie ihm die Natur und ihre Herrlichkeit einen unerschöpflichen Stoff und stets neue Anregung bietet, der er nicht widerstehen kann noch will, so sind es nicht minder geschichtliche Thatsachen und kraftvolle Persönlichkeiten aller Art, die er besingt. Auf Göthe's Tod bringt gleich der erste Jahrgang der Christoterpe (1833) eine Elegie, aus der die unverhohlene Bewunderung und Verehrung herausspricht; Schiller feiert er 1843 in einem Gedichte, in welchem er bekennt

wie er in seinen Jünglingstagen diesen edlen Geist „mit flammendem Entzücken lieb gewonnen“ und gelobt:

Nein, holder Geist mit Deinem Flügelwehen,
Du sollst mich nie bei Deinen Feinden sehen!

Ebendaselbst wird dem Philosophen Schelling, ferner Napoleon, im Jahrgang 1833 dem Marschall von Sachsen, 1839 dem Prinzen Eugen von Savoyen ein Gedicht gewidmet; 1841 preist er unter dem Gesammttitel „Vier Lieblinge“ die Musiker Sebast. Bach (den er schon Jahrg. 1837 S. 382 kühnlich mit J. A. Bengel vergleicht), Händel, Mozart und Beethoven, und gibt von einem Sonatensatz des Letzteren noch außerdem eine poetische Deutung. (Beethoven's und Bach's Werke lagen immer auf dem Pulte seines Flügels im Studirzimmer; in Schiedmayer's Atelier ging er gern aus und ein, um sich an den herrlichen neuen Instrumenten zu erfreuen). In dieselbe Kategorie haben wir es zu setzen, daß er 1839 den Hohenstaufen einen Cyklus von Liedern widmet und 1862 in seinen „Bildern der Vorwelt“ im klassischen Alterthum, unter dessen Helden und Weisen sich feiernd ergeht. Gewinnt schon solch' umfassendes Wissen, das ihm nicht nur sein außerordentliches Gedächtniß bewahrte, sondern das sich in ihm, dem Poeten, zu lauter lebendigen Bildern gestaltete, unsere hohe Achtung, so zollen wir nicht minder der Offenheit, mit der er sein hohes und tiefes Interesse an diesen außerhalb des specifisch Christlichen liegenden Gegenständen kund gibt, unsere volle Anerkennung. Er wußte ja wohl, daß solch ein reines Interesse für Alles, was groß und schön ist in Natur und Geschichte, in Kunst und Leben, seinen Ruf bei Solchen gefährde, die ohne die schärfste Ausscheidung und rücksichtsloseste Fernhaltung alles dessen, was sie Welt heißen im Gegensatze zum Himmelreich, sich kein wahres Christenthum denken können. Das Bedenken, ob dem Christen auch solch' weiter Blick, solch unbefangener Genuß zustehe, beseitigt er für seine Person durch die überall von ihm gefundene Beziehung aller Dinge auf Religion und Glauben, auf christliche Wahrheit und Seligkeit. Aber gerade dieses Verfahren, das diejenigen, welchen Göthe und Schiller, Mozart und Beethoven nun einmal profane Namen sind, doch nicht zufriedenstellte, hat ihm von der Gegenseite Tadel und Spott eingetragen und seinen Dichterwerth in manchen Augen herabgedrückt Vischer hat das (Kritische Gänge. I. 1844. S. 59) in seiner Weise mit dem dictum ausgedrückt, Knapp „habe ein ansehnliches Talent zur Poesie dadurch verdorben, daß er meine: nichts soll in sich in der Grenze und Bestimmtheit seines Wesens Theil haben an Gott, es müsse erst Christoterpentinöl darüber gegossen werden“ — ein Witzwort, das deswegen hier angeführt werden darf, weil Knapp selbst am meisten darüber gelacht hat. Aber auch wir, denen solches Oel nicht zum Voraus schon einen unangenehmen Geruch hat, glauben dennoch, daß jenes fast gewaltsame Herbeiziehen christlicher Ideen zu heterogenen natürlichen oder weltlichen Dingen nicht immer nöthig und daß es öfters eine Beeinträchtigung des guten Geschmackes ist, ähnlich wie wenn man auch weltlicher Musik, um sie unangefochten zu genießen, immer einen geistlichen Text unterlegen wollte. Das ist ja freilich gewiß, was Knapp z. B. im Jahrgang 1849 der „Christoterpe“ S. 282 ff. und 285 f. betont, daß die reine, ungetrübte Freude an Natur und Kunst und Allem, was groß und schön ist, nur Platz hat in einem Gemüth, das die Welt schon unter sich hat, das zum Frieden Gottes gelangt ist, d. h. das in Christus lebt und ruht. Aber gerade wer diesen Standort einnimmt und des Grundes seiner Seele vollkommen gewiß ist, der hat nicht nöthig, bei jedem einzelnen Genuß, der ihm wird oder den er sich erlaubt, alle jene principiellen Vermittelungen, die in der Tiefe der Seele liegen, wieder namhaft zu machen. Knapp hat das auch sicherlich nicht deshalb gethan, um die schwachen Brüder zufrieden zu stellen, die etwas Weltliches, was sie so nennen, höchstens dann zulassen, wenn ihm irgend eine erbauliche Wendung gegeben wird; sondern es ist bei ihm eine rein persönliche Gewissenhaftigkeit, die ihn, den kräftigen, selbstständigen Mann in diesem Punkte besorgt oder mißtrauisch gegen sich selbst machte, es möchte der frische, fröhliche Flug seines

Geiſtes, es möchte die Macht und der Reiz des irdiſch Großen und Schönen, dem er ſo harmlos und liebreich ſich hingab, ihn aus derjenigen Sphäre herauslocken, in welcher er ſein Heil gefunden. Es hat wohl hierin etwas von jener Geſetzlichkeit nachgewirkt, in die er während einer Uebergangsperiode ſeines inneren Lebens (vgl. Chriſtot. 1850 S. 154) gerathen war und die gerade bei ſo kraftvollen Naturen pſychologiſch ſehr erklärlich iſt; ſo wie auch der ſonſt ſo wohlthuende und geſegnete Umgang mit Männern die (vgl. ebendaſ. S. 147) kein anderes Intereſſe mehr hatten, als das religiöſe, in ihm das Gefühl eines Zwieſpaltes hervorrief, über den er nur auf die oben angegebene Weiſe hinüberkommen zu können glaubte, da ein Mann ſeiner Art eben nicht im Stande war, ſeinen ſo weiten geiſtigen Horizont durch einen Akt ſouveräner Willensgewalt zu verengen. Theoretiſch hat er wohl oft, jenem Einen Zuge folgend, über alles Weltliche, namentlich auch in der Poeſie, ein ſtrenges Urtheil geſprochen (z. B. in der Vorrede zu Zinzendorf's geiſtlichen Gedichten S. XIV); aber bei einem Manne von ſolch' hellem Geiſt und empfänglichem Gemüth konnte die Theorie nicht hindern, daß hernach doch wieder das Wirkliche, das Lebendige, das der natürlichen Welt angehört, ſeine Anziehungskraft auf ihn ausübte. Es war, wie wir meinen, eine ähnliche Stellung, wie die des Philipp Matthäus Hahn, der ſich oft auch darüber Sorge machte, daß er an ſeinen Uhren und anderen Maſchinen eine ſo große Freude habe, und der doch, ſeinem richtigen Gefühle folgend, von dieſen Uhren und Maſchinen nicht laſſen konnte. — Der in der Beilage zur Allgem. Zeitg. 1864. Nr. 219. 220 veröffentlichte Nekrolog Knapp's (von Fr. Notter) erzählt unter anderem Leſenswerthen folgenden bezeichnenden Zug: „Als während ſeiner letzten Krankheit ein Freund lange und theilnahmsvoll über ſeinen inneren Zuſtand mit ihm geſprochen, bat er denſelben zum Schluſſe: „„Nun leſen Sie mir auch aus der Zeitung Alles vor, was Sie über die Erſtürmung der Düppeler Schanzen finden! Wiſſen Sie““ — ſetzte er nach einer Pauſe hinzu —, „„ich bin ein Deutſcher.““ Offenbar war das eine Art Entſchuldigung, während ihm ſein Gefühl ſagte, daß das eigentlich keiner Entſchuldigung bedürfe; wir unſererſeits wären über ſeinen Seelenzuſtand erfreut geweſen, nicht obgleich, ſondern weil er noch im Angeſichte des Todes Etwas von den Düppeler Schanzen erfahren wollte.

Hier fügen wir am beſten gleich eine Bemerkung über ſeinen theologiſchen Standpunkt bei. Wie er durch Ludwig Hofacker ſeine religiöſe Lebensrichtung erhalten hat, ſo ſtand er auch treu auf dem Grunde evangeliſch-kirchlicher Heilslehre (vgl. die Chriſtoterpe von 1846, in deren Vorwort er eine Art Glaubensbekenntniß niederlegte.) Polemiſch hat er ſich deshalb nicht ſelten und ſtark gegen alle die Philoſophie und Theologie ausgeſprochen, die dieſen Wahrheitsgrund antaſtet oder unterwühlt; ſo z. B. in der Chriſtoterpe 1844. S. 143 f.; in den Bildern aus dem Scheol, 1834. S. 323; in der Abhandlung über die Anbetung Chriſti (1842, beſonders abgedruckt in St. Gallen im gleichen Jahre). Aber ſowohl ſeine Polemik, als die gegenüberſtehenden poſitiven Erörterungen ſind nicht ſowohl wiſſenſchaftlich-eingehende, gelehrte Auseinanderſetzungen (die auch in eine aſcetiſche Zeitſchrift nicht getaugt hätten), als vielmehr kräftige Bejahungen deſſen, was ihm perſönlich zur abſoluten, unentbehrlichen Gewißheit geworden war, und was auch dem Gegner, wenn er nur ſein eigenes Herzensbedürfniß beachten wollte, unentbehrlich ſeyn und darum zur Gewißheit werden müßte. „Wie kann man lange um Ihn ſtreiten, den man im Herzen erfahren hat?“ (über die Anbetung Chriſti S. 17) — das iſt ſein Hauptargument; „das Evangelium ſoll Mythus ſeyn? das kann ich nicht glauben, und noch mehr: ich will's auch nicht glauben; ich rechne vielmehr Diejenigen, die dieſes Wunder der göttlichen Liebe herzlos hinwegläugnen, zum allerniedrigſten Pöbel in der Geiſterwelt“ (ſ. in den Monologen, Chriſtoterpe 1850. S. 261 und weiter S. 286). — Es exiſtiren von Auguſti zwei kleine Diſſertationen „De audiendis in theologia poetis” (Breslau 1812. 1815), wo freilich nicht von den chriſtlichen Dichtern, ſondern von den heidniſchen die Rede iſt. Aber gewiß noch mehr muß man die chriſtlichen Dichter auch hören in der Theologie; ſie laſſen uns recht tief

empfinden, welch' eine Oede im Herzen und Leben entstünde, welch' eine Poesie aus der Welt verschwände, wenn das Christenthum aufhörte, Wahrheit und Leben zu seyn. (Ueber die Bedeutung der Phantasie für das Christenthum hat Knapp a. a. O. S. 293 Vortreffliches gesagt.) Aber eben weil ihm, dem Herzenstheologen, das christlich Wahre zugleich als das absolut Schöne vor der Seele steht, darum kann er sich auch mit keiner der Entstellungen und Mißbildungen befreunden, die dasselbe durch menschliches Eifern erleidet. Wie er (1843, Vorwort S. V) des Glaubens ist, daß nicht auf Extremen die Wahrheit beruht, so widert ihn einerseits eine herzlose, zanksüchtige Orthodoxie und eine geistlos-äußerliche Apologetik gleich sehr an; in einem Gedicht (ebendas. 1845. S. 331) macht er auf „eifriger Orthodoxer" den kecken Reim: „du zorniger Boxer"; und in der „Anbetung Christi" S. 16., wo von den „trockenen und oft in das Steingerölle der tiefsten Absurdität versunkenen Apologien der Gottheit Christi" die Rede war, die um nichts besser seyen, als die „aus tiefster Versumpfung des Geistes geflossenen Widersprüche gegen ihn", fährt er fort: „Man wird in der Seele froh, wenn man aus dem Gewirre der eigensinnigen, so trockenen und beschränkten Menschenweisheit wieder in das heitere Licht des göttlichen Wortes tritt. So sehnt sich der Pilger, der im gelobten Land oft durch abgestorbene Thäler und glühenden Sand hinreiten muß, nach dem Berge Zion oder den glänzenden Höhen des Carmel" u. s. w. Andererseits aber hatte Knapp auch keinerlei Sympathie für sektirerische Einseitigkeiten; vor methodistischer Eigenmächtigkeit und gesetzlichem Formalismus hat ihn frühe Erfahrung in seinem eigenen geistlichen Leben bewahrt; und welch' ein Unkraut in der modernen Baptisterei wuchere, davon hat er zu Anfange der vierziger Jahre in seiner eigenen Kirche ein Beispiel erlebt, als ein baptistisches Brautpaar sich von ihm (weil noch keine Civilehe für Dissidenten gestattet war) trauen lassen sollte, der Bräutigam aber in dem Moment, als Knapp vortrat, um die Einsegnung zu vollziehen, mit Eclat zurücktrat und barsch erklärte, den Segen dieser Kirche verschmähe er; Knapp trat mit kurzer, würdiger Erklärung der Nichtigkeit des ganzen Aktes zurück und that weiter, was seines Amtes war. So rühmt er (Christoterpe 1850. S. 203) auch seinen Freund Wörner mit den Worten: „Er war kein Michelianer, kein Pregizerianer, kein Baptist, kein Herrnhuter, kein Pietist noch deß etwas, sondern ein einfältiger Bibelchrist, wie Paulus solche verlangt, ein aus den unmittelbaren Kern der heil. Schrift gezogener Baum der Gerechtigkeit, nicht auf irgend welchen fremdartigen Stamm in eigener Wahl gepfropft."— So wenig ein Mann dieser Art für Proselytenmacherei organisirt war — er hat vielmehr harmlos mit namhaften Katholiken Verkehr gepflogen —: so ist er dennoch Manchen, die sich vertrauensvoll an ihn anschlossen, ein Führer zum evangelischen Glauben geworden.

Wir haben oben Knapp's hymnologische Bedeutung hervorgehoben. Nicht leicht wird Jemand in dem Liederreichthume der Kirche, ja der gesammten Christenheit alter und neuer Zeit so zu Hause seyn, als er es war, und an Allem, was er Gutes fand, eine so reine Freude haben, wie er; darum war's ihm auch Freude, den Zugang zu solchem Reichthum in seinem Liederschatze (1. Aufl. 1837. 2. Aufl. 1850. 3. Aufl. 1865) der Gemeinde weit zu öffnen und zur Gesangbuchsreform in seinem engeren Vaterlande thätig mitzuwirken, wie er 1855, veranlaßt durch den Wunsch eines auswärtigen Gemeindekreises, ein „evangelisches Gesangbuch" (Leipzig, bei Tauchnitz) herausgab. Die hymnologischen Grundsätze, nach welchen er dabei verfuhr, hat er in den Vorreden zum Liederschatz und zu diesem Gesangbuche, so wie in der Schrift: „Ansichten über den würtembergischen Gesangbuchs-Entwurf vom Jahre 1839" entwickelt. Gerade an diesem Punkte ist er vielfach angegriffen und von Einzelnen (z. B. in Stip's Hymnologischen Reisebriefen noch im J. 1852) unwürdig traktirt worden. Der Grund war lediglich der, daß Knapp die Beseitigung veralteter, unschöner oder unverständlicher Wortformen und Ausdrücke in den alten Liedern für kein Unrecht, vielmehr im Interesse der Erbauung für geboten hielt und demgemäß auch in seinem Liederschatz und in

seinen Arbeiten für das würtembergische Gesangbuch verfuhr. Menschen, die sich auf Grund vielen Wissens für hymnologische Autoritäten halten, die aber selber keine Poeten sind und daneben sich halbkatholische Vorstellungen von Kirche, Opfer und Sakrament angeeignet haben, — solche können mit den alten Liedertexten, als einer Art wunderthätiger Reliquie, immerhin einen Götzendienst treiben; sie haben aber kein Recht, dasselbe auch von Anderen zu verlangen. Wenn dagegen ein Mann von solcher poetischen Begabung, wie Knapp, von solchem an den Klassikern der deutschen Literatur gebildetem Geschmack und solcher Sprachmeisterschaft, der zugleich für den kirchlichen und privaten Gebrauch der Lieder in der lebendigen Gegenwart arbeitete, folglich weder ein antiquarisches Interesse für maßgebend achtete, noch auch einen Heiligencultus mit den Liedern trieb, sondern immer sich fragte: was mag denen, die das singen sollen, zur Erbauung dienen? — wenn ein solcher Bearbeiter da und dort weiter geht mit seinen Emendationen, als nöthig wäre: so ist das entschuldbar, um so mehr, je weniger übersehen werden kann, daß auch diese Kunst des Restaurirens erst gelernt werden mußte, und daß Knapp selbst bei seinen späteren Arbeiten Vieles zurückgenommen, viele ursprüngliche Lesarten wieder hergestellt hat. (Vgl. was Nitzsch, prakt. Theol. II. 2. S. 354 zu Gunsten Knapp's geltend macht.) Der ganze Zug und Ton der Zeit war in den dreißiger Jahren noch keineswegs darauf vorbereitet, daß Knall und Fall die alten Liedertexte wörtlich wieder hätten Eingang bei den Gemeinden finden können; wer aber eine Gesangbuchsreform für die Gemeinden beabsichtigt, der muß, bei aller Objektivität seines Urtheils und Standpunktes denn doch seiner Zeit Rechnung tragen. Knapp sagt darüber in den oben erwähnten „Ansichten", Vorrede S. IX: „Auch bessere Gemüther, welchen die Herrlichkeit des Evangeliums noch fremder ist, können durch eine schöne, durchsichtige Form hehrer Kirchengesänge gewonnen werden, wie sie im Gegentheil, oft ohne bösliche Meinung, durch verunglückte Formgebung dem heiligen Stoffe selbst können entfremdet werden. Gibt man ein evangelisches Gesangbuch, mit allen Reichthümern des Glaubens und der Gottseligkeit, in der rechten zeitgemäßen Form, so sind dem Unglauben desto weniger Waffen in der Hand gelassen und auch der Glaube hat desto mehr daran." Hiernach hat Knapp optima fide gehandelt. — Der verstorbene König von Würtemberg hat sich, nachdem der Liederschatz erstmals erschienen war, persönlich mit Knapp über die Gesangbuchsfrage besprochen und auch auf diesem Wege Impulse empfangen, denen er hernach in so erwünschter, wohlmeinender Weise folgte (vgl. hiezu noch den Art. „Dann" im Suppl.-Band S. 380).

Das Beste und Schönste, was wir außerdem von Knapp besitzen, sind seine biographischen Arbeiten, die in den verschiedenen Jahrgängen der Christoterpe erschienen, und unter diesen stehen wiederum die drei oben an: „Das Jugendleben Ludwig Hofacker's" (Jahrg. 1844), was hernach zu einer eigenen, stets von Vielen mit Liebe und Segen gelesenen Schrift von ihm erweitert wurde: Ludwig Hofacker's Leben, 1. Aufl. 1852. 2. Aufl. 1855. 3. Aufl. 1859; ferner der Aufsatz: „Aus dem Leben des sel. C. A. Dann" (Jahrg. 1847), und seine eigenen „Kindheitserinnerungen" (Jahrg. 1849). Außerdem finden sich Biographien von Hedinger (1836), Steinhofer (1837), Magdalene Sibylle von Würtemberg (1841), Jakob Balde (1848), Eberhard Wörner (1850) Jeremias Flatt (1852). In diesen Arbeiten hat er oftmals sich selbst übertroffen; da kommt seine mit reichem Humor gewürzte Darstellungsgabe im Bunde mit einer liebevollen Hingebung an seinen Gegenstand zum schönsten Ausdruck; der Dichter erweist sich hier als ächter Künstler, der mit dem Auge des Malers eine Menge von Karakterzügen und Lebensmomenten auffaßt und mit geschickter Hand dem Gesammtbilde einfügt, welche der Laie entweder kaum gewahr würde oder die er nicht zu verwerthen verstünde. Ein ächt Knapp'scher Zug war es, daß immer derjenige Held, dessen Leben er beschrieb oder dessen Dichtungen er bearbeitete, ihn so ganz erfüllte, daß es war, als erschiene ihm jedesmal der, mit dem er sich beschäftigte, als ein Ideal. Daraus begreift es sich, daß er z. B. Zinzendorf in der Vorrede zu seiner Ausgabe von dessen

geiſtlichen Gedichten (Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1845, S. XI) an Geiſteskraft mit Auguſtin und Luther auf gleiche Höhe ſtellt und dieſe zuſammen als die drei größten Zeugen Chriſti ſeit der Apoſtelzeit betrachtet. — Daß ſeine Biographien dennoch keine Lobreden im Sinne eines Hofpoeten oder Hofhiſtoriographen wurden, dafür ſorgte ſeine Aufrichtigkeit, ſein Wahrheitsſinn; es iſt immer doch nur die Pietät, die ihm die Feder führte; ſolch' ein Schwärmen, deſſen Kern das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ iſt, läßt ſich der Leſer ſchon gefallen.

Und hieran knüpfen wir nur noch die Ueberſicht über Knapp's eigenen Lebensgang. Er iſt in Tübingen geboren am 25. Juli 1798, in einem Hauſe gegenüber der Weſtſeite der St. Georgenkirche, neben dem damaligen Cotta'ſchen Buchladen, als Sohn des Hofgerichtsadvokaten Knapp, mit dem er ſchon als zweijähriges Kind in den Kloſterort Alpirsbach auf dem Schwarzwald überſiedelte, wohin der Vater als Oberamtmann verſetzt war. Wie dort ſowohl die herrliche Natur im Waldgebirge als die Räumlichkeiten des ſeiner Zeit prächtigen, aus dem 11. Jahrhundert ſtammenden Benediktinerkloſters auf den lebhaften, phantaſievollen Knaben gewirkt hat, wie jenes ſchöne Thal die rechte Wiege des Dichters geweſen iſt, das muß man in den vorhin genannten „Kindheits-Erinnerungen" (Chriſtot. 1849. S. 221 ff.) leſen, um eine ſo hingebrachte Jugend mitzugenießen. Eine ſorgſame, liebevolle Erziehung ward noch ergänzt durch einen trefflichen Präceptor, den nachmaligen Rektor in Nürtingen und Pfarrer in Stammheim, Handel, mit dem Knapp (wie Barth) bis an ſein Ende treueſte Freundſchaft pflog. Die dichteriſche Anlage zeigte ſich vorerſt, neben dem vollen In-ſich-ſaugen alles Schönen, was Leben und Umgebung darbot, in allerlei Träumen, die im Wachen und Schlafen ſich einſtellten: ein Zug, der Knapp ſein Lebenlang nachgegangen iſt; er hatte auch als Mann allerlei Träume mitzutheilen, und wenn wir nicht irren, haben ſolche ſelbſt bei entſcheidenden Entſchlüſſen mitgewirkt. Nachdem ſein Vater in Rottweil, wohin er zur Zeit der Territorial-Erweiterungen unter Napoleon als Oberamtmann gekommen war, und wo unſern Knapp ein brennendes Heimweh nach Alpirsbach verzehrte, nur zwei Jahre geamtet hatte, entließ ihn auf eine lügenhafte Denunciation hin der tyranniſche König Friedrich ohne Unterſuchung, ohne Richterſpruch und ohne Entſchädigung; eine jener ſchändlichen Thaten, die König Wilhelm nach ſeinem Regierungsantritt mit eben ſo viel Rechtsſinn und Güte gegen die Mißhandelten als mit Schonung für den Namen ſeines Vaters wieder gut zu machen ſich angelegen ſeyn ließ. Nachdem nämlich der entlaſſene Oberamtmann 5 Jahre unter großer ökonomiſcher Beſchränkung in Tübingen privatiſirt hatte, ward er zum Oberjuſtizrath am dortigen Kreisgerichtshof ernannt. Der junge Albert hatte inzwiſchen ſchon anticipando einige philologiſche Collegien an der Univerſität gehört und bei dem Profeſſor der Philoſophie, nachmaligen Prälaten Sigwart, Privatunterricht genoſſen. Im Jahre 1814 trat er in das Maulbronner, 1816 in das Tübinger Seminar ein. Die Univerſitätsjahre füllten ſich für ihn mehr mit poetiſchem als mit theologiſchem Inhalt aus; zu jenem trug die Zeit das Ihrige bei, in welcher die burſchenſchaftliche Erregung in hohen Wogen ging, wo bei Waterloo- und anderen Feſten ein begeiſterter Dichter eben ſo viel Zündſtoff für ſich fand, als allenthalben willkommen war. Die theologiſche Fakultät des damaligen Tübingens beſaß wohl wackere, ehrwürdige Männer, wie Bengel, Steudel, Wurm, Bahnmaier (welch' letzterer ſpäter Knapp's Vorgeſetzter und College in Kirchheim war); aber die ſupranaturaliſtiſche Theologie der damaligen Zeit war denn doch für einen feurigen Geiſt, wie Knapp, allzu kühl; wir können es ihm nicht allzu hoch anrechnen, wenn damals, was er nachher oft ſo tief beklagte, ſein geiſtiger Schwerpunkt theils in der ſchönen Literatur, theils in dem politiſchen Drange der Zeit lag. Dankbar hat er es ſtets im Gedächtniß behalten, daß die Aufſichtsbehörde des Seminars ihm manchfache Ueberſchreitungen der damals noch enger gezogenen Gränzen der Seminar-Hausordnung zu gute hielt; ſie erkannte in dem ſtattlichen, warmblütigen, offenen Jüngling den trefflichen Kern, den er in ſich trug. Daß von damals her wohl ein freier, männlicher Sinn ihm blieb, dieſer

aber nicht in die alberne Demagogie und Tyrannenfresserei ausartete, die noch lange hernach so viel Schwindel und Unheil mit sich führte, beweist unter Anderem ein vortreffliches Gedicht, womit Knapp 1831, als die Folgen der Julirevolution sich entwickelten, an „Völker und Fürsten" sich wandte (gedruckt bei F. Schneider in Basel 1831). Zu vergleichen ist damit noch das Strafgedicht: „Der heilige Bund", abgedruckt in den „Herbstblüthen" 1859. —

Im November 1820 ward Knapp als Vikar nach Feuerbach, später nach Gaisburg geschickt, beide in der Nähe von Stuttgart. Hier nun hatte der Umgang mit L. Hofacker, der schon in Tübingen aus heiterem Studentenleben sich plötzlich zu tief-christlichem Ernst umgewandt hatte, einen so starken Einfluß auf ihn, daß auch in ihm ein tiefes Sündenbewußtseyn erwachte, das ihn dazu trieb, fortan sich mit seinem Dichten und Trachten auf den Grund eines innigen Glaubens zu stellen, — eine Gemüthsrichtung, die sich durch vielen inneren Kampf und ein anfänglich gesetzliches Streben erst hindurchringen und darin abklären mußte. Wie viel dazu der Umgang mit Hofacker, mit Wörner und anderen gleichgesinnten Freunden beitrug, ist aus den verschiedenen biographischen Mittheilungen zu entnehmen; was er im ersten Bande seiner „christl. Gedichte" (Basel 1829) in der Zueignung an den Erlöser ausgesprochen:

„Vor Deinem Throne liegt mein Saitenspiel,
Du bist's, o Herr, der ihm die Töne leihet,
So sey Dein Ruhm auch meines Liedes Ziel
Und Deiner Treue jeder Laut geweihet",

das war und blieb sein redlicher Wille; ist es ihm auch, wie oben bemerkt, nicht immer gelungen, in seinen poetischen Ergüssen dieses Eine, was noth ist, mit den mancherlei menschlichen Interessen, denen er als aufrichtiger Mensch seine Seele nicht verschließen konnte, in den richtigen Einklang zu bringen: er selber, seine Person und Gesinnung, bewies um so mehr, daß das Eine das Andere nicht ausschließe und daß die reine Freude an allem Menschlichen einen mit reichem Geiste und warmem Herzen ausgestatteten Mann noch nicht zum Weltmenschen mache. — Im Jahre 1825 erhielt er das Diakonat Sulz am Neckar, von wo er, auf besonderen Wunsch der edlen Herzogin Henriette von Würtemberg, im Jahre 1831 auf das Diakonat Kirchheim unter Teck berufen wurde. Wie viele Nahrung hier wieder in der Nähe der herrlichen Teck und anderer Berge der Alb seine poetische Freude an der Natur fand, das findet sich in prächtiger Schilderung ausgesprochen in seiner Biographie Steinhofer's, Christot. 1837. S. 336 f. Mochte es ihm dort auch ein oder das andere Mal begegnen, daß er in dichterische Intuitionen versunken oder, in Feld und Wald sich ergehend, einmal eine casuelle Funktion rein vergaß: die Gemeinde hielt ihm das gern zu gute; waren es doch sonst desto reichere Gaben, die sie von ihm genoß, und konnten sich doch wenige Städte rühmen, einen Mann wie ihn zu besitzen. Dort war es, wo er — aufgefordert durch einen kurz hernach verstorbenen Freund, J. Banga in Rom — seine Christoterpe herauszugeben begann, einen jährlich erscheinenden Almanach, wie schon in älterer Zeit z. B. Stilling, in der Form eines Taschenbuchs alle Jahre eine Sammlung von Aufsätzen, Gedichten u. dergl. herausgegeben hatte, um auf diesem Wege geistliche Nahrung namentlich in die Familien zu bringen, nur daß Stilling sein Taschenbuch allein schrieb, Knapp dagegen das seinige zu einem Sammelpunkte für eine große Anzahl gleichgesinnter, kenntnißreicher und hochgebildeter Männer (wie G. F. Kern, J. F. v. Meyer, G. H. Schubert, G. C. Barth, C. H. Sack, E. M. Arndt, Fr. Theremin, Zeller in Winnenthal, Ullmann, Stier, Osiander u. A.) zu machen wußte. Das Unternehmen fand in gebildeten christlichen Familien erfreuliche Aufnahme; wie vielfach lag die Christoterpe als Christgeschenk, zumal für Frauen und Jungfrauen, auf dem Weihnachtstische! Es war denn doch nicht, wie in den „kritischen Gängen" a. a. O. behauptet wird, eine Anbequemung an die Weltsitte, ein „Christus im Frack", der mit der Almanachsform hervortrat; der Gedanke lag gar nicht so fern und war eben darum auch, wie oben er-

wähnt, gar kein neuer, in einer periodisch erscheinenden Sammlung eine Mannichfaltigkeit originaler Abhandlungen und Poesien einem frommen und gebildeten Leserkreise darzubieten, die, da oder dort einzeln erscheinend, sich verloren haben würden. Jedoch ist die Redaktion einer solchen Schrift immer eine schwierige Sache, weil es aus verschiedenen Gründen kaum möglich ist, das Mittelgut immer fern zu halten; und so wurde nach zwanzig Jahren, um die der Herausgeber inzwischen auch älter geworden war (mit dem Jahrgang 1853), die Fortführung aufgegeben. Wie schon bemerkt, halten wir — neben nicht wenigen poetischen Gaben, wie z. B. den „Liedern einer Verborgenen" — die biographischen Aufsätze, und zwar die vom Herausgeber selbst, für das Beste darin, das einen bleibenden Werth hat.

Im Jahre 1836 wurde Knapp, dem aus der Hauptstadt des Landes laut gewordenen Wunsche gemäß, in diese versetzt, wo er an den verschiedenen Kirchen mehrere Stellen nach einander bekleidete, bis er 1845 auf die Stadtpfarrei St. Leonhard vorrückte, wodurch er Gustav Schwab's und C. A. Dann's Amtsnachfolger wurde. Das mit dieser Stelle verbundene Dekanat hat er, wie Dann, abgelehnt; ein Beamter zu seyn, Schulen zu visitiren, Untersuchungen zu führen und Berichte zu machen, war allzu wenig nach seinem Geschmack; nur einmal, noch als Diakonus in Sulz, wo er Schullehrerconferenzen zu leiten gehabt hatte, war er auch auf einem solchen Gebiete thätig gewesen, indem er im J. 1828 eine zu ihrer Zeit sehr brauchbar gefundene „Sammlung der bestehenden Verordnungen für den evangelisch-deutschen Schulstand Würtemberg's und die damit verbundenen Volksbildungsanstalten" (Tübingen bei Laupp) herausgab. Auch an den vielen in Stuttgart bestehenden Vereinen für alle möglichen wohlthätigen Zwecke betheiligte er sich nicht in der ausgedehnten Weise, wie dieß den Geistlichen großer Städte so oft zugemuthet wird; er hielt Erbauungsstunden und präsidirte nach Dann's Tode die halbjährige Predigerconferenz, aber „ich bin kein Comité-Mann", sagte er und hatte für seine Person Recht damit. Inhaltsvoll war sein Leben dennoch in reichstem Maße; seine Gemeinde und namentlich mehrere der angesehensten christlichen Familien waren ihm mit herzlicher, auch vielfach bewährter Liebe ergeben; von nah und fern gingen Freunde bei ihm aus und ein, und von Fremden ward er als eine der Stuttgarter Celebritäten fleißig aufgesucht.

Mit seltenen Unterbrechungen war seine Gesundheit bis zu seinem 52sten Lebensjahre fest und kräftig geblieben; nur war an die Stelle der Beweglichkeit des einst schlanken Jünglings mehr und mehr eine körperliche Schwerfälligkeit getreten, mit der auch eine manchmal bemerkliche kleine Nonchalance zusammenhing, die man an ihm, weil er Albert Knapp war, gern übersah. Einen ersten schweren Krankheitsstoß erlitt er im Jahre 1850; nachdem dieser glücklich überstanden war, lebte er wohl neu wieder auf, aber nach einem Jahrzehnt stellten sich verschiedene Beschwerden in einem gesteigerten Maße ein, die von einer Herzkrankheit ausgingen und denen er, nachdem ihm Monate lang durch Athemnoth und Bangigkeit die Wohlthat des Bettes versagt gewesen, am 18. Juni 1864 erlag. Was er in einem seiner besten Lieder gebetet: „Eines schenke mir hienieden: deinen Geist und deinen Frieden, und den Ruhm an meinem Grabe, daß ich dich geliebet habe" — das ist zur Wahrheit geworden.

Ein Mann solchen Gemüthes war denn auch recht daheim im eigenen Hause, dessen Glieder er mit der innigsten väterlichen Liebe umfaßte. Seine erste Gattin Christiane, Tochter des Generals von Beulwitz, mit der er sich 1828 vermählte, ward ihm zu seinem unsäglichen Schmerze schon 1835 entrissen; eine einzige Tochter hat dieselbe ihm hinterlassen. Die zweite Ehe schloß er mit Emilie Hoffmann, Wittwe des Pfarrers Oslander in Maichingen, welche ihm 11 Kinder gebar, von welchen jedoch nur drei Söhne und eine Tochter ihn überleben. Ein Sohn, Paul, starb als wackerer Studiosus der Theologie im Jahre 1857; von den überlebenden Söhnen sind zwei ebenfalls Theologen, der ältere dermalen Repetent am Tübinger Seminar. Auch die zweite Ehe löste der Tod der Gattin im Jahre 1849; zu Ende des folgenden Jahres schloß er die

dritte mit der ihn nun überlebenden Wittwe, Minette, hinterlassener Tochter des verstorbenen Rektors Lerche in Schöppenstädt (Braunschweig), durch welche Verbindung Knapp mit der Brüdergemeinde in neue, persönliche Beziehungen trat. — Ein schönes Denkmal seines Hingangs sind die „Worte der Erinnerung" (Druck und Verlag von J. F. Steinkopf), Reden und Mittheilungen von Kapff, Oettinger, Leibbrand, Rieger, Ege und dem ältesten Sohne Joseph Knapp, so wie einige poetische Nachrufe enthaltend. Auf den trefflichen Nekrolog von F. Notter in der Allgem. Zeitung, der eine Menge karakteristischer Züge von Knapp enthält, haben wir oben schon aufmerksam gemacht.

Palmer.

Knobel, Dr. Karl August, einer der gelehrtesten alttestamentlichen Exegeten und Archäologen unserer Zeit, wurde am 7. August 1807 zu Tzschecheln bei Sorau, einem Dorfe der damals sächsischen, jetzt preußischen Nieder-Lausitz geboren. Sein Vater, ein einfacher Landwirth, später Oekonomie-Verwalter zu Beinsdorf, vermochte nur mit ziemlicher Mühe die Mittel zu einer angemessenen Ausbildung der nicht unbedeutenden geistigen Fähigkeiten aufzubringen, die er schon in früher Kindheit zeigte. Doch konnte er von seinem zwölften Jahre an das Gymnasium zu Sorau besuchen, wo sich außer dem damaligen Rektor Adler besonders der Conrektor Scharbe (später Professor der klassischen Literatur zu Kasan in Rußland) mit besonderer Sorgfalt seiner annahm, ihm Begeisterung für die klassischen Wissenschaften einflößte und sein Fortschreiten in sprachlicher und historischer Bildung auf alle Weise zu fördern suchte. Diese wirksame Protektion setzte der edle, uneigennützige Mann auch noch fort, nachdem Knobel 1826 die Universität Breslau bezogen hatte. Namentlich griff er ihm, als der plötzliche Tod seines Vaters ihn nach Ablauf seines zweiten Studienjahres der Mittel zur Vollendung des akademischen Cursus zu berauben drohte, durch Darleihung einer namhaften Geldsumme kräftig unter die Arme und ermöglichte ihm hierdurch, sowie durch Erwirkung anderweiter Unterstützungen, die Fortsetzung seiner Studien während weiterer drei Jahre. Unter der Leitung der Orientalisten Bernstein und Habicht, der klassischen Philologen Passow und Schneider und der Theologen Gaß, Scheibel, Middeldorpf, D. v. Cölln und David Schulz erwarb er sich während dieser dreijährigen Studienzeit eine ziemlich vielseitige theologische Ausbildung, deren Gediegenheit die mehrmals von ihm davongetragenen Prämien für Arbeiten im theologischen Seminar bezeugten. Den tiefgreifendsten Einfluß auf den Gang seiner Studien gewann David Schulz. Zu ihm trat er, als Lehrer seiner jüngeren Kinder, in ein besonders vertrautes Verhältniß; von ihm wurde er hauptsächlich zum Ergreifen der akademischen Docentenlaufbahn aufgemuntert; ihm verdankte er auch die entschieden rationalistische Richtung, die er bis zum Ende dieser Laufbahn eingehalten hat.

Im Herbste 1831 begann er, nach kurz zuvor erlangter philosophischer Doktor- und theologischer Licentiatenwürde, seine Vorlesungen, die ihrer eigenthümlichen Frische, anregenden Kraft und Gediegenheit halber ihm von Anfang an eine nicht geringe Zahl von Zuhörern — in den späteren Jahren seines Wirkens in Breslau zuweilen über 200 — zuführten. Einer nebenbei bekleideten provisorischen Lehrerstelle am Breslauer Schullehrerseminar wurde er zwar schon 1833 wieder enthoben, rückte aber dafür 1835 zum außerordentlichen Professor vor (ohne Gehalt freilich), erhielt 1837 die Censur für die evangelisch-theologischen Schriften Schlesiens von den betreffenden Ministerien übertragen und wurde im folgenden Jahre durch einstimmigen Beschluß der Breslauer theologischen Fakultät mit der theologischen Doktorwürde geschmückt. Es war hauptsächlich seine umfassend gelehrte und in vieler Beziehung sehr verdienstliche Untersuchung über den „Prophetismus der Hebräer" (2 Bde. Breslau 1837) — nach verschiedenen kleineren Schriften (wie „Jeremias chaldaizans", 1831; „De Marci evangelii origine", 1831; „De carminis Job. argumento, fine ac dispositione", 1835; „Commentar über das Buch Koheleth, 1836, seine erstere bedeutendere Arbeit auf alttestamentlichem Gebiete — der er diese Ehre zu danken hatte. Dasselbe Werk verschaffte ihm denn auch,

und zwar noch vor Ablauf eben jenes Jahres 1838, zwei Rufe von auswärtigen Universitäten kurz nach einander, den einen von Gießen, den anderen von Göttingen. Da man in Breslau keinen entschiedenen Versuch machte, ihn zu halten, und da er zur Einnahme des kurz zuvor durch Ewald's Weggang erledigten Göttinger alttestamentlichen Lehrstuhls aus leicht begreiflichen Gründen keine Neigung empfand, so folgte er dem ohnehin recht ehrenvollen Rufe nach Gießen, wo er bereits zu Anfang des Jahres 1839 eintraf, um seine in praktischer wie in schriftstellerischer Hinsicht gleich fruchtbare Wirksamkeit als ordentlicher Professor anzutreten. In seinen Vorlesungen, die sich früher auch auf die Gebiete der biblischen Dogmatik, der Symbolik, Moral, Katechetik und Pädagogik erstreckt hatten, zog er sich jetzt allmählich ganz auf das specifisch alttestamentliche Gebiet zurück, leistete aber dafür auch recht Gründliches in Behandlung der hieher gehörigen Disciplinen, soweit wenigstens die äußere sprachliche und historisch-archäologische Seite derselben in Betracht kam. Zu tieferer Erfassung des theologischen Gehalts der alttestamentlichen Schriften freilich, ja auch nur zu richtiger Würdigung ihrer poetischen Schönheiten, vermochte es sein äußerst nüchterner, im Dienste eines geistlosen wunderläugnenden Rationalismus vertrockneter und verflachter Scharfsinn nicht, oder doch nur in sehr geringem Maaße zu bringen. Denselben Karakter einer ziemlich starken rationalistischen Einseitigkeit und Befangenheit, bei umfassender Gelehrsamkeit und bedeutendem kritischen Scharfsinne, tragen auch die während seiner nahezu 24jährigen Gießener Wirksamkeit von ihm veröffentlichten Schriften. Mit Ausnahme der „Völkertafel der Genesis" (1850), einer Zusammenstellung ethnographischer Untersuchungen von hohem Werthe sowohl in sprachlicher wie in historisch-geographischer Hinsicht, gehören diese Schriften sämmtlich dem eigentlich exegetischem Gebiete an. Es sind Commentare zum Propheten Jesaja (1843. 3te Aufl. 1861), zur Genesis (1852. 2te Aufl. 1860), zu Exodus und Levitikus (1857), zu Numeri, Deuteronomium und Josua (1861), sämmtlich als Bestandtheile des Hirzel'schen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zum Alten Testament" erschienen, und neben den Arbeiten eines Thenius und Bertheau als die werthvollsten und lehrreichsten Leistungen dieser Sammlung glänzend. Große Nüchternheit und Besonnenheit, gesunde sprachliche und historische Anschauungen und eine umfassende Kenntniß des gesammten orientalischen Alterthums, besonders nach der Seite seiner ethnographischen, topographischen und culturhistorischen Verhältnisse, bilden die eigenthümlichen Vorzüge dieser Commentare, die sich namentlich um der erstgenannten Eigenschaften willen vor den sonst in mehrfacher Hinsicht geistesverwandten exegetischen Arbeiten Hitzig's vortheilhaft auszeichnen. Dabei war Knobel's exegetisch-kritische Methode bei aller Behutsamkeit doch weit entfernt davon, unproduktiv oder unselbständig zu seyn, gab vielmehr in manchen glücklichen Divinationen positiv-kritischer Art sogar eine gewisse Genialität kund, und wußte überall eigenthümliche Anschauungen aufzustellen und gegenüber anderen namhaften Gelehrten auf alttestamentlichem Gebiete mit Nachdruck zu vertheidigen. Wie er denn seiner Zeit, auf Anlaß jener ersten Auflage seines Jesaja-Commentars, in eine ziemlich heftige, wenn auch bald wieder beigelegte literarische Fehde mit Ewald verwickelt wurde (gegen ihn schrieb er damals sein „Exegetisches Vademecum für Herrn Ewald in Tübingen" (Gießen 1844) und auch in seiner Erklärung des Pentateuch, namentlich in der der Schlußabtheilung dieses Werkes beigegebenen Darlegung seiner Ansicht von der Entstehung und Composition dieses ältesten israelitischen Geschichtswerkes, mehreren anderen Kritikern von sonst der seinigen nahe verwandter Richtung, wie Hupfeld, Tuch, Bertheau, Stähelin ꝛc. gegenübertrat. Mögen auch nicht alle Einzelheiten der sogenannten Ergänzungshypothese (d. h. der Annahme der Entstehung des Pentateuch durch Ergänzung einer Grundschrift oder Urschrift, der sogenannten Elohim-Urkunde, seitens zweier Schriftsteller der späteren prophetischen Zeit, des Jehovisten und des Deuteronomikers) in der eigenthümlichen Gestalt, die Knobel derselben ertheilt hat, die Billigung seiner Fachgenossen in der Gegenwart oder in der Zukunft erfahren: jedenfalls muß sein Versuch zur Lösung dieses dunkeln und

verwickelten Problems für eine der glücklichsten von allen bisher bezüglich dieses Punktes aufgestellten Hypothesen gelten, und wird der eminente Scharfsinn und der riesige Sammlerfleiß, den er überhaupt in dieser seiner kritischen Bearbeitung des Pentateuchs und des Buches Josua dokumentirt hat, auch noch von den Forschern einer viel späteren Zeit dankbar anerkannt werden.

Noch während ihn diese Arbeiten an den letzten Büchern der Thora beschäftigten, trat die Feier seiner 25jährigen Kathederthätigkeit ein (Herbst 1856), die verschiedene Ehren und Auszeichnungen für ihn mit sich brachte und welcher seine Ernennung zum großherzogl. hess. Geheimen Kirchenrathe ziemlich bald nachfolgte.

Gleich nach dem Erscheinen des letzten seiner Commentare (zu Num., Deut. und Josua) kam ein schon früher in einzelnen Spuren sich ankündigendes Unterleibsleiden, eine Art Magenkrebs, zu vollem Ausbruche und nöthigte ihn durch die rasch in furchtbarem Grade anwachsenden Schmerzen, womit er heimgesucht wurde, zuerst alle anstrengenden wissenschaftlichen Studien und bald auch alles Lesen von Collegien aufzugeben. Er starb nach langem und schwerem Leiden am 25. Mai 1863. Seine namentlich im Fache der Orientalia überaus reichhaltige und werthvolle Bibliothek ist ihrem größten Theile nach der Gießener Universitätsbibliothek einverleibt worden.

Vergl. Nowack, Schlesisches Schriftsteller-Lexikon. I, 83. — Scriba, Biographisch-literärisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogthums Hessen im 19. Jahrhundert. II, 387 ff; auch der Nekrolog in der „Darmstädter Zeitung", 1863. Nr. 152; in der „Neuen Evang. Kirchenzeitung" 1863. Nr. 24 u. s. w. — Zur Kritik der Knobel'schen Bearbeitung des Pentateuchs vergl. besonders: Bertheau, in den Jahrbb. für deutsche Theologie, 1862. Heft I. S. 170 ff. Zöckler.

Kolosserbrief, der. Als Paulus den Brief an die Gemeinde zu Kolossä schrieb, war er in Fesseln (4, 3. 18). Allein die zahlreichen Grüße von Freunden (4, 10—14) zeigen, daß der Verkehr mit diesen ihm unverwehrt war; ja obwohl er 4, 3. 4. sich die Befreiung aus der Gefangenschaft zu wünschen scheint, um reichlichere Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums zu haben, so wünscht er sich in dem gleichzeitigen Epheserbriefe doch zunächst nur die rechte Freudigkeit zur Verkündigung (6, 19. 20), die ihm also nicht abgeschnitten gewesen seyn muß. Auch erhellt aus Philem. V. 10., daß er einen nach seinem Aufenthaltsorte geflohenen Sklaven bekehrt hatte, so daß auch Fremden die Gelegenheit gegeben seyn mußte, seine Verkündigung zu hören. An Gefährten und Mitarbeitern fehlte es ihm nicht in seiner Umgebung, ja es scheint nach Kol. 4, 10. (vgl. mit Philem. V. 23.), daß abwechselnd bald der eine, bald der andere bleibend seine Kerkerhaft theilte, um ihm zu Diensten zu stehen. Nur von seinen Volksgenossen waren nur wenige für das Gottesreich mitthätig, und doch grüßt er 4, 10. 11. von dreien derselben, Aristarch, Markus und Jesus Justus. Außerdem werden Timotheus (1, 1), Tychikus (4, 7.), Lukas und Demas (4, 14) genannt. Nach dem gleichzeitigen Handschreiben an Philemon (Vs. 22) hoffte er auf seine baldige Befreiung und wollte sich dann unverweilt nach Kleinasien begeben, wo er sich in Kolossä Quartier bestellt.

Nach der herkömmlichen Annahme hätten wir diese Situation des Apostels in der römischen Gefangenschaft zu suchen; allein seit David Schulz (in den Stud. und Krit. von 1829) haben sich Viele, freilich aus sehr verschiedenen Gründen, für Cäsarea entschieden (vgl. Wiggers ebendas. 1841; Thiersch in s. Kirche im apostol. Zeitalter. 2te Aufl. 1858; Meyer in s. Commentar, 2te Aufl. 1859; Reuß in s. Gesch. des N. T. 4te Aufl. 1864). In der That wollen viele der für eine der beiden Ansichten geltend gemachten Gründe nicht ausreichen. Wissen wir aus Apgesch. 28, 17. 30. 31., daß Paulus in Rom, obwohl gefesselt, doch ungehindert Besuche empfangen und das Evangelium predigen konnte, so ließ man auch in Cäsarea nach Apgesch. 24, 23. 27. den Gefesselten mit seinen Anhängern verkehren, und da die Deutung der ihm gewährten ἄνεσις auf Fesselosigkeit durch den Context ausgeschlossen wird, so reicht dieselbe hin,

um seine Lage in Cäsarea den Voraussetzungen des Briefs als eben so entsprechend erscheinen zu lassen. Wenn Paulus in dem zweifellos zu Rom geschriebenen Philipperbriefe verlassener von Freunden erscheint, und, obwohl die Hoffnung auf Befreiung nicht aufgebend, sich doch auch auf den Märtyrertod gefaßt macht, so schließt bei der Dauer der dortigen Gefangenschaft die Aenderung seiner Situation in beiden Beziehungen eine Abfassung beider Briefe in derselben nicht aus; und gewiß konnte der flüchtige Sklave bei dem regen Verkehr, in welchem die Welthauptstadt mit allen Theilen des orbis terrarum stand, sich so gut nach Rom wie nach dem näher liegenden Cäsarea wenden, zumal das relative *πρὸς ὥραν* (Philem. V. 15) nicht besagt, daß Onesimus erst kurze Zeit von seinem Herrn getrennt war. Selbst die feinsinnigen Combinationen, durch welche man neuerdings die Frage entscheiden wollte, reichen nicht aus; denn es erhellt nicht, daß Tychikus, der Ueberbringer der drei gleichzeitigen Briefe von Rom aus über Ephesus nach Kolossä, von Cäsarea aus über Kolossä nach Ephesus reisen mußte, da er sich auch von Cäsarea aus zunächst nach Ephesus einschiffen konnte. Und weder folgt aus dem Epheserbrief, dem ja alle Personalien fehlen, daß bei der Uebergabe desselben Tychikus den Sklaven Onesimus bereits in Kolossä abgesetzt hatte, noch folgt aus Ephes. 6, 21., daß es die Kolosser waren, die schon vor den Lesern durch den Ueberbringer Nachricht vom Apostel erhalten hatten.

So bleibt als wenigstens mit überwiegender Wahrscheinlichkeit entscheidend nur ein Punkt übrig. Es wäre schon an sich auffallend, wenn Paulus von Rom aus, wo ihn eine weite Seereise von Kleinasien trennte, den Philemon (Vs. 22) um sofortige Bereitung der Herberge bittet. Nun aber wissen wir aus Phil. 2, 24., daß er im Falle seiner Befreiung von Rom aus gar nicht zunächst nach Kleinasien, sondern nach Macedonien zu gehen gedachte. Wir werden ihn also in Cäsarea zu suchen haben, wo bei der milden Behandlung durch Felix er leicht auf baldige Befreiung hoffen konnte, zumal auch die Absichten des Felix, die Apgesch. 24, 26. andeutet, es wohl mit sich brachten, daß eine solche ab und zu in Aussicht gestellt wurde. Der Plan seiner römischen Reise, der von der dortigen Gefangenschaft durchkreuzt wurde, brauchte ja deshalb keineswegs aufgegeben zu seyn, wenn er den Landweg über Kleinasien wählte. Aber allerdings mußten es ganz besondere Gründe seyn, die den Apostel bestimmten, sich nach seinem kleinasiatischen Missionsgebiete zurückzuwenden, von dem er so feierlich auf Nimmerwiedersehen Abschied genommen hatte (Apgesch. 20, 25). Diese Gründe können wir nur in den Nachrichten suchen, welche der Kolosser Epaphras (Kol. 4, 12) ihm gebracht hatte. Dieser, obwohl nicht ausdrücklich als sein Schüler bezeichnet, hatte doch unzweifelhaft in paulinischem Sinne (vgl. 1, 5. 7. 23) in Kolossä, wie in den Nachbarstädten des südwestlichen Phrygiens (4, 13) gewirkt und wenigstens die Gemeinde in ersterer Stadt wahrscheinlich gegründet (1, 7). Waren auch die Nachrichten, die derselbe über den Stand des Christenthums in jener Gegend und in Kleinasien überhaupt dem Apostel gebracht hatte, im Ganzen erfreulich (Kol. 1, 3. 4. 8. 2, 5. vgl. Eph. 1, 15), so berichtete er doch auch über Besorgniß erregende Erscheinungen, welche wohl den Entschluß des Apostels erklären, noch einmal nach Kleinasien zurückzukehren, zumal es sich zunächst um eine Gegend handelte, in der er persönlich noch nicht gewirkt hatte.

Kolossä nämlich oder, wie Paulus aus unbekannten Gründen wahrscheinlich schrieb, *Κολάσσαι*, lag im südwestlichen Theile von Großphrygien am Lykus, nicht weit von Laodicea und Hierapolis. Nach dem Chronikon des Eusebius wurden alle drei Städte im 9., nach Paulus Orosius im 14. Regierungsjahre des Nero durch ein Erdbeben zerstört; wenn aber Tacitus (Annal. XIV, 27), der von einer theilweisen Zerstörung der Stadt Laodicea (wovon sie sich aus eigener Kraft bald wieder erholte) berichtet, dasselbe Ereigniß meint, so setzen es beide zu spät an, da es dann in das 7. Regierungsjahr Nero's fällt. Ist die letztere Combination aber richtig, so wäre das ein wichtiges Indicium für die Abfassung unseres Briefes in Cäsarea, da Paulus in Rom ein so schreckhaftes Ereigniß, das dann der jüngsten Vergangenheit angehörte, schwerlich unerwähnt

gelassen hätte. Nun war der Apostel nach Apgesch. 16, 16. auf seiner zweiten Missionsreise durch Phrygien und Galatien gezogen, da er aber von Lycaonien kam (16, 1), so hatte er unstreitig nur den nordöstlichen Theil der Provinz berührt, während ihn der durch Phrygien ziehende Bergrücken von dem südwestlichen schied, und als er auf der dritten Missionsreise (Apgesch. 18, 23) von Galatien aus durch Phrygien nach Ephesus ging, hatte er nur die dort bereits gestifteten Gemeinden im Auge. So darf es uns nicht wundern, wenn wir Kol. 2, 1. hören, daß Paulus die Christen in Kolossä und Laodicea noch nicht von Angesicht gesehen hatte, was trotz der neueren Einreden von Dr. Schulz und Wiggers (a. a. O.) seine eigenen Worte unzweifelhaft besagen. Dennoch fehlte es ihm, zumal in ersterer Stadt, nicht ganz an Anknüpfungspunkten. Abgesehen davon, daß er die überwiegend heidenchristliche Gemeinde (Kol. 2, 11. 13. vgl. 1, 24. 27.) mit zu seinem speciellen Missionsgebiete rechnen konnte, war es ja, wie wir oben sahen, eine paulinische Pflanzung im weiteren Sinne. Auch war wenigstens ein hervorragendes Mitglied der Gemeinde, das in seinem Hause Gemeindeversammlungen hielt (Philem. Vs. 1) und dem er irgendwo auf seinen Missionswegen begegnet seyn muß, sein unmittelbarer Schüler gewesen (Philem. Vs. 19). Ja es scheint ein näheres oder ferneres Glied des ihm so eng verbundenen Hauses, Archippus (Philem. Vs. 2) in Kolossä ein Gemeindeamt bekleidet zu haben (Kol. 4, 17). Dennoch mußten es Gründe von besonderer Bedeutung seyn, die den Apostel bewogen, sich an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde zu wenden, und diese lagen eben in den eigenthümlichen Gefahren, von denen dieselbe nach dem Bericht des Epaphras bedroht war, wie wir sie theils direkt, theils indirekt aus unserem Briefe kennen lernen.

Eine neue Weisheitslehre, die sich vielleicht selbst als *φιλοσοφία* bezeichnete (2, 8), wurde in gewandter Form (2, 4) den Gläubigen dargeboten, und zwar als eine über den gewöhnlichen Standpunkt des christlichen Glaubens hinausgehende, wie aus der apologetischen Bemerkung 2, 3. folgt. Ihr Inhalt bestand wohl hauptsächlich in Spekulationen über die höhere unsichtbare, besonders über die höhere Geisterwelt, mit der die Verkündiger derselben nach 2, 18. auch durch Visionen in einen geheimnißvollen Zusammenhang zu treten suchten. Es scheint nach 1, 16., daß sie diese höhere Geisterwelt nicht zur Schöpfung rechneten, sondern als einen Bestandtheil der göttlichen Wesensfülle — vielleicht von ihnen *πλήρωμα* genannt — betrachteten, wodurch natürlich die einzigartige Dignität Christi in seinem Verhältniß zu Gott, wie in seinem Verhältniß zur ersten und zweiten Schöpfung beeinträchtigt wurde. Allein selbst das Heilsmittlerthum Christi wurde dadurch bedroht. Denn die Engelverehrung, die als Ergebniß dieser Theosophie erscheint (2, 18. 23) wird von Paulus ausdrücklich als Ausdruck einer falschen Demuth qualificirt. Man meinte wohl, daß man sich unmittelbar dem höchsten Gotte, dessen Wesen man so erst in seinem ganzen Umfange erkannt hatte, nicht nahen dürfe, und nahm darum die Fürbitte der Engel in Anspruch. Es war offenbar nur die praktische Seite dieser Richtung, wonach dieselbe nicht nur auf dem Wege der Spekulation sich in die göttlichen Mysterien — auch dieß scheint eines ihrer Stichworte gewesen zu seyn — versenkte, sondern sich auch durch gewisse Enthaltungen in Speise und Trank (2, 16. 20. 21. 23) von der Verflechtung mit der materiellen Welt zu lösen und zu der höheren zu erheben suchte, woran sich dann leicht die Lehre von einer verunreinigenden Kraft der Materie schloß (2, 22). Es erhellt nicht, daß man die göttliche Hoheit und das Heilsmittlerthum Christi in Abrede stellte, aber er mußte beides mit den Engeln theilen; es erhellt nicht, daß man dem Standpunkte des gewöhnlichen christlichen Glaubens und Lebens die Kraft, zur Seligkeit zu führen, absprach; aber offenbar meinten die Irrlehrer, wie aus den apologetischen Bemerkungen des Apostels erhellt (vgl. 1, 28. 2, 10), daß nur ihre neue Weisheit und ihre Ascese zu der höheren Stufe christlicher Vollkommenheit und vielleicht auch zu einer höheren Seligkeit führe.

Die Verkündiger dieser neuen Lehre hielten die Kirchenväter vielfach für heidnische Philosophen, neuere, wie Eichhorn und Schneckenburger (in den Studien u. Krit. 1832)

für pharisäisch gesinnte oder philosophisch gebildete Juden; allein die in unserem Briefe vorausgesetzte Beunruhigung der Gemeinde durch sie und die ganze Polemik des Apostels, welche ihre Ansicht an dem Maßstabe der christlichen Heilswahrheit mißt (vgl. z. B. 2, 19), zeigt evident, daß sie innerhalb der Gemeinde standen. Es müssen aber Judenchristen gewesen seyn; denn Stellen wie 2, 11. 3, 11. zeigen deutlich, daß man auf die Beschneidung ein besonderes Gewicht legte. Und hiedurch lernen wir noch eine besondere Gefahr dieser Richtung kennen. Im benachbarten Galatien hatte Paulus einst den pharisäischen Judaismus im heißen Kampfe zu Boden geworfen, hier tauchte der alte Feind in neuer Gestalt auf. Es war nicht mehr die Beschneidung und Gesetzesbeobachtung die Bedingung der Heilserlangung; aber es waren doch Beschnittene, die mit dem Anspruch auftraten, den Weg zu dieser höheren christlichen Vollkommenheit zu weisen, und wenn auch das Satzungswesen, über welches dieser Weg führte, nicht mehr mit der Autorität des alttestamentlichen Gesetzes sich deckte, so konnte doch so gut wie die Beschneidung auch jedes andere Stück der alttheokratischen Lebensordnung als ein Vorzug derer erscheinen, die diese neue Stufe christlicher Vollkommenheit betraten. So erklärt sich am einfachsten, daß neben den Enthaltungen auch die jüdischen Festfeiern (2, 16) als für sie verbindlich betrachtet wurden. Zur geschichtlichen Nachweisung dieser Erscheinung hat man bald auf die Kabbala (vgl. Ostander in der Tübinger Zeitschrift, 1834), bald auf die gnostischen Systeme hingewiesen, deren Keime man hier zu finden meinte (vgl. Neander in s. Gesch. der Pflanzung und Leitung ꝛc.). Allein da beide Erscheinungen späteren Datums sind, so werden wir vielmehr nach den der apostolischen Zeit näher liegenden Quellen zu forschen haben, aus denen auch diese geflossen sind. Und da führen sowohl die theosophischen Lehren über die höhere Geisterwelt, welche nach 2, 8. auf einer alten Lehrtradition fußten, als die ascetischen Satzungen, immer wieder auf den Essenismus zurück (vgl. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857). Von ehemaligen Essäern, welche zum Christenthum übergegangen waren, wird diese neue geistige Bewegung ausgegangen seyn; auf dem Boden Phrygiens, wo ein von Alters her zum religiösen Enthusiasmus neigender Volkscharakter ihr Nahrung gab, mochte sie am leichtesten Eingang zu finden hoffen; gewiß ist, daß bereits Kolossä mit seinen beiden Nachbarstädten (4, 13) davon bedroht war und sie zum mindesten die Gemeinden in Unruhe über die Frage versetzt hatte, ob sie auch in ihrem bisherigen Christenthume die volle Wahrheit und die Gewißheit des vollen zukünftigen Heiles erlangt hätten (vgl. 1, 23. 2, 2). Diese Verhältnisse waren es, welche den Apostel bewogen, sich schriftlich an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde in Kolossä zu wenden.

In der üblichen Weise entbietet Paulus der Gemeinde seinen Gruß, in welchen sich Timotheus, der nächste der bei ihm befindlichen Freunde, einschließt (1, 1. 2). Sodann folgt die Danksagung für den durch Epaphras ihm berichteten Zustand der Leser (1, 3—8), in welche er bereits eine Hinweisung auf die Wahrheit und Oekumenität des ihnen verkündigten Evangeliums einflicht (1, 5. 6), an dessen Vollgenugsamkeit man sie irre machen wollte. Auch er erfleht für die Leser eine weitere Zunahme ihrer Erkenntniß (1, 9); aber der Gegenstand derselben ist nicht die höhere übersinnliche Welt mit ihren Mysterien, sondern der geoffenbarte Gotteswille, dessen Erkenntniß sich wirksam beweist in fruchtbarer sittlicher Thätigkeit (1, 10), in unbeugsamem Leidensmuth (1, 11) und in freudiger Dankbarkeit für die bereits empfangene Gnade, die uns durch die Versetzung aus der Welt in das Reich Christi (1, 13) und durch die Ertheilung der Sündenvergebung (1, 14) zu dem seligen Ziele christlicher Vollendung befähigt hat (1, 12). Ist hiedurch bereits gesagt, daß die Christen auch ohne die neuen Anerbietungen der Irrlehrer bereits Alles haben, was sie bedürfen, so schließt sich daran sehr natürlich an die Hervorhebung des Einen Heilsmittlers, durch den sie es haben, in seiner durch die Irrlehrer bedrohten Dignität. Es wird sein einzigartiges Verhältniß zu Gott (1, 15), zur ersten Schöpfung (1, 16. 17) wie zu der Gemeinde, als der neuen Schöpfung

Gottes (1, 18. 19) hervorgehoben, es wird der universale Karakter seines Versöhnungswerkes geltend gemacht (1, 20) und ihnen, den Heidenchristen, insbesondere vorgehalten, wie sie durch seinen Tod mit Gott versöhnt seyen (1, 21. 22), und wie es für sie nur darauf ankommt, festzuhalten am Glauben und an der Hoffnung, die ihnen durch das ökumenische Evangelium verbürgt ist (1, 23).

Dieses Evangeliums Diener ist er. In seinen Leiden wie in seinen Arbeiten ist er dazu bestimmt, den göttlichen Heilsrathschluß, der den Heiden in Christo die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit darbietet, zu verwirklichen (1, 24—27) und durch seine Vermahnung und Lehre sie zu der wahren Vollkommenheit in Christo zu führen (1, 28. 29). Der Apostel will dadurch motiviren, weßhalb er sich an sie, die ihm persönlich Unbekannten, wende (2, 1), die der Beruhigung und Befestigung bedürfen, indem sie immer tiefer in die Erkenntniß des Heilsgeheimnisses geführt werden, welches alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß in sich schließt (2, 2. 3). Man täuscht sie, indem man ihnen eine neue Weisheit bietet, die doch nur auf Menschenüberlieferung beruht und darum einem überwundenen vorchristlichen Standpunkte angehört, wo es noch nicht die volle Offenbarung in Christo gab (2, 4—8). Dieser ist's, in dem die ganze Fülle der Gottheit allein zu finden ist (2, 9) und darum auch die ganze Fülle des Heils (2, 10). Eine viel höhere Beschneidung, als die von den Gegnern so hochgeschätzte, hat er an uns vollzogen (2, 11), da er uns in der Taufe auferweckt hat (2, 12) und aus dem Sündentode zu neuem Leben gebracht (2, 13), nachdem er am Kreuz unsere Sünden gebüßt (2, 14) und die Mächte der Finsterniß bezwungen (2, 15). Mit ihrem Satzungswesen jagen sie nur dem Schatten dessen nach, dessen Wesen wir in Christo haben (2, 16. 17), mit ihrer scheinbar so demüthigen Engelverehrung nähren sie den Hochmuth einer Verbindung mit der höheren Geisterwelt und führen von dem einigen Haupte, Christo, ab (2, 18. 19). Die mit Christo dem vorchristlichen Wesen Abgestorbenen beugen sie wieder unter das Joch der Satzungen (2, 20. 21), die auf nichtige Menschenlehren gegründet sind (2, 22) und bei aller Schonungslosigkeit gegen den Leib doch nur das Fleisch und seinen Hochmuth sättigen (2, 23). Von diesen nichtigen Zielen ruft Paulus die Leser ab zu dem Einen himmlischen Ziele des Christenlebens, dessen Gewißheit er ihnen schließlich noch einmal verbürgt (3, 1—4). Und weil das Streben nach diesem Ziele das Princip der christlichen Sittlichkeit ist, so bildet dieß naturgemäß den Uebergang zu dem praktischen Theile des Briefs.

Nicht irgend eine selbstgemachte Ascese ist es, worauf es ankommt, die alten Sünden sollen abgethan, an Stelle des alten Menschen der neue angezogen werden, an welchem nicht mehr dieß oder jenes, was in der vorchristlichen Zeit Unterschiede und Vorzüge constituirte, irgend etwas gilt, sondern Christus allein Alles ist (3, 5—11). Und nun wird in lebensvollen Zügen das Bild des christlichen Tugendlebens gezeichnet (3, 12—17) und mit knappen, aber um so markirteren die Gestaltung des ehelichen, elterlichen und hausherrlichen Verhältnisses auf dem Grunde desselben (3, 18—4, 1). An die Bitte um ihre Fürbitte (4, 2—4) schließt sich endlich noch eine Schlußermahnung, die wohl durch den Blick auf die gefahrvolle Stellung des Christenthums nach Außen hin, an welche seine gegenwärtige Lage mahnt, motivirt ist (4, 5. 6). Es folgt eine Empfehlung seines Abgesandten Tychikus und des Onesimus, den er seinem Herrn als Sklaven, der Gemeinde aber als ihren christlichen Bruder zurücksendet (4, 7—9); dann die Grüße der um ihn befindlichen Freunde, besonders des Epaphras (4, 10—14). Er selbst bittet die Laodicener zu grüßen und ihnen diesen Brief zum Lesen zuzustellen, während sie den lesen sollen, den sie aus Laodicea empfangen werden (4, 15. 16). Die Hypothese, daß dieser Brief unser Epheserbrief sey (s. d. Art. „Epheserbrief") läßt sich nicht durchführen, geschweige denn die von Wieseler (in s. Chronologie des apostolischen Zeitalters, 1848), daß der Brief an Philemon gemeint sey. Wahrscheinlich war es ein Brief, den Paulus in derselben Sache an die eben so gefährdete Gemeinde zu Laodicea geschrieben und, in dem er ähnlich wie hier eine Mittheilung an die Gemeinde in Kolossä

angeordnet hatte. Zuletzt läßt er den Archippus vermahnen, treu in der Führung seines Amtes zu seyn (4, 17). Paulus hat den Brief diktirt und einen eigenhändigen Gruß so wie die Bitte, seiner zu gedenken, heruntergesetzt (4, 18).

Bei den apostolischen Vätern findet sich, mit Ausnahme einer sehr unsichern Spur im Barnabasbriefe, keine Benutzung unseres Briefs, aber dasselbe gilt auch z. B. von den Thessalonicherbriefen; bei Justin und Theophilus von Antiochien erinnert die Bezeichnung Christi als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* entschieden an Kol. 1, 15; seit der Zeit des Irenäus ist er mit allen anderen als paulinischer Brief allgemein anerkannt. Dennoch hat ihn Mayerhoff (der Brief an die Kolosser, 1838) entschieden für unächt erklärt, indem er darin eine Nachbildung des Epheserbriefs findet. Die Sprache des Briefs sey unpaulinisch, ihr fehlten die grammatischen und lexikalischen Eigenthümlichkeiten der paulinischen Briefe, während sich Vieles von der paulinischen Weise Abweichendes finde. Richtig ist daran nur, daß namentlich im ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Kapitels die Rede sich mehr durch participiale oder relative Verknüpfungen fortspinnt und nicht in selbstständigen, durch Partikeln verbundenen Sätzen. Aber das hängt damit zusammen, daß hier der Verfasser nicht argumentirt oder polemisirt, sondern mehr durch positive Entfaltung der evangelischen Wahrheit die Leser gegen die Irrlehrer befestigt. Eben so ist richtig, daß die mit der paulinischen Rechtfertigungslehre zusammenhängende Terminologie hier zurücktritt, während andere übrigens theilweise sichtbar mit der bekämpften Irrlehre zusammenhängende und vielleicht geradezu an die Stichworte derselben anknüpfende termini in den Vordergrund treten. Im Uebrigen ist das Gepräge der paulinischen Lehrsprache im Großen und Ganzen unverkennbar. Hapaxlegomena kommen in jedem Briefe vor und einige Einzelheiten, an denen Mayerhoff die Differenz des Ausdrucks darzuthun sucht, wie die Stellung *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* (3, 11) oder der Singular *οἰκτιρμός* (3, 12) sind kleinlich und nichtssagend. Der Vorwurf aber, daß der Verfasser seine Gedankenarmuth hinter gehäuften Synonymis verberge, und der paulinischen Weise entgegen im theoretischen Theile planlos, im praktischen planvoll schreibe, muß als einseitig und unrichtig zurückgewiesen werden. Sehr ärmlich sind die Nachweisungen einer verschiedenen Lehrweise ausgefallen. Wenn der Verfasser seine Polemik gegen das Gesetz nicht wie Paulus an den Ausdruck *νόμος*, sondern an den Ausdruck *δόγματα* knüpfen, und das Gesetz als Menschenwerk betrachten soll, so übersieht Mayerhoff, daß die Ascese der Irrlehrer in Umfang und Motivirung sich von dem mosaischen Gesetz entfernte, und wenn er findet, daß der präexistente Christus Gott untergeordnet werde, so widerspricht er der sonst allgemeinen Beobachtung, daß die Christologie unseres Briefs eher über die der älteren hinausgeht. Völlig mißlungen aber ist sein Beweis, daß unser Brief in den Parallelstellen sich vom Epheserbrief abhängig zeige. Derselbe kommt meist darauf hinaus, daß in den parallelen Abschnitten sich Ausdrücke finden, die sonst im Kolosserbriefe nicht vorkommen, was bei dem geringen Umfange des Briefs natürlich ohne jeden Belang ist, zumal auch das Umgekehrte sich findet. Am scheinbarsten ist noch seine Beweisführung bei 1, 9. 19. 2, 9., wo aber auch die Schwierigkeiten sich keineswegs ausreichend und keineswegs nothwendig aus den Parallelstellen erklären. Im Ganzen bleibt seine Textvergleichung eine sehr äußerliche. Dafür, daß die in unserem Briefe bekämpfte Irrlehre die cerinthische sey, fehlt aber gerade in den entscheidendsten Punkten der letzteren der Nachweis. Für die vermittelnde Annahme Ewald's daß die Abfassung des Schreibens nach vorläufiger Besprechung des Inhalts durch Timotheus geschehen sey und erst gegen das Ende Paulus immer mehr diktire (vgl. Sendschreiben des Apostel Paulus, 1857), fehlt jede genügende Berechtigung.

Consequenter und darum bedeutungsvoller sind die Versuche der Tübinger Schule, unseren Brief mit dem Epheserbrief zusammen den irenischen Schriften des zweiten Jahrhunderts einzureihen (vgl. Baur in seinem Paulus, 1845, Schwegler in s. nachapostolischen Zeitalter, 1846, Plank und Köstlin in den Theologischen Jahrbüchern,

1847. 50). Baur hebt besonders hervor, daß die Christologie unseres Briefs über die pauliniſche hinausgehe und in einem von gnoſtiſchen Ideen erfüllten Kreiſe entſtanden ſey. Letzteres hat er nicht nachzuweiſen vermocht (vgl. Kloepper, de origine epist. ad Eph. et Col. 1852), erſteres iſt inſoweit richtig, daß Paulus ſich im Gegenſatze zu den Irrlehrern veranlaßt fand, die höhere Dignität Chriſti, namentlich ſein Verhältniß zur höheren Geiſterwelt und damit ſeine univerſale Stellung und Bedeutung abſichtsvoller hervorzuheben (vgl. beſ. 1, 20); doch liegen die Grundzüge zu der Chriſtologie unſeres Briefes in 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 4, 4. Röm. 9, 5. klar zu Tage. Daß der gnoſtiſche Ebjonitismus in unſerem Briefe bekämpft werde, hat Baur nicht erwieſen, die ireniſche Tendenz hat in der Erwähnung des Markus und Lukas (4, 10. 14) einen ſehr unſicheren Anhaltpunkt, und wenn die Nothwendigkeit der Einheit der Kirche betont wird, ſo hat das in der durch die neue geiſtige Bewegung geſchaffenen Zeitlage ſein ausreichendes Motiv (ſ. d. Art. „Epheſerbrief“) und mit den Gegenſätzen heidenchriſtlicher und judenchriſtlicher Richtung nichts zu thun. Während Baur geneigt iſt, unſeren und den Epheſerbrief demſelben Verfaſſer zu vindiciren, der alles Polemiſche, Specielle, Individuelle dem Koloſſerbriefe vorbehielt, während er den Inhalt deſſelben im Epheſerbriefe weiter ausführte, ſieht Schwegler in unſerem Briefe eine Vorſtufe des Epheſerbriefs, der von einem entwickelteren dogmatiſchen Standpunkte und entwickelteren kirchlichen Verhältniſſe aus den Uebergang zum johanneiſchen Evangelium bilde. Den Koloſſerbrief dagegen reiht er den Unionsbeſtrebungen innerhalb der kleinaſiatiſchen Kirche ein, welche mit Hülfe des beginnenden Gnoſticismus den dortigen Ebjonitismus verdrängten. Mit Baur ſieht auch er die Rechtfertigungslehre zurückgeſtellt, um der Syntheſe von Glaube und Liebe, als einer neuen Unionsformel Raum zu machen, worüber vgl. den Art. „Epheſerbrief“. (Zur Exegeſe vgl. die neueren Commentare von Junker 1833, Bähr 1833, Steiger 1835, Böhmer 1835, Huther 1841, Dalmer 1858 und die bekannten Handbücher.) Prof. Dr. Weiß.

Komander, Johann (Dorfmann). Wahrſcheinlich aus dem Rheinthal ſtammend, wurde er katholiſcher Pfarrer zu Igis in Graubünden und von hier 1523 nach Chur als Meſſepriester zu St. Martin berufen. In Zürich gebildet, wie er ſelbſt andeutet, ſtand er mit Zwingli, der ihn von Jugend auf kannte und ſeines Fleißes wie ſeiner Sittſamkeit wegen ſchätzte, in innigſter Verbindung. Durch Muth und Eifer ausgezeichnet, ward er der hauptſächlichſte Beförderer der Reformation im Bündnerlande und Jahrzehnte lang ihr feſteſter Stützpunkt. Auch in dieſem ſo eigenthümlich geſtalteten Lande, einem vielverzweigten Netze von Alpenſtöcken, das, in etwa 150 Thäler zerklüftet, die größten Unterſchiede des Klima's wie der Sprachen, der Abſtammung und Volksſitte in ſich ſchließt, fehlte es nicht an grellen Mißſtänden, welche das Bedürfniß einer Reformation dringend fühlbar machten. Der Zudrang Unwürdiger zu den geiſtlichen Pfründen ſtieg in's Unglaubliche. Oft ließen ſich Abweſende durch Solche vertreten, die nicht einmal der Landesſprache kundig waren, zumal in den romaniſchen Gegenden. Daher beſchränkte ſich der Gottesdienſt auf die Meſſe. Die Unwiſſenheit ging ſo weit, daß viele Erwachſene weder den Glauben noch die zehn Gebote wußten, Manche auch nicht das Vaterunſer. Die Unſittlichkeit der Prieſter war gränzenlos. Manche derſelben zogen in ungeziemender Kleidung, Kriegern ähnlich, umher und ſuchten durch die niedrigſten Künſte Gewinn. Die Mönche in Churwalden hielten ungeſcheut ihre Weiber und Kinder bei ſich im Kloſter. Noch im Jahre 1528 war ein Spruch des Gerichtes nöthig, um ſie zur Wegſchaffung dieſer Angehörigen zu nöthigen; doch wurde 1530 dem alten Abte bewilligt, ſeine Tochter Anna zu ſeiner Pflege bei ſich zu behalten und ſeinen Kindern wurde eine Wieſe des Kloſters zum Unterhalt zugetheilt.

Bei alledem erhielt ſich ein geſunder Sinn unter dem Volke, das in eine Menge ſelbſtſtändiger, nur durch mannichfaltige Bündniſſe unter ſich verknüpfter Gemeinweſen ſich zertheilend, ſeiner Selbſtherrlichkeit ſich wohl bewußt blieb auch in Hinſicht auf geiſtliche Dinge, zumal auf kirchliche Beſitzthümer, und ſchon vor der Reformation

öfter von derselben Gebrauch machte. Das aufstrebende Volksbewußtseyn, gefördert in den letzten Jahrzehnten durch Vervollständigung der inneren Bündnisse, durch Verbündung mit den Eidgenossen, sowie durch Theilnahme an den Kriegen in Oberitalien, und Erwerbung des Veltlin (seit 1512) war hier ein mächtiger Gehülfe zum Widerstand gegen die kirchlichen Verderbnisse, sowie zugleich gegen die politischen Ansprüche der Prälaten, namentlich des Fürstbischofs von Chur. Zur Verstärkung dieses Gegensatzes diente dessen Verflechtung mit dem Widerstreite der österreichischen und französischen Faktion, von denen jene im Bischof von Chur ihren vornehmsten Anhänger hatte, während der Abt des benachbarten Klosters Pfäffers sich zur letzteren hielt.

Schon früh gab es in Graubünden gebildete Laien, die dem Auftauchen der Reformation freudig zuschauten. Martin Säger, Stadtvogt von Maienfeld, schickte im Jahre 1520 ein Spottlied gegen Luther's Gegner an Zwingli, um es in Zürich drucken zu lassen. In der nahe bei Maienfeld gelegenen Filiale Fläsch fand das Evangelium, das durch einen vom Züricher See hergekommenen Prediger im J. 1521 oder 1522 etliche Male verkündigt wurde, großen Anklang, eben so in Malans. Ebenfalls von Außen wurde es in das rauhe St. Antonien-Thal im Prättigau gebracht. Davos vernahm die evangelische Predigt durch seinen Pfarrer; ein großer Theil des Zehngerichtenbundes neigte sich bald demselben zu. Immer weiter drang die Wirksamkeit des Gotteswortes. In Chur wirkte dafür der Schullehrer des Stiftes Jakob Salzmann (Salandronius, auch Aleander genannt), der als Humanist längst mit Zwingli im Briefwechsel stand. Die allgemeine Unzufriedenheit über die kläglichen Zustände der Kirche bewog endlich den Bundestag (d. i. die Versammlung der Abgeordneten aller drei Bünde in Rhätien, welche abwechselnd in Ilanz, Chur und Davos gehalten wurde), im Jahre 1523 etwelche Abhülfe zu versuchen, in ähnlicher Weise, wie dieß anderwärts vorkam. Am 4. April des Jahres 1524 kam daher auf dem Bundestage zu Ilanz der „Artikelbrief" zu Stande, aus 18 Punkten bestehend, der zwar keine kirchliche Lehre antastete, aber den grellsten Uebelständen wehrte und der Reformation den Weg bahnte (er ist abgedruckt in Leu's schweizer. Lexikon Bd. I. S. 353.) Jeder Pfarrer, sagt der erste Artikel, soll seine Pfründe selbst versehen und dort wohnen, oder wenn er es nicht kann, sie einem Anderen übergeben, jedoch nur einem Solchen, zu dessen Ernennung die Kirchgenossenschaft ihre Einwilligung erklärt. Ebenso sollen erledigte Pfründen nur geschickten und ehrbaren Männern ertheilt werden, die dem Lehnsherrn, wo ein solcher ist, und den Kirchgenossen tauglich scheinen. Bei Verlust der Pfründe darf kein Pfarrer in Todesnöthen seine „Unterthanen" verlassen. Geistliche Personen dürfen keinen Kranken oder Sterbenden zu einem Testament verleiten ohne Beiseyn der Erben oder, wo diese fehlen, der Amtleute. Niemand soll den Anderen vor ein geistliches Gericht laden außer wegen Ehesachen oder kirchlicher Einkünfte. Die Unkosten bei den bischöflichen Gerichten sollen ermäßigt werden und die Anwälte sollen ihre Reden nicht lateinisch, sondern, wie vor Alters, deutsch halten. Appellationen vom geistlichen Gerichte nach Rom sind einstweilen noch gestattet, doch soll der Richter innerhalb der drei Bünde bestellt werden und unparteiisch seyn. Ewige Zinsen sollen abgelöst werden und die Abgabe an den höheren Klerus, mit der die armen Kaplane in neuerer Zeit beschwert wurden, aufgehoben seyn. In Hinsicht auf Kleidung und Waffen wie ihren ganzen Wandel sollen die geistlichen Personen sich der Ehrbarkeit befleißigen; sollten sie von ihren Ungebührlichkeiten nicht abstehen und die bischöflichen Beamten denselben nicht steuern, so würde der Bundestag sich veranlaßt finden, Abhülfe zu schaffen.

Dieser anscheinend so wenig bedeutende „Artikelbrief", der Jahrhunderte lang in Graubünden als Landessatzung galt, wurde, da er sofort zur Anwendung kam, entscheidend, insbesondere auch für die Stellung unseres Komander. Der Domdekan in Chur war Pfarrer der Hauptkirche zu St. Martin. Der Rath verlangte daher nunmehr von ihm, daß er seine Pfründe selbst versehen, namentlich predigen solle. Da

er sich hierzu für unfähig erklärte, so forderte der Rath den Vikar des Domprobstes als Lehnsherrn auf, die Stelle gemäß dem Artikelbrief mit ihnen gemeinsam neu zu besetzen, und schritt nach dessen Weigerung zur Wahl Komander's, wie dieser im August 1524 an Zwingli berichtet. Damit war ihm die feste Stellung angewiesen, in der er 33 Jahre lang mit unermüdetem Eifer die evangelische Lehre verkündigen und zur Förderung der Reformation in ganz Bünden auf's Namhafteste mitwirken konnte. Freilich war seine Lage dürftig, da die Pfründe verloren ging und die Bürgerschaft ihn durch Steuern nothdürftig besoldete. An vielfachen Gefahren und heftiger Anfeindung fehlte es ihm nicht, so daß ihn die Bürger, bewaffnet mit Ober- und Untergewehr, zur Kirche und wieder heim geleiteten. Doch hatte das Evangelium fröhlichen Fortgang; immer mehr wuchs die Zahl der treuen Mitarbeiter. Von Zwingli, der selbst seinem Geburtsorte nach dem Churer Bisthum angehörte, sah sich Komander insbesondere unterstützt durch ein kräftiges Ermunterungsschreiben vom 14. Januar 1525 „an gemeine drei Bünde in Rhätien", worin er sich freut über die freudige Aufnahme des wahrhaften, unüberwindlichen Gotteswortes und dessen freie Predigt an manchen Orten in Bünden, den Komander als einen treuen, wohlgelehrten Prediger, einen Mann voll Glaubens ihnen bestens empfiehlt, und hofft, daß Zürich und Bünden wohl zusammenstehen in der Liebe zum Gotteswort. Auf's Aeußerste sah sich aber Komander geschmäht und in's Gedränge gebracht durch die Umtriebe der Wiedertäufer, die schon im Sommer desselben Jahres auch in Bünden die evangelisch Gesinnten stutzig machten und von schlauen Gegnern Komander's, wie von dem Abte Theodor Schlegel, dem eifrigen Verfechter des Pabstthums, sogar begünstigt wurden, um ihn wo möglich zu vertreiben. Einige der hervorragenden Wiedertäufer, wie „der starke Georg", genannt Blaurock, waren Bündner. Auch die politischen Verhältnisse wurden für das Evangelium bedenklich. Da Bünden im Falle war, die Eidgenossen um Hülfe zu bitten gegen den Castellan von Musso (am Comer See), so forderten die katholischen Orte Unterdrückung der neuen Lehre als Bedingung ihres Beistandes. Einen Hauptschlag aber gegen Komander und seine Gefährten versuchte das Domcapitel bei dem Bundestage zu Chur vor Weihnachten 1525. Im Namen des Bischofs Paul Ziegler erschien Schlegel, Abt des St. Lucienstiftes zu Chur, nebst dem Domdekan Iter mit einer schweren Anklage; sie beschuldigten jene der Ketzerei, des Aufruhrs, des Kirchenraubes, der Schändung der heiligen Sakramente, und begehrten inständig, weil diese Vergehen mit keiner Kirchenstrafe genugsam könnten gebüßt werden, so sey es hohe Noth, daß diese Leute durch die weltliche Obrigkeit verdientermaßen vom Leben zum Tode gebracht werden, wie es sich bei Majestätsverbrechen gezieme. Komander wurde vorbeschieden; er vertheidigte sich und seine treuen Gehülfen, deren, wie er sagte, mehr als vierzig seyen, ruhig und muthvoll; er habe nur gemäß dem ausdrücklichen Befehle der Landesobrigkeit gepredigt, was der heil. Schrift gemäß sey, und bitte, dieß in einer öffentlichen Disputation erweisen zu dürfen. Diese wurde auf den 7. Januar 1526 nach Ilanz angesetzt. Komander verfaßte hiefür folgende achtzehn Thesen, die er im Drucke erscheinen ließ: 1) die christliche Kirche ist aus dem Worte Gottes geboren; in demselben soll sie bleiben und die Stimme eines Anderen nicht hören; — 2) die Kirche macht keine Gesetze ohne Gottes Wort, sondern sie hört, was ihr Gemahl Christus Jesus gesetzt und geordnet hat; sonst wäre sie geringer als die jüdische Synagoge; — 3) aus diesem folgt, daß die Ohrenbeichte und ihres gleichen, so man Kirchengebote nennt, nicht weiter binden, als sie im göttlichen Worte gegründet und geboten sind; — 4) Alles, was von dem Fegfeuer bisher gelehrt worden, ist nicht von Gott gekommen; — 5) die Ehe und Speisen, die Gott geschaffen hat, verbieten, sind Gebote derer, die von dem Glauben abgefallen sind, und sind aus Eingebung der Teufel; — 6) welcher empfindet, daß er die Gabe der Reinigkeit von Gott nicht habe, derselbe mag und soll sich verehelichen, weß Standes er immer sey; — 7) Bilder zur Verehrung machen, ist wider Gottes Wort des neuen und alten Testamentes; — 8) alle Menschengebote und Menschen-

ſatzungen, die die Gewiſſen fangen, ſind unnütz, abzuthun und ganz hinwegzunehmen; denn ſie ſind ein vergeblicher Gottesdienſt; — 9) die Biſchöfe ſollen ſelber predigen, nicht das weltliche Schwert führen, nicht große Güter beſitzen, ſondern ziemliche Nahrung haben und über die Schafe Chriſti mit dem Worte Gottes wachen; — 10) die ſogenannten Geiſtlichen, weß Standes ſie immer ſeyen, ſollen in zeitlichen Dingen der weltlichen Gewalt unterthan ſeyn; — 11) Chriſtus Jeſus iſt ein einiger oberſter Prieſter des neuen Teſtamentes, der ewig lebendig bleibt, darum er keines Entſetzens bedarf; — 12) dieſer oberſte Prieſter iſt unſer einiger Mittler zwiſchen Gott dem Vater und uns, ſeinen Gläubigen; deshalb alle anderen Mittler und Fürſprecher außer ihm ohne Grund der heil. Schrift aufgeworfen ſind; — 13) dieſer unſer oberſter Prieſter hat ein einig, ewigwährend Opfer gethan; deshalb alle andere Sündopfer aufgehoben ſind, und nachdem dieſes einmal geopfert worden, mag es um ſeiner Vollkommenheit willen von keinem Menſchen gewiedert (wiederholt) werden; — 14) die Meſſe, worin man Chriſtum Gott dem Vater für die Sünde der Lebendigen und Todten aufgeopfert, iſt der heiligen Schrift zuwider und eine Läſterung des allerheiligſten Leidens Chriſti; — 15) die Meſſe iſt dem heiligen Evangelium und dem ganzen neuen Teſtament unbekannt, aber durch die Veränderung der Dankſagung (Euchariſtie) in ein Opfer verwandelt worden; — 16) daß Chriſtus weſentlich, wie er zur Rechten Gottes des Vaters ſitzt oder am Stamme des Kreuzes hing, in dem Brote der Dankſagung ſey, iſt ein Irrthum und mag mit der heil. Schrift nicht erwieſen werden; — 17) des Herrn Abendmal zum Gedächtniß und zur Dankſagung des Leidens Chriſti nach ſeiner Einſetzung, ſammt dem chriſtlichen Bann, iſt hingenommen und die erdichtete Opfermeſſe an deſſen Statt eingeſetzt; — 18) welcher von den Zehenden Antwort haben will, dem wollen wir uns auch nicht widerſetzen. Gott ſey Preis und Ehre in die Ewigkeit! Amen."

Komander ſah ſich von den beiden Bürgermeiſtern der Stadt Chur nach Ilanz begleitet, auch ſtand der Domherr Pontiſella auf ſeiner Seite, ſowie Johann Blaſius, Pfarrer zu Malans, ſpäter bis an ſein Lebensende (1550) Pfarrer in Chur, ebenſo ein junger Engadiner Philipp Gallicius, auch Salutz genannt, der auch weiterhin bei allen wichtigen Verhandlungen und ſpäter (ſeit 1550) als College in Chur ihm auf's Vortrefflichſte beiſtand. Von Zürich her fanden ſich die beiden Gelehrten Sebaſtian Hofmeiſter (zuvor in Schaffhauſen) und Jakob Ammann ein, verſehen mit dem hebräiſchen und griechiſchen Grundtext der Bibel. Doch wurde ihnen als „Fremden" verwehrt, mitzureden, und ihnen kaum geſtattet, zuzuhören, während man andererſeits einen Mönch aus Straßburg als Wortführer hinſtellte. Auch ſonſt verſuchten die Gegner alles Mögliche, um es nicht zu einer ordentlichen Disputation kommen zu laſſen. Erſt am zweiten Tage gelang es Komandern, der mit unerſchütterlicher Feſtigkeit ſeine Stellung behauptete, die erſte ſeiner Theſen zu verfechten; er that es mit ſo gründlicher Schriftkenntniß, daß Hofmeiſter, von dem wir eine einläßliche Beſchreibung dieſes Geſpräches haben (in Füßlin's Beiträgen zur Reformationsgeſch. Bd. I. S. 337—382) ſich über ihn verwunderte, da er ſeine Erwartung weit übertraf. Auch von den Gegnern wurde dieſe Theſe ſchließlich zugeſtanden. Ueber Anderes wurde nur ſporadiſch geſprochen, wie über das Anſehen der Tradition, das Fegfeuer, das Verbot der Prieſterehe und das Sakrament des Altars. Ueber Letzteres wurde von dem Hauptgegner, dem Abte Schlegel, mit Abſicht ſo weitſchweifig geredet, daß die Abgeordneten der Bünde ungeduldig aufſtanden und das Geſpräch abbrachen, ungeachtet Komander dagegen proteſtirte. Nahmen die Gegner davon Anlaß, ſich den Sieg zuzuſchreiben, weil ſie zuletzt das Wort geführt, ſo war doch der Erfolg im Ganzen dem Evangelium günſtig. Die Schriftkenntniß und der würdige Ernſt ſeiner Bekenner ward weiteren Kreiſen kund, auch von den Geſandten der Bünde ſelbſt anerkannt. Sieben Prieſter traten ſofort der evangeliſchen Lehre bei. Die Anklage gegen Komander war beſeitigt, ungehindert konnte er fortwirken. Zwar wurde auf die Drohungen der katholiſchen Eidgenoſſen vom Bundestage zu Chur Feſthalten am alten Gottesdienſte neben der Predigt des Gottes-

wortes versprochen. Dennoch wagte es Komander, zu Ostern des J. 1526 das heilige Abendmahl in evangelischer Weise auszutheilen, auch wurden die Bilder größtentheils weggeschafft. Um dieselbe Zeit wurde der Kaplan Gallicius im Engadin und Blasius, auf dessen Betrieb zu Malans Messe und Bilder abgeschafft worden, für einige Zeit verbannt, aber bald wieder zurückgerufen. Die köstlichste Nachwirkung der Ilanzer Disputation sollte alsbald zu Tage treten. Da sich nämlich gegen das oben erwähnte Versprechen in den Gemeinden Mißbilligung erhob, wurde um Pfingsten 1526 von dem Bundestage zu Davos beschlossen: Jedem solle es in Graubünden völlig freistehen, sich zum römischen oder evangelischen Glauben zu bekennen und denselben auszuüben; alles Verfolgen und Schmähen anders Gläubiger wurde streng verboten und die Prediger beider Theile verpflichtet, sich genau an das göttliche Wort Alten und Neuen Testamentes zu halten; die wiedertäuferische und andere Sekten wurden dagegen für immer verboten und ihre Anhänger, wofern sie nach geschehener Widerlegung und Ermahnung nicht davon abstehen, mit Verbannung bedroht. Damit war nun der Grund gelegt zu geordneter Glaubensfreiheit Graubünden's, und auf diesem Grunde ließ sich weiter fortbauen. Während der Bischof der katholischen Eidgenossen willfährig seine Abgeordneten zu der von diesem angeordneten Badener Disputation schickte (Mai 1526) und seine Umtriebe immer mehr Verdacht erweckten, wurden im Juni 1526 auf Anregung der Bürgermeister von Chur zwanzig neue Reformationsartikel aufgestellt, welche des Bischofs politischen Einfluß wesentlich beschränkten und dem Uebergreifen desselben in die kirchlichen Angelegenheiten feste Schranken setzten. Jede Gemeinde erhielt das Recht, ihren Pfarrer selbst zu wählen und wieder zu entlassen, wodurch in Bünden, freilich nicht immer zum Heile der Gemeinden, erreicht wurde, was man anderwärts damals umsonst begehrte. In weiten Kreisen gelangte forthin die Reformation zum Durchbruch, hier schneller, dort langsamer, meist ohne Störung der Ruhe. Der Bischof und Abt Schlegel, äußerst erbittert, machten Anschläge, sie wieder zu unterdrücken, und ließen sich deshalb mit dem alten Feinde der Bündner, dem Castellan von Musso, Jakob Medici, und seinem Bruder Johann Angelo, damaligem Erzpriester in Veltlin, dem späteren Pabste Pius IV., in Verbindungen ein, wegen deren der Abt im Januar 1529 enthauptet wurde, während der Bischof, schon zuvor entflohen, im Auslande weilte, woselbst er im Jahre 1541 starb.

Komander war indeß unermüdet, die Reformation wahrhaft durchzuführen. Erst jetzt noch bemühte er sich so eifrig, das Hebräische zu erlernen, daß er sich ein höchst beschwerliches Augenleiden zuzog. Sein Briefwechsel mit Zwingli gibt uns ein lebendiges Bild seines emsigen Strebens. Bald ist es eine dunkle Stelle der Schrift, über die er sich Aufschluß erbittet, wie 1 Joh. 5, 4—8., bald eine schwierige Frage praktischer Art, wie über Zulässigkeit der Krankencommunion in der Pestzeit 1526, da das Beispiel von Basel und Constanz dafür sprach, seine eigene Ansicht dagegen; sodann erbittet er sich einen geschickten Lehrer für Chur, sowie Bücher auch zur Belehrung der romanisch Redenden, oder er klagt 1528 auf's Neue über seinen harten Stand gegenüber den Wiedertäufern, die alle seine Kraftanstrengung in Anspruch nahmen, deren Bestrafung mit dem Tode ihm jedoch sehr mißfällig war, dann wieder über seine Bedrängniß von Seiten der Papisten, wie 1529 bei dem drohenden Briefe, den der Reichstag von Speier an Bünden richtete, oder über die französischen Umtriebe behufs der unseligen Kriegsdienste. Auf dem Punkte, Bünden deshalb zu verlassen, gewärtigt er (1522) nur noch Zwingli's Wink, wohin er gehen soll, harrt aber auf's Neue aus; innig freut er sich über Zwingli's glückliche Rückkehr aus Marburg und gibt ihm in den Kriegsjahren genaue Auskunft über die bedeutenderen Persönlichkeiten in Bünden. Der furchtbare Schlag, der mit Zwingli's Tode und dem darauf erfolgten ungünstigen Friedensschlusse 1551 eintrat, war auch für Bünden empfindlich. Um so mehr bemühte sich Komander in Verbindung mit Bullinger, dem Nachfolger Zwingli's, in

dem er eine tüchtige und willkommene Stütze fand, für den Ausbau der Kirche, für Unterricht und für die höchst nöthige Disciplin unter den Geistlichen zu sorgen.

Es fehlte der evangelischen Kirche Bündens besonders an einheitlicher Entwickelung; bei der Unabhängigkeit der Gemeinden traten da manche Uebelstände ein, leicht drängten sich Unwürdige zum Pfarramt. Die Geistlichen hatten anfangs kirchliche Angelegenheiten, in vertraulichen Gesprächen (Colloquien) behandelt. Indessen war eine festere Organisation dringend nöthig; daher trat Komander sammt seinen Amtsbrüdern vor den Bundestag mit der Bitte um Errichtung einer Synode. Die Urkunde, durch welche diese sanktionirt wurde, vom 14. Januar 1537 (späterhin öfter erweitert) überträgt der Synode die Gewalt, fremde Geistliche zu examiniren, lässige Pfarrer zu ermahnen, lasterhafte zu entsetzen, so daß die Gemeinden hierin sich nach ihren Beschlüssen richten sollten, wiewohl diese nicht immer und überall Nachachtung fanden. Oft stellten eben Gemeinden solche Geistliche an, welche am wenigsten Lohn begehrten, und nahmen auch diejenigen in Schutz, deren Entfernung der Synode nothwendig erschien. Die Hauptlast in der Führung der Synode lag insgemein auf Komander und seinen zwei Collegen in Chur, mit denen ihn treue Liebe verband. Noch im nämlichen Jahre wurde dem Evangelium ein bedeutender Fortschritt zu Theil durch die in romanischer Sprache gehaltene Disputation zu Süs im Engadin, der Gallicius, damals Pfarrer in Malans, und Komander's College Blasius beiwohnten. Komander's Thesen, die er elf Jahre zuvor für das Ilanzer Gespräch verfaßt hatte, wurde ihr zu Grunde gelegt. In Folge dieser Disputation wurde in wenigen Jahren fast das ganze Engadin reformirt. Gleichzeitig arbeitete Komander einen Katechismus aus, welcher späterhin (im Jahre 1552 durch den Rechtsgelehrten Jakob Biveroni aus Samaden) in's Romanische übersetzt wurde. Ungeachtet aller dieser Verdienste sah Komander in eben diesem Jahre seinen kärglichen Gehalt um ein Drittheil vermindert, weil er es für seine Pflicht erachtete, unabläßig gegen die französische Faktion und das unheilvolle Reislaufen zu predigen. Doch ließ er sich nicht ermüden. Jahre lang war er auf Errichtung einer höheren Schule bedacht. Nachdem endlich durch Bullinger's Beihülfe der einflußreiche Landeshauptmann Johann Travers gewonnen worden, der, früherhin Commissär des Bischofs, noch in seinen alten Tagen die Kanzel bestieg, um die evangelische Lehre zu verkünden, kam endlich 1543 ein Gymnasium in Chur zu Stande, das unter dem in Zürich gebildeten jüngeren Pontisella und dem Dichter Lemnius für Zöglinge beider Confessionen wohl gedieh.

Besonders viele Sorge und Mühe verursachten Komandern die Regungen des Evangeliums in den italienischen Vogteien Bündens, die hauptsächlich durch italienische Flüchtlinge befördert wurden. Während er diese anfangs mit Bewunderung und hoher Freude über die Opfer, die sie gebracht, begrüßte, erkannte er nachgerade zu seinem Schmerze, wie Manche von ihnen, vom Skepticismus ihrer früheren Umgebung angesteckt und von eitler Ehrsucht getrieben, mehr in spitzfindigen Fragen mit ihrem Scharfsinn zu prunken, als ernste schlichte Erbauung zu schaffen trachteten. In seinen Briefen an Bullinger sucht er Trost und Rath bei diesen schwierigen Dingen, denen er sich in aufrichtiger Bescheidenheit kaum gewachsen fühlte (s. Pestalozzi, Bullinger S. 258 ff. 354. 427. 449 ff.). Während er sich über den gesunden Glauben eines Agostino Mainardi und Giulio Milanese freuen durfte, pflanzten schon im J. 1544 Francesco Calabrese und Girolamo Milanese im Engadin gefährliche Irrthümer, denen man durch eine zweite Disputation zu Süs begegnete (s. den Art. „Antitrinitarier", Bd. I. S. 403). Froh war er sowie seine Amtsgenossen, von dem Anabaptisten Tiziano um 1548 doch noch einen Widerruf erlangen, ihn dadurch der Todesstrafe entreißen und jener Fluth von Vorwürfen entgehen zu können, die einige Jahre später Calvin trafen nach Servede's Lebensende. Besonders gaben aber die Zweifel und Einwürfe, durch welche der Sicilianer Camillo Renato die Gemeinde zu Chiavenna beunruhigte, nament-

lich in Hinsicht auf die Kraft der Sakramente, die Gültigkeit der im Pabstthum empfangenen Taufe, die Sterblichkeit der Seele, zu langwierigen Verhandlungen Anlaß. Nachdem Renato im J. 1547 umsonst vor die Synode zu Chur war geladen worden und von ihr den Befehl erhalten hatte, still zu bleiben, lehnte es Komander sammt seinen Collegen im folgenden Jahre bescheiden ab, die erneuten Streitigkeiten zu entscheiden und wies die Streitenden nach Zürich und Basel, wo „gelehrte Männer" seyen. Doch wandte auch die Bündner Synode auf's Neue Alles an, um Camillo zurecht zu leiten; erst im Juni 1550 erfolgte, da er nicht bloß beharrte, sondern eine wiedertäuferische Gemeinde um sich sammelte, seine Excommunikation. Um eben diese Zeit bat die Synode den Bundestag, durch Anstellung frommer Prediger und Schullehrer das Evangelium in den italienischen Thälern zu stärken. In den folgendeu Jahren hatte sie aber wieder mit Camillo zu schaffen. Auch Francesco Stancaro u. A. finden wir bei diesen Verhandlungen betheiligt, sowie den vielgeschäftigen Pietro Paolo Vergerio, dessen Uebertritt Komander anfangs (1549) in seinen Briefen an Vadian voll freudiger Hoffnung pries. Allein Vergerio's unruhiges Treiben, seine Ansprüche und Anmaßung, sein Verlangen, die schwachen italienischen Gemeinden, die nur im festen Anschluß an die Bündner Synode einen Halt finden konnten, von dieser loszureißen, fanden bei Komander und seinem Mitarbeiter Gallicius (seit 1550 Pfarrer zu St. Regula in Chur), der in allen diesen Dingen sein treuer Gehülfe war und Komander seinen „Vater" zu nennen pflegte, Mißbilligung und erweckten Mißstimmung, so daß Vergerio's Weggang nach Württemberg (1553) willkommen war. Auch seine Weigerung, die rhätische Confession zu unterzeichnen, trug hiezu bei. Zur Abfassung der Confessio Rhaetica fand sich die Synode im J. 1552 eben um der Italiener willen bewogen. Nachdem dieselbe von Bullinger, dem Komander sie übersandte, gebilligt worden, wurde sie 1553 sammt der ihr beigefügten Synodal- und Gemeindeordnung von der ganzen Synode unterzeichnet (sie steht bei de Porta, 2. S. 193 ff.). Wir dürfen sie als ein wesentliches Moment in der Befestigung der evangelischen Kirche Bündens betrachten. Um so nothwendiger war es, fest zu stehen, da von Seiten der Katholiken allerlei Anschläge gemacht wurden. Höchlich freute sich Komander über das plötzliche Ende des Concils zu Trient im April 1552. Emsig wirkte er im folgenden Jahre dem von Bullinger rechtzeitig entdeckten Bestreben des Pabstes entgegen, der unter Mitwirkung des Kaisers durch seinen Legaten der Inquisition in Bünden Eingang zu verschaffen suchte. Was in seiner Kraft stand, that er gern, um die Bündner günstig zu stimmen für die evangelische Gemeinde von Locarno, als diese im März des Jahres 1555 gewaltsam von Haus und Hof vertrieben wurde und ihre Zuflucht vorerst nirgends suchen konnte, als auf bündnerischem Gebiete. Während Komander seit der Pest, die im Sommer 1550 in Chur gegen 1500 Menschen hinraffte (zu seiner tiefen Betrübniß auch seinen langjährigen und vielgeliebten Collegen Blasius) und ihn selbst heftig mitnahm, die frühere Kraft nicht mehr gewann, sehen wir ihn 1556 mit neuem Feuer vor dem Bundestage predigen, um zu verhüten, daß Bünden dem Pabste durch eine Sendung nach Rom eine schmähliche Huldigung darbringe. In den ersten Tagen d. J. 1557 vollendete dieser treue Diener Gottes seinen Lebenslauf, nachdem er zur Gründung und Erhaltung der evangelischen Kirche Bündens Jahrzehnte lang nach seinen Kräften mit unerschütterlicher Ausdauer so Wichtiges geleistet, worauf der rüstige Johannes Fabricius Montanus, den man sich von Zürich her erbat, treulich in seine Fußtapfen trat.

Vergl. Zwinglii opera. Bd. 7. u. 8. — Anhorn, Wiedergeburt der Kirche in Pündten. Brugg 1681. — de Porta, historia reformationis eccles. Rhaetic. Chur u. Lindau 1772. Bd. 1. — J. J. Hottinger, helvet. Kirchengesch. Bd. 3. — Truog, Geschichte der Reformation von Graubünden. Chur 1819. — Kind, die Reformation in den Bisthümern Chur u. Como. Chur 1858. — Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier. Heidelb. 1844. Bd. 2. — F. Meier, die evangel. Ge-

meinde in Locarno. Zürich 1836. 2 Bde. — U. Campell's rätische Gesch. von C. v. Mohr, in Mohr's Archiv f. die Gesch. der Republik Graubünden. Chur 1848. 1853. 2 Bde. — Bei Goldast, Alamann. rer. script., Briefe Komander's an Vadian de antiquitatibus Curiae in Rhaetia. Frankf. 1606. Karl Pestalozzi.

Korinther, Briefe an die. Korinth, die altberühmte Handelsstadt auf dem Isthmus, der üppige Sitz der Bildung und Ueberbildung, der Sittenlosigkeit, insonderheit eines schamlosen Aphroditecultus, war das Ziel der zweiten Missionsreise des Apostels Paulus gewesen, der während seines anderthalbjährigen Aufenthalts (vgl. Apgesch. 18, 1—17) das Christenthum daselbst pflanzte (1 Kor. 3, 6) und eine gleich anfangs vorwiegend aus Heidenchristen bestehende (1 Kor. 12, 2) Gemeinde stiftete. Aber nur wenig Gebildete befanden sich unter den Bekehrten (1 Kor. 1, 26 f.); zu den Vornehmsten scheint der Synagogenvorsteher Krispus (1 Kor. 1, 14. Apgesch. 18, 8) gehört zu haben. Einen zweiten Besuch machte Paulus nach 1 Kor. 16, 7. 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2. während seines dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus von letzterer Stadt aus in Korinth, vgl. übrigens Bd. XI. S. 244. Ueberhaupt aber sind auch die Erinnerungen, welche sich an die Namen Apollos (vgl. S. 74 dieses Bandes), Aquila und Priscilla (vgl. Bd. I. S. 456) knüpfen, für die engeren Beziehungen beweisend, welche zwischen den Gemeinden zu Ephesus und Korinth obwalteten. Schon bei jenem, in der Apostelgeschichte nicht erwähnten zweiten Besuche hatte Paulus in Korinth nicht Alles so angetroffen, wie es zu wünschen gewesen wäre (2 Kor. 2, 1. 12, 21). Bereits nämlich war auch Apollos daselbst anwesend gewesen, und hatte die kunstmäßige und rednerische Form, in welcher er das Evangelium verkündigte, und der, von der einfachen Weise des Paulus (1 Kor. 1, 17. 2, 1—5. 3, 1. 2) nicht minder abstechende, auf dem Gebiete der Allegorie und Typologie sich bewegende Inhalt seiner Predigt Anlaß zu den Anfängen jener Parteibildung gegeben, durch welche die korinthische Gemeinde einen keineswegs vortheilhaften Ruf erlangt hat. Aber dieselbe stellte auch noch in anderer Beziehung ein Bild der Streitigkeiten dar, von welchen das apostolische Zeitalter bewegt war. Versehen mit Empfehlungsbriefen (2 Kor. 3, 1), kamen pharisäische Judenchristen (2 Kor. 11, 22) nach Korinth, wo sie das Ansehen der Urapostel dem Paulus gegenüber geltend machten und sich in dessen Wirkungskreis eindrängten (1 Kor. 9, 2. 2 Kor. 10, 13—16. 11, 5). Weil man auf dieser Seite den Namen des Petrus als Aushängeschild gebrauchte, entstand später die bei dem korinthischen Dionysius bezeugte Sage von einer Anwesenheit des Petrus in Korinth. Uebrigens machten unter den judenchristlichen Gemeindegliedern diese Sendlinge nicht wenig Glück, besonders dadurch, daß sie scharf die Nationalprärogative Israels hervorhoben (2 Kor. 5, 12. 11, 18. 22. 12, 11), während sie andererseits nicht, wie die Irrlehrer in Galatien rücksichtslos auf Beschneidung drangen, sondern bloß eine je länger, desto heftiger werdende Feindschaft gegen die Person des Heidenapostels an den Tag legten. Da sie dabei die Partei des Apollos schonten, wurden die Modifikationen der heidenchristlichen Richtung auch durch diesen gemeinsamen Gegensatz nicht unter einander ausgeglichen. Ohnedieß hatte Apollos keinen Anspruch erhoben, ein Apostel zu seyn, und stand, wenn er Verfasser des Hebräerbriefes ist, dem Judenthume überhaupt viel näher, als Paulus.

Nun wird aber neben diesen drei Parteien an der maßgebenden Stelle 1 Kor. 1, 12. noch einer vierten Erwähnung gethan, der sogenannten christinischen, über deren Eigenthümlichkeit und Stellung zu den übrigen schwer etwas Sicheres zu sagen ist, obwohl dieser Punkt Anlaß zur Entstehung einer ganzen Literatur gegeben hat. Wir geben hier bloß eine übersichtliche Darstellung der Ausgangspunkte, von denen die Lösung des Räthsels hat versucht werden wollen.

Als abgethan kann die frühere Meinung betrachtet werden, als handle es sich überhaupt nur um drei Parteien, wobei man (Michaelis, Rädiger) zuweilen, und auf die Autorität vieler Kirchenväter gestützt, noch weiter annahm, es seyen die 1 Kor. 1, 12. genannten Parteihäupter nur erdichtet, um die wirklichen Schismatiker nicht zu nennen.

Aber dem ganzen Zusammenhange von 1 Kor. 1, 10—13. nach ist die vierte Losung ebenso ein Parteistichwort, wie die drei früheren, und fallen die Christiner in dieselbe Verdammniß, wie die Pauliner, Apollonier, Petriner; sie sind somit weder als neutral (Eichhorn, Bleek), noch gar als diejenigen zu bezeichnen, auf deren Seite Paulus selbst sich stelle (Schott).

In neuerer Zeit hat man daher allgemein anerkannt, daß von vier Parteien die Rede ist, die man aber vermöge verschiedenartiger Combinationen wieder auf zwei Grundrichtungen zurückzuführen strebt. Am nächsten liegt es hier allerdings, den bekannten Gegensatz des apostolischen Zeitalters herbeizuziehen, wornach wir zwei Richtungen zu unterscheiden hätten, von denen jede wieder in zwei Modifikationen oder gar nur unter doppelten Parteinamen existirte. So hatte schon Storr die Christiner für Jakobusjünger gehalten, die sich der Verwandtschaft ihres Meisters mit Christus rühmten. Auch nach Hug, Heydenreich, Flatt, Osiander wären sie Heidenchristen gewesen, die ebionitisirend statt des Petrus lieber gleich den Erlöser selbst zum Parteihaupt wählten. Bald hält man sie dann wieder für die mildere, weil dem Paulus persönlich verbundene (Becker), bald für die schroffere und anmaßendere Richtung der Petriner (Billroth, Credner, Reuß). Baur hat seit 1831 sich öfters über diese Frage verbreitet und darin den Ausgangspunkt für seine ganze Auffassung des Urchristenthums gefunden. Nach ihm wären es dieselben Personen gewesen, die sich Petriner nannten, weil sie die Lehre Jesu durch den Hauptapostel Petrus vermittelt wußten, Christiner, weil sie an den Urapostеln, als den von Christus selbst Berufenen, festhielten. Diese Judenchristen sind zugleich die im Briefe vorkommenden Schwachen, die den Genuß des Götzenopfers scheuen und auch heidenchristliche Gewissen damit beunruhigen. Die Heidenchristen aber sind die Reichen, Stolzen, Starkgeistigen, die sich übermüthig hinwegsetzen über jegliche Form und Rücksicht. Auch Gegner der Tübinger Schule, wie Lechler und Ewald, sind im Allgemeinen ähnlicher Meinung. Insonderheit findet Letzterer in den Christinern geradezu Essäer, Fanatiker der Ehelosigkeit, Vorgänger der Mönche, während umgekehrt Jäger sie für solche Judenchristen, die heidnisch, antinomistisch lebten, gehalten hat.

Aber es gibt auch noch einen anderen Weg, auf welchem man die vier Parteien in zwei Hauptgegensätze auflösen wollte. Man unterschied nämlich eine apostolische Richtung, die sich an menschliche Vermittelungen des Christenthums anschloß, und eine antiapostolische, die keinerlei derartige Vermittelung anerkannte. Die letztere ist natürlich die Christuspartei.

Eine derartige Lösung des Problems ist in dreifacher Form versucht worden. Man stellt die Christuspartei entweder auf die heidenchristliche oder auf die judenchristliche Partei, oder man erblickt in ihr einen, gegen diesen Hauptgegensatz sich gleichgültig verhaltenden exclusiven Sonderbund.

Die erste Möglichkeit ist vertreten durch Neander, Guericke, Olshausen. Indem die Christiner sich an ein schriftliches Evangelium hielten, verwarfen sie in philosophischem Dünkel alle apostolischen Traditionen; sie waren Gnostiker, die in dem Erlöser nur einen höheren Sokrates sahen. Auf sie bezieht sich der Tadel menschlicher Weisheit im Briefe.

Auf die zweite Möglichkeit hat zuerst Schenkel hingewiesen, dem de Wette, Grimm, Lutterbeck und A. Maier gefolgt sind. Die Anhänger der vierten Partei waren Theosophen, welche mit Verwerfung aller apostolischen Tradition, sich selbst Inspiration zuschrieben und durch Visionen mit Christus in Communikation traten. So finden besonders Stellen wie 1 Kor. 9, 1. 2 Kor. 10, 7. 12, 1. ihre Erklärung. Eine Modifikation dieser Hypothese versuchten Dähne und Goldhorn, die auf alexandrinische Religionsphilosophen riethen, so daß diese Christiner zugleich als die ersten Keime häretischer Gnosis erscheinen (Kuinöl).

Der dritten Möglichkeit zufolge, die in den Commentaren von Rückert und Meyer entwickelt ist, wäre die vierte Partei an sich orthodox. Die Vermehrung des zweispal-

tigen Parteiwesens zum dreispaltigen habe das Bedürfniß nach Einigung erweckt; so entstand eine vierte Richtung, die sich dadurch über alle schon vorhandenen hinausstellte, daß sie von aller menschlichen Autorität Umgang nahm. Nichts lag näher, als daß sie diese ihre Parteistellung durch den Namen Christi selbst zu decken suchte.

Bei Beurtheilung dieser verschiedenartigen Hypothesen ist vor Allem festzuhalten: 1) daß nur der erste Theil des ersten Briefes 1, 10—4, 21. vom Parteiwesen handelt, weßhalb es gewagt ist, aus anderen Parthien der Briefe Züge zur Karakteristik der Parteien herbeizuziehen; 2) daß aber auch innerhalb dieses ersten Theiles von der Christuspartei nur ganz gelegentlich an der Einen Stelle 1, 12. die Rede ist, während die eingehendere Polemik des ganzen Abschnittes sich offenbar (vgl. 4, 6) auf die Apollospartei bezieht; 3) daß keineswegs alle Uebel und Schäden der korinthischen Gemeinde in dem Parteiwesen ihren Grund haben oder damit auch nur zusammenhängen. So hat z. B. die Parteiung das Abhalten gemeinsamer Versammlungen nicht verhindert (vergl. 14, 23), und die bei denselben vorkommenden „Spaltungen" (vgl. 11, 18. 19) laufen nicht auf den Gegensatz von Petrinern und Paulinern, sondern auf den von Armuth und Reichthum zurück.

Es war nämlich überhaupt zu Korinth noch gar Manches keineswegs in wünschenswerther Ordnung. Den neubekehrten Heiden fiel es auch hier schwer, sich der unbefangen geübten geschlechtlichen Zuchtlosigkeit zu entschlagen (1 Kor. 5, 9—11. 6, 12—19. 5 Kor. 12, 21). Diese Neigung der Gemeinde zur Unzucht hatte den Apostel schon einmal veranlaßt, von Ephesus aus ein nicht mehr vorhandenes, später durch ein werthloses Apokryph ersetztes Schreiben nach Korinth zu richten, dessen Spur sich noch 1 Kor. 5, 9. findet. Nachher erfuhr Paulus von einem in Korinth vorgekommenen, besonders ärgerlichen Fall, daß nämlich Einer mit seiner Stiefmutter in verbotenem Umgang lebte. Zugleich erhielt er auch Kunde von dem Ausbruche des Parteiwesens, und zwar durch die Familien- oder Hausgenossen einer gewissen Chloë (1 Kor. 1, 11). Die stärkste Aufforderung aber zu einer neuen schriftlichen Ansprache an die Gemeinde wurde ein Brief, den die Korinther selbst an den Apostel richteten und durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus überbringen ließen (16, 17). Derselbe enthielt eine ganze Reihe von Fragen, sich beziehend auf Ehelosigkeit, darin Einige eine besondere Höhe der Vollkommenheit erblickten, ohne Zweifel im Gegensatz vor Allem zum Judenchristenthum (7, 1), auf das Essen des Götzenopferfleisches (8, 1), wahrscheinlich auch auf die Geistesgaben (12, 1) und die Collekte (16, 1). Aus der Antwort des Apostels ersehen wir, daß sich die Heidenchristen in Korinth überhaupt sehr frei benahmen, Einladungen zu heidnischen Opfermahlzeiten annahmen (10, 27. 28), ja sogar in Streitsachen über das Eigenthum vor heidnischen Gerichten gegen einander Recht suchten (6, 1). Daran nahmen dann die Judenchristen gerechten Anstoß. Aber auch bezüglich der Gemeindeversammlungen und der Liebesmahlzeiten waren Unordnungen eingerissen, in deren Folge die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahls verloren gehen wollte (11, 17—34). Die Weiber ihrerseits fühlten sich emancipirt und bethätigten ihre neugewonnene Freiheit besonders in der Kopftracht (11, 2—16) und durch öffentliches Reden (14, 34—36). Zugleich war man verschiedener Ansicht hinsichtlich der Geistesgaben (12, 1 f.), und wurde insonderheit die Gabe der Glossolalie ein Gegenstand kindisch eifersüchtiger Bestrebungen (14, 1 f.). Endlich tauchten auch an der Auferstehungslehre des Apostels Zweifel auf (15, 1 f.), welche wohl eher von der philosophischen Bildung der Griechen, als von einer sadducäischen Richtung ausgegangen seyn mochten.

Die dargelegten Verhältnisse boten Veranlassung genug, nicht bloß den Timotheus, der gerade mit Erast und Anderen (16, 11) nach Macedonien reiste (Apgesch. 19, 22), mit einem Besuche in Korinth zu beauftragen, sondern auch den rückkehrenden Gesandten ein längeres Schreiben mitzugeben (16, 12. 17), welches wir in unserem, in seiner Integrität und Aechtheit gar nicht zu bezweifelnden, ersten Korintherbrief, der in Ephesus geschrieben wurde (4, 17. 16, 3. 8. 19), noch besitzen.

In diesem merkwürdigen Denkmal apostolischer Lehrweisheit, das uns zugleich ein lebendiges und anschauliches Bild urchristlicher Gemeindezustände gibt, kommt Paulus nach Gruß und Eingang (1, 1—9) sogleich auf das Parteiwesen zu sprechen, weist auf Christus als den Mittelpunkt des Glaubens hin und vertheidigt gegenüber den Zumuthungen der apollonischen Partei seine kunstlose Weise, das Evangelium zu predigen (1, 10—4, 21). Hierauf geht er zu anderen Schäden über, die ihm auf mündlichem Wege bekannt geworden waren. Er erklärt sich über den Blutschänder, der feierlich excommunicirt werden soll (5, 1—8), und über das Verhältniß der Christen zur unzüchtigen Welt überhaupt (5, 9—13). Er mißbilligt das Laufen vor heidnische Gerichte (6, 1—11) und rügt zum Schlusse noch die in der Gemeinde eingerissene sittliche Schlaffheit überhaupt (6, 12—20).

In einem neuen Abschnitte nimmt nun der Apostel den Brief der Gemeinde zur Hand und verbreitet sich zuerst über die ehelichen Verhältnisse (7, 1—40), dann über den Genuß des Götzenopferfleisches, bei welcher Gelegenheit er sich selbst als Vorbild der verlangten Selbstverläugnung aufstellt (8, 1—11, 1); besonders eingehend ausgeführt ist der, der Regelung der gottesdienstlichen Verhältnisse gewidmete Theil, der mit der Anordnung der Verschleierung für die Weiber beginnt (11, 2—16). Hierauf werden für die gemeinsamen Mahlzeiten (11, 17—34) und für die öffentlichen Vorträge Regeln aufgestellt, wobei der Apostel über den Werth der Geistesgaben überhaupt (12, 1—13, 13), über das Reden mit Zungen insonderheit (14, 1—40) Ansichten und Anordnungen mittheilt. Endlich folgt die einzige dogmatische Partie des Briefes, der Abschnitt über die Auferstehung der Todten (15, 1—58). Der Schluß (16, 1—24) enthält eine Reihe von Nachrichten und Ermahnungen, namentlich auch eine Anordnung in Betreff der Liebesgabe, welche der Apostel nach Jerusalem zu bringen gesonnen war.

Dieses Sendschreiben sollte dem schon abgereisten Timotheus noch zuvorkommen (16, 10) und kurz vor der Osterzeit (5, 7) des Jahres 58 (nach der XI, 242 befolgten Chronologie) in Korinth eintreffen. Timotheus sollte dann nach dem Plane des Apostels wieder zum Apostel zurückkehren (1 Kor. 16, 11). Nun haben freilich angesehene neuere Gelehrte (Neander, Credner, Rückert, de Wette, Reuß, Maier) starke Zweifel dagegen geltend gemacht, daß Timotheus damals überhaupt nach Korinth gekommen sey. Er scheint vielmehr in Macedonien geblieben zu seyn, weßhalb er 2 Kor. 1, 1. wieder zur Seite des Apostels angetroffen wird, ohne daß der Nachrichten, die dieser von ihm erhalten, Erwähnung geschieht. Um so gewisser aber ist es Titus gewesen, der den Paulus durch die Kunde, die er ihm von Korinth überbrachte, zur Abfassung unseres zweiten Korintherbriefes bestimmt hat. Schon von Ephesus aus hatte Paulus ihn vorausgesandt, um ihn dann in Troas wieder zu treffen. Freilich geht aus 2 Kor. 2, 13. 7, 5. 6. hervor, daß, als Paulus nach Troas kam, Titus nicht daselbst zu finden war. Vielmehr hat derselbe sich erst in Macedonien wieder an Paulus angeschlossen und ihm Nachrichten von so ernster Natur überbracht, daß Paulus alsbald zur Abfassung eines neuen, unseres zweiten Korintherbriefes schritt, der nach 8, 10. im Herbste desselben Jahres geschrieben wurde, in dessen Frühling unser erster Brief entstanden ist. Und zwar wurde der zweite Brief nach 2, 13. 7, 5. 8, 1. 9, 1. Apgesch. 20, 1. in Macedonien geschrieben; eine alte Unterschrift gibt geradezu Philippi an.

Der Zweck des Briefes ist 13, 10. ausgesprochen: er sollte die Gemeinde auf die Ankunft des Apostels vorbereiten, sie in diejenige Verfassung bringen, welche Paulus vorfinden mußte, wenn er nicht genöthigt seyn sollte, mit starken Strafmitteln einzuschreiten. Zwar die Mehrheit der Gemeinde hatte des Apostels Anordnungen bezüglich des Blutschänders Folge geleistet (2, 6—10) und anerkennenswerthen Eifer an den Tag gelegt (7, 11. 9, 2), aber die Unzuchtssünden waren keineswegs ganz verschwunden (6, 14—18. 12, 21), des inneren Haders noch lange kein Ende (12, 20. 13, 11), und die Collekte wurde nur lässig betrieben. Insonderheit aber waren die persönlichen Gegner des Paulus viel bitterer und schroffer gegen ihn hervorgetreten, als zuvor, und

die Ankunft eines besonders hervorragenden stand bevor (11, 4). Darum sandte der Apostel den Titus in Begleitung von zwei Brüdern mit diesem Briefe nach Korinth.

Dieß die herkömmliche Erklärung der Abfassungsverhältnisse unseres zweiten Briefes. Indessen muß zugestanden werden, daß dieselben noch keineswegs so gesichert erscheinen, als dieß in Bezug auf die Erklärung des ersten Briefes der Fall ist. Namentlich ist das Verhältniß beider Briefe zu einander noch mannichfach unklar geblieben. Es ist 2 Kor. 7, 8. 12. von einer strafenden Epistel die Rede, welche dem zweiten Briefe vorangegangen sey. Diese Bemerkung bezieht man gewöhnlich auf Stellen, wie 1 Kor. 3, 2. 4, 18—21. 5, 1 f. 6, 8. 11, 17 f. Nicht minder findet man die starken Worte, welche von den Gegnern als Prahlerei ausgelegt wurden, in 1 Kor. 2, 16. 4, 1 4, 1 f. 14, 18. 15, 8. 10. Immerhin aber gewinnt man für die Construktion der Verhältnisse, wie der zweite Brief sie voraussetzt, ein noch freieres Feld, wenn man 7, 12. statt des Blutschänders einen persönlichen Feind des Apostels angedeutet findet. Es ist daher schon vielfach zwischen unseren ersten und zwischen unseren zweiten wieder ein verloren gegangener Brief eingeschoben worden (Olshausen, Credner, Neander, Ewald), und Bleek hat insonderheit angenommen, Timotheus sey wirklich nach Korinth gekommen, aber mit ungünstigen Nachrichten zu Paulus zurückgekehrt; es sey dann Titus mit einem noch stärker strafenden Briefe nach Korinth gesendet, unser zweiter Brief aber erst nach Zurückkunft des Titus geschrieben worden.

Indessen verliefen damals die Reisen nicht so ohne Störung, daß es gerathen wäre, deren allzu viele in einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum einzuschieben. Auf keinen Fall aber ist es nothwendig, einen zweiten, verloren gegangenen Brief anzunehmen, da die vier letzten Kapitel unseres Briefes vollkommen den Inhalt geben, welchen die sieben ersten voraussetzen. Es wäre also mit Weiße (Philosophische Dogmatik, Bd. I, 145) anzunehmen, daß unser zweiter Brief auf einer Combination von zwei bis drei Briefen beruht, deren letztgeschriebener sich aber jetzt am Eingang des Ganzen befindet*). An der Integrität des Briefes haben ohnedieß schon Semler, Weber, van Greeve gezweifelt, und auch die herkömmliche Annahme muß wenigstens zugeben, daß er in Unterbrechungen geschrieben ist, einen starken Wechsel von Stimmungen verräth und im ersten Theile den Apostel in seiner klugen Würde, im zweiten im vollen Feuer des Affektes und der Gereiztheit erscheinen läßt. Auf jeden Fall stehen im engsten Zusammenhange die sieben ersten Kapitel, die in der Feier der Hoheit des apostolischen Amtes des Paulus gegenüber allen Verunglimpfungen ihren leitenden Gedanken offenbaren; dann wieder das achte und neunte Kapitel, vom Collektenwerk handelnd; endlich die vier letzten, in welchen Paulus nicht bloß die Selbstvertheidigung in gereizterer Sprache führt, sondern auch zum schärfsten Angriff auf die Gegner übergeht: sie stellen das Affektvollste dar, was er je geschrieben hat. H. Holtzmann.

Kornthal ist eine politisch-religiöse Gemeinde Württembergs, welche von der Landeskirche zwar hinsichtlich der Kirchenleitung äußerlich abgetrennt, innerlich aber derselben im Verlaufe der Zeit mehr und mehr zugewandt, als eine besondere Erscheinung des kirchlichen Geistes durch das in ihr waltende religiöse Leben, durch ihre eigenthümliche Gemeindeverfassung, durch ihren Einfluß auf die Gemeinschaften dieses Landes und dadurch mittelbar auf die Kirche selbst, durch ihre vielseitige Thätigkeit für die innere und äußere Mission, durch die in der Gemeinde und im Auftrage derselben geübte umfassende Thätigkeit auf dem Felde der Erziehung, sowie durch ihre vielfachen Beziehungen zu den Christen aller Länder und Welttheile in einer nun bald 50jährigen Geschichte eine kurze Darstellung in diesen Blättern verdient.

Still und friedlich im Nordwesten der Hauptstadt des Landes in einem fruchtbaren Thale gelegen, im Norden von Rebenhügeln, im Süden von einem Bergrücken

*) Weiße steht in der Neuzeit mit jener Vermuthung ganz vereinzelt da; denn weder de Wette, noch Baur, noch Reuß u. A. haben Anstand genommen, die Integrität auch des zweiten Briefes anzuerkennen. Anm. d. Redaktion.

begränzt, auf welchem das königl. Schloß Solitude in's Land hinausschaut, fällt das freundliche Dorf von 800 (mit den Bewohnern der Erziehungsanstalten nahezu 1300) Seelen dem vorübergehenden Wanderer durch die regelmäßige Bauart seiner Häuser, durch die Reinlichkeit der breiten Straßen und die stattlichen Gebäude, die sich dazwischen erheben, vor anderen württembergischen Dörfern vortheilhaft in's Auge. Ursprünglich ein allodiales Rittergut, Eigenthum der Grafen von Görlitz und der Freiherren von Münchingen, wurde Kornthal im Jahre 1819 der Sitz von Familien, welche den verschiedenen Gemeinschaften Württembergs angehörig, aus allen Theilen des Landes hieher gewandert, von König Wilhelm besondere kirchliche Privilegien zu eigener Einrichtung und Verwaltung ihrer kirchlichen und bürgerlichen Angelegenheiten erhielten.

I. Die Entstehung Kornthals, seiner Zeit von Freund und Feind viel angefochten, erklärt sich aus den politisch-religiösen Verhältnissen jener tiefbewegten Zeit. Der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland um sich greifende Unglaube ließ auch Württemberg nicht unberührt. Zwar hatte dieses von Gott mit geistigen Gaben, wie mit weithin leuchtenden Männern christlicher Gnosis und praktisch-erbaulicher Frömmigkeit reich begnadigte Land lange Zeit der „alles Positive am Christenthum verdünnenden und auflösenden Neologie“ sich erwehrt; doch fand endlich die seichte Aufklärung seit 1786 auch im Consistorium ihre Vertretung und 1791 den ersten öffentlichen Ausdruck. Das in diesem Jahre von dem Prälaten Griesinger redigirte Gesangbuch hatte die alten Kernlieder voll Saft und Kraft, Mark und Fülle, wenn auch mitunter etwas holperig in Ausdruck und Reim, wie die Vorrede sagt, „durch völlige Umarbeitung dem verfeinerten Geschmacke der Zeit näher gebracht“. Damit „mehr lichtvolle Deutlichkeit“ gewonnen würde, wurden die besten Stämme aus dem Dichterwald der alten Kirche ausgehauen. Schmerzlich trauerte der edlere Theil der Gemeinden um die verlorenen Schätze und fühlte sich durch die gewaltsame Einführung, theilweise selbst durch militärische Gewalt, in seinen heiligsten Rechten gekränkt. War auch der Versuch, dem Volke den alten sogenannten Brenz'schen Katechismus (von 1681 und 1696) zu nehmen und dafür den Braunschweiger unterzuschieben, mißlungen, so brachte der 1. Januar 1809 eine neue Liturgie, welche „der Bildung des gegenwärtigen Zeitalters angemessener sey“, und eben damit den Gemeinden die Gewißheit, daß dem Geiste des Abfalls auch in der Landeskirche Raum gestattet sey. — Diese neue Liturgie, von Prälat Dr. Süskind verfaßt, von Andern verschlimmbessert, ohne Zustimmung der Synode, die Süskind ausdrücklich zur Bedingung gemacht, im Wege der Verordnung eingeführt, warf den Samen tiefer Verstimmung in das bereits durch die verschiedensten kirchlichen Neuerungen, wozu vornehmlich die den 2. Januar 1806 geschehene Einziehung des Kirchenguts im Betrage von ungefähr 30 Millionen Gulden gehörte, mißtrauisch gewordene Volk. Der Hauptgrund der Verstimmung gegen die neue Liturgie war vor Allem das veränderte Taufformular, in welchem die Abrenuntiationsformel ausgemerzt war. Das schwäbische Landvolk, bieder und treu, ohnedieß anhänglich an's Alte, wollte sich die beinahe 300 Jahre unverändert gebliebene Tauf- und Abendmahlsliturgie nicht ohne den zähesten Widerstand entreißen lassen. Manche fromme Männer, des hausväterlichen Priesterrechts eingedenk, tauften ihre Kinder selbst und überbrachten die Geldstrafe von 6 fl. 30 Xr. wie eine Taxe gleich bei der Anzeige der Haustaufe dem Pfarrer. Ein ächt christlicher Prediger und treuer Seelsorger, der beim Volke in hoher Achtung stand, ein origineller Mann und Vertrauter von Ph. Matth. Hahn, Flattich und Andere, J. J. Friederich, Pfarrer zu Winzerhausen (nachmals der erste Pfarrer von Kornthal), der den Muth hatte, offen zu erklären, daß er gewissenshalber die neue Liturgie nicht annehmen könne, wurde seines Amts entsetzt und mit 78 Gulden jährlicher Pension unter obrigkeitliche Aufsicht gestellt. Ja in einem Dorfe am Fuße der Alb geschah es, daß ein Vater, der sich geweigert hatte, sein Kind nach der neuen Liturgie taufen zu lassen, in's Gefängniß gesperrt, das Kind der Mutter durch Polizeidiener vom Bett weg-

genommen und in die Kirche zur Taufe gebracht wurde, wodurch die Wöchnerin auf einige Zeit wahnſinnig wurde.

Leider gaben auch die Geiſtlichen ſelbſt dem Volke vielfachen Grund zur Klage (ſ. Steudel, ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinſchaften in Württemberg, 3ter Thl. Stuttg. 1820). Wenn auch der rationalismus vulgaris unter den Geiſtlichen Württembergs nie eine Heimath und Pflege fand, ſo ergoß doch die Literatur des Un- und Halbglaubens ihren Waſſerſtrom auch in's Schwabenland, und ſtatt des kräftigen Weins bibliſcher Wahrheit wurde auf mancher Kanzel Waſſer geſpendet. Das Volk fühlte ſich unbefriedigt und leer „bei der dürren Moral und leeren Dogmatik des einen und anderen Predigers“ (Grüneiſen, Abriß einer Geſchichte der religiöſen Gemeinſchaften Württembergs, in Ilgen's Zeitſchrift f. hiſt. Theol. 1841. S. 109). Zudem war das Veto, das nach der alten Kirchenordnung (Cynoſura genannt) den Gemeinden zukam und bis 1810 in den Anſtellungsdekreten anerkannt blieb, allmählich in Abgang gekommen, und die Gemeinden mußten jeden, auch den indifferenteſten Prediger ſich gefallen laſſen, den das Conſiſtorium ihnen ſandte. Kein Wunder, daß auch in die Schule der neue Geiſt eindrang. Peſtalozzi und Dinter waren die Meiſter und Muſter, und ſo mancherlei Gutes ſie in formeller Beziehung bringen mochten, ſie ermangelten des ächt-chriſtlichen Geiſtes und vermochten der eben in dieſer Zeit der Napoleoniſchen Kriege unter Jung und Alt einreißenden Verwilderung keinen ſchützenden Damm entgegen zu ſtellen.

Zu dieſen Gründen, die an ſich ſchon genügten zur Erklärung, daß viele ernſter geſinnte Familien, mit der Lage der Dinge in der Heimath unzufrieden, den Blick in die Ferne richteten, kamen aber noch andere, tiefer liegende. Es war die Zeit der Befreiungskriege. Das Gefühl der Verſchuldung, durch welche Deutſchland ſo tief geſunken war, einerſeits, und das Dankgefühl andererſeits für das wunderbare Gottesgericht, das auf den Eisſteppen Rußlands der allmächtige Gott, deſſen Exiſtenz ſeit Jahrzehnten in Frage geſtellt war, eben gehalten, bewegte das Volk in ſeinen tiefinnerſten Gründen. Die wieder gewonnene Freiheit des Vaterlandes nach dem Sieg über den wälſchen Dränger ertrug ſchwer den Druck von Religions- und Gewiſſenszwang, und die Jubiläumsfeier der Reformation im J. 1817 erweckte neu das Andenken an die unter heißen Kämpfen errungenen höchſten Güter der evangeliſchen Chriſtenheit. Alles dieſes ſpiegelte ſich aber bei den Pietiſten Württembergs noch in ganz ſpecifiſchem Lichte. Zwei Männer waren es inſonderheit in jener Zeit, welche durch ihre Perſönlichkeit und ihre Schriften einen tief gehenden Einfluß unter dem Landvolk übten, — Jung Stilling und Michael Hahn. In jenem lebte Bengel's Apokalyptik, in dieſem Oetinger's Theoſophie neu auf. Gewohnt, die Zeichen der Zeit an der Hand der Propheten und der Offenbarung Johannis zu prüfen, ſahen ſie in den Gräueln der franzöſiſchen Revolution, ſowie in dem oben geſchilderten Zuſtande der evangeliſchen Kirche den der antichriſtlichen Zeit unmittelbar vorangehenden Abfall (2 Theſſ. 2, 3). Die durch die Geiſtlichen in öffentlichem Vortrage todtgeſchwiegene Wahrheit von der Wiederkunft Chriſti rächte ſich, indem ſie um ſo lebendiger die Gemüther der „Stundenleute“ erregte, und es bewährte ſich hier die alte Erfahrung, daß immer etwas faul ſeyn müſſe in der Kirche, wenn ernſte, wahrheitſuchende Chriſten ſich nicht darin befriedigt finden. Im Lichte der Offenbarung war ihnen der *Ἀπολλύων* der Apokalypſe (9, 11.) — mit dem N der Negation alles Heiligen an der Stirne — Napoleon, in ſeiner Verheirathung mit der Tochter des Kaiſers von Oeſterreich ſahen ſie die Erfüllung von Dan. 11, 17. Der Feldzug Napoleon's wider Rußland ſchien ihnen den Weg nach Jeruſalem zu bahnen. Viele glaubten, daß er aus ſeiner Verbannung, dem Non esse, wieder kommen werde, daß er nicht geſtorben, und nun die Zeit gekommen ſey, ihm zu entfliehen. Aber wohin? Einer wenn auch ſchwachen Spur Bengel's folgend, hatten ſeine Nachfolger und in jenen Zeiten inſonderheit in pietiſtiſchen Kreiſen Pfarrer Friederich, in michelianiſchen Michael Hahn mit ausgeſtrecktem Zeigefinger auf Rußland gewieſen, als den gott-

bestimmten Bergungsort für das „Sonnenweib“, (Apok. 12.) und der evangelische Sinn Kaisers Alexander I., der bei seiner Anwesenheit in Karlsruhe von Stilling persönlich mit dieser Anschauung der Dinge vertraut gemacht worden war, kam wie eine Einladung diesen Hoffnungen und Deutungen entgegen.

So gespannt waren die Verhältnisse in Württemberg, als den 30. Oktober 1816 König Wilhelm den Thron bestieg. Die unter dem straffen Regiment seines gestrengen Vaters gänzlich abgeschnittene, nun in Uebereinstimmung mit den Beschlüssen des Wiener Congresses gnädigst gestattete Freizügigkeit eröffnete die Schleußen, und der Strom der Auswanderung, durch die Theurungsnoth des Jahres 1816—17, die auch Württemberg auf's Empfindlichste traf, noch mehr geschwellt, ergoß sich vorzüglich nach Rußland. Allein in der Nähe von Tiflis haben sich 1816—17 sieben deutsche Kolonistendörfer (Neu-Tiflis, Katharinenfeld, Alexandersdorf u. a.) mit 2600 Personen gebildet, die zumeist aus Württemberg auszogen. Eine gleiche Zahl siedelte sich in einem anderen Theile Transkaukasiens an und gründete die Gemeinden Stuttgart, Neuhoffnung, Hoffnungsthal, Rosenfeld. Mehr als 1700 Familien hatten sich bereits unterschriftlich bereit erklärt, ihrem Beispiele zu folgen. Heute noch leben in Kornthal Familien, welche schon die Wagen gekauft hatten, um gleichfalls dorthin auszuwandern, und noch lange nach Gründung der Gemeinde war dort ein eigenthümliches Fahrzeug im Gebrauche, das noch heute unter dem Namen „Jerusalemskutsche“ bekannt ist — ein schon bereit gehaltener Auswanderers-wagen. Nicht ohne Besorgniß sah die Regierung diesen Abzug so vieler wohlhabender, rechtschaffener Unterthanen und erließ den 14. Februar 1817 ein Ausschreiben an sämmtliche obrigkeitliche Stellen des Landes, des Inhalts, dieselben möchten die Auswanderer vor der Gefahr, in die sie sich und ihre Familien durch unüberlegte Auswanderung bringen, unterrichten und warnen.

Nun lebte damals zu Leonberg, der Geburtsstadt Schelling's, drei Stunden von Stuttgart, ein edler Bürgermeister. Er hieß Hofmann, war aber ein Volksmann von ächtem Schlag oder vielmehr ein Hoffmann — denn so schrieb er sich —, ein Mann der Hoffnung, der die Devise hatte: „Spes non confundit.“

Gottlieb Wilhelm Hoffmann, der nachmalige Gründer und vieljährige Vorsteher der Gemeinde Kornthal, war zu Ostelsheim bei Calw auf dem württembergischen Schwarzwald den 19. Dezbr. 1771 geboren. Sein Vater, M. Christian Ludwig Hoffmann, stammte von einem edlen Märtyrer der evangelischen Kirche, Georg Hoffmann ab, der zu Hirschberg in Schlesien für das Bekenntniß der evangelischen Kirche gestorben ist. Von seinem Vater, einem streng orthodoxen, eifrigen Kirchenmanne alten Stils, von erstaunlichem, aber beengtem Fleiß, war der Knabe in möglichster Einschränkung mit fast pedantischer Strenge erzogen. Von seinen Eltern dem Schreiberstande gewidmet, durchlief er eine nicht minder gesetzesstrenge Lehrzeit bei einem tüchtigen Manne seines Fachs, dem Stadtschreiber zu Calw. Aus seiner jugendlichen Sicherheit, in welcher der 18jährige Jüngling dahinlebte, ward er durch eine ganz besondere Lebenserfahrung aufgeweckt, die ihm von der treu über ihm waltenden Vorsehung Gottes einen tiefen Eindruck gab. Seine Bekehrung war ihm immer ein heiliges Geheimniß, sein Auge glänzte, wenn er in trautem Bruderkreise davon redete. „Ich bin als Pregizerianer erweckt worden“, konnte er oft sagen. Er meinte damit, daß seine Seele damals von den Strömen der göttlichen Gnade überfluthet worden sey. Zur Pflege seines jungen religiösen Lebens hatte Gottes erziehende Weisheit zwei Werkzeuge in seine Nähe gestellt, die damals in Württemberg weithin fruchtbare Samenkörner der Wahrheit ausstreuten und ganz geeignet waren, einen Jüngling von solchem Feuergeiste zu fesseln, Pfarrer Machtholf von Möttlingen und Pfarrer Flattich von Münchingen.

Während der letztere, mit dem er später durch seine Verheirathung in die engsten Familienbande trat — Flattich war der Oheim von Hoffmann's erster Gattin —, ihm durch seine praktisch-heitere Art im täglichen Umgang und in der Erziehung, sowie durch sein unerschütterliches Gottvertrauen imponirte und dadurch eine verwandte Saite

in Hoffmann's reichem Gemüth anregte, prägte sich die tiefe Demuth, die aufopfernde Liebe und Dienstwilligkeit Machtholf's unauslöschlich seinem Geiste ein, und noch in späterem Alter erzählte er mit tiefer Rührung, wie der dienstwillige Pfarrer ihm die zehn schweren Foliobände von Luther's Werken, die er ihm zur Lektüre empfohlen, vier Stunden weit in seinem Zwerchsack auf dem Rücken in's Haus getragen. Außer Luther's Schriften studirte der inzwischen nach Leonberg berufene Jüngling Jakob Böhme, Arnold, Zinzendorf, Tersteegen, Bengel, Oetinger, Steinhofer und trat theilweise schon jetzt, zum Theil nachher, mit Michael Hahn in Sindlingen, Pregizer in Hailerbach, Dann, Jeremias Flatt, K. H. Rieger in Stuttgart, Pfarrer Friederich in Winzerhausen, Jung Stilling in Karlsruhe, Lavater in Zürich u. A. in fruchtbare Geistesgemeinschaft. Es war die selige Zeit des Werdens, als im Anfange dieses Jahrhunderts der junge Mann mit anderen gleichgesinnten Freunden von einem Besuche bei Graf Seckendorf und K. H. Rieger in Stuttgart über die Solitude nach Hause zog, Loblieder dem Lamme singend und, wie die Tradition erzählt, hellaufjauchzend seinen Hut in die Höhe warf und in die Worte ausbrach: „Brüder, wir erleben's noch, daß der Herr kommt!" Die im Jahre 1801 von ihm herausgegebene Liedersammlung, das Leonberger oder Brüderbüchlein genannt, spiegelt die gehobene Glaubensfreudigkeit Hoffmann's in jener Zeit ab, aus der heraus er die Lieder auswählte.

Kurz vor Auflösung des römischen Reichs zum kaiserlichen Notarius ernannt und bald darauf von den Bürgern Leonbergs zum Amtsbürgermeister erwählt, sodann im Verlaufe der nächsten 15 Jahre mit einer Reihe städtischer Aemter betraut, und 1815 bis 1819, 1820 bis 1826 zum Landtagsabgeordneten durch das Vertrauen des Volks berufen, zwischenhinein von der Regierung mit dem Vertrauensposten eines Landescommissärs zum Behufe der Einquartierung der durchziehenden Truppen betraut, hatte er die reichste Gelegenheit, sein organisatorisches Talent zu üben, und jene Sicherheit des praktischen Blicks zu gewinnen, der ihn sein ganzes Leben hindurch auszeichnete und zum Rathgeber für Tausende machte.

In solcher Stellung geschah es, daß er immer auf's Neue angegangen wurde, Bittschriften um Beibehaltung der alten Liturgie an die Regierung abzufassen, und da diese abschlägig beschieden wurden, Auswanderungslustigen mit seinem Rathe beizustehen. Als er daher durch jenes oben erwähnte königliche Reskript angewiesen wurde, solche vor der Gefahr der Auswanderung zu warnen, ergab sich ihm von selbst in Erwiderung hierauf jene erste vom 28. Februar 1817 datirte Eingabe, welche durch die besondere Beachtung, die ihr König Wilhelm, der ihn persönlich kannte und hochschätzte, unmittelbar zu Theil werden ließ, die nächste Veranlassung der Gründung Kornthals wurde.

Er finde — schreibt er —, daß außer zwei Klassen von Auswanderern, wovon die einen, die Separatisten, nicht zu überzeugen, auch in ihren Grundsätzen nicht eigentlich religiös, die anderen, verkommene Arme und Proletarier, für den Staat ohne Werth seyen, eine dritte Klasse wohl verdiene, vom Staate zurückgehalten zu werden. Sie bestehe aus ruhigen, gewissenhaften, fleißigen und großentheils vermöglichen Leuten, die sich in ihrer Gewissensfreiheit beschränkt fühlen. Diese letztere Klasse würde im Lande verbleiben, wenn ihnen die Anlegung eigener Gemeinden nach Art der von König Friedrich 1806 privilegirten Brüdergemeinde zu Königsfeld, das damals württembergisch war, gestattet würde. Die Rechte und Freiheiten einer solchen Gemeinde würden die nämlichen seyn, wie die der Brüdergemeinde, und sich nur auf religiöse Gegenstände beziehen. Die Lehre der Gemeinde sollte keine andere seyn, als die alte evangelisch-lutherische Glaubenslehre, nur müßte ihnen gestattet seyn, solche Einrichtungen in Kirchensachen zu treffen, welche ihren Ueberzeugungen gemäß seyen. Dem Staate würden dadurch nützliche Staatsbürger, der Kirche aber die reine lutherische Lehre erhalten, von welcher der größere Theil der Lehrer mehr oder weniger abgewichen sey.

Das sind die Stamina der Entstehung Kornthals. Stehen wir, ehe wir die Entwickelung weiter verfolgen, einen Augenblick stille, so ergibt sich uns beim Rückblick

darauf eine gedoppelte Thatsache. Das Motiv des Gründers der Gemeinde, der nicht die Initiative ergriff, keine Bitte vorlegte, sondern einen in seiner amtlichen Stellung begründeten Vorschlag im Interesse der Regierung dem Könige vorzulegen sich gedrungen fühlte, ist kein eigenmächtiges, donatistisches Kirchenmachen, entgegen den Worten des göttlichen Meisters Matth. 13, 29. 30., kein schwärmerisches Anticipiren idealer christlicher Zustände, wie sie diesem Aeon nicht vorbehalten sind, auch nicht das Bestreben gewesen, den Reizungen oder Störungen des Weltlebens enthoben, sich hier ungetrübt von feindlichen Einflüssen nach Gemüthlichkeit unter lauter Brüdern zu etabliren (vgl. Steudel a. a. O. S. 26). Noch viel weniger ist aber der Vorwurf des Separatismus, der seiner Zeit von Seiten der Kirche erhoben wurde, gerechtfertigt. Die Gründer von Kornthal sind Pietisten, keine Separatisten gewesen. Die Separatisten stehen außerhalb der Kirche, diese als Babel oder Hure anfeindend und verlästernd. Die Pietisten stehen innerhalb der Kirche, gehören zu ihren treuesten und eifrigsten Besuchern. Nicht von der lutherischen Kirche wollten sie sich lossagen, sondern unabhängig von dem in ihren Augen von der reinen Lehre abgefallenen Consistorium der württembergischen Landeskirche auf Grund der aus der Reformationszeit stammenden Kirchenbücher und im Genusse der unverfälschten Kirchenlieder ihres von den Vätern überkommenen Glaubens leben. Vielmehr sind gerade durch die Gründung Kornthals solche Elemente, die durch fortdauernde Verstimmung zur Opposition und Separation hätten gedrängt werden können, hieher abgeleitet, gesammelt und befriedigt, ein Salz für die Kirche geworden. Denn es unterliegt bei unbefangener Betrachtung keinem Zweifel, daß die von da an theilweise gestattete Fortbenutzung der alten Liturgie, deren sich auch Dann mit kühnem Freimuth unangefochten bediente, und die sich immer lauter äußernden Kundgebungen über „Gesangbuchsnoth“ und Abänderung der Liturgie von 1809, die in den dreißiger Jahren allgemein wurden und 1842 die Einführung des neuen Gesangbuchs und der neuen Liturgie zur Folge hatten, mit eine Nachwirkung jener Kämpfe waren. Gerade diese von der Kirche selbst kaum zwei Jahrzehnte darauf beschlossene Abschaffung der den Pietisten jener Zeit so anstößigen Kirchenbücher war die beste Rechtfertigung ihrer gerechten Wünsche.

Sollten auch wirklich, wie durchaus nicht zu läugnen ist, von Manchen, welche nach Bengel's Vorgang für das Jahr 1836 das Ende der antichristlichen Zeit und den Anbruch des tausendjährigen Reiches erwarteten, weiter gehende chiliastische Ideen mit der Gründung der neuen Gemeinde in Verbindung gebracht worden seyn (vgl. Dr. Barth's, des damals 20jährigen Jünglings, Erstlingsschriftchen „Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht“ — Worte des Friedens über die neue württembergische Gemeinde, Tübingen, bei Laupp, 1820), so wissen wir sattsam aus der Geschichte der christlichen Kirche, daß derartige Auswüchse in Zeiten religiöser Erregung unvermeidlich sind.

Wie dem auch sey, soviel ist unverkennbar, daß unter der gnädigen Führung Gottes die in der württembergischen Kirche gährenden Elemente, denen zum weitaus größeren Theil ein gesunder Kern ächter Glaubensfreudigkeit und Leidenswilligkeit, sowie ein ernstes Ringen nach Heiligung innewohnte, in ein abgesondertes Bett geleitet, die oppositionellen Kräfte lokalisirt, dem Lande erhalten und die Kirche vor Zerklüftung bewahrt wurde.

Es kam jetzt Alles darauf an, wie sich die württembergische Staatsregierung zu diesem Ansinnen Hoffmann's stellte. Aus dem Umstande, daß zwischen der vom 28. Februar 1817 datirten Eingabe des oben erwähnten Vorschlags und dem am 22. August 1819 verliehenen Privilegium 2½ Jahre verstrichen, läßt sich abnehmen, daß sie sehr vorsichtig zu Werke ging. Sie hatte auch alles Recht dazu. War ja doch jene Uebergangszeit nicht bloß die Zeit religiöser, sondern auch politischer Spannung, die Zeit des Wartburgfestes, die Zeit politischer Strebungen und Rückstrebungen, die Zeit getäuschter politischer Hoffnungen und Illusionen, für Württemberg insonderheit die Zeit der Verfassungskämpfe. Auf der einen Seite lag die ganze Tragweite eines Vorschlags, hinter welchem die wahrscheinliche Auswanderung von 1700 Familien stand, welche,

wie wohl mit Recht vermuthet wurde, von Seiten der russischen Regierung Unterstützung fand, sodann die Hoffnung, die man höheren Orts hegen mochte, daß redliche Seelen, die sich aus religiösen Bedenken eines irrenden Gewissens an den Einrichtungen der herrschenden Kirche stoßen, vor gänzlicher Separation könnten hiedurch verwahrt werden, der Gedanke endlich, daß wenigstens der Versuch der Errichtung solcher Gemeinden gemacht werden möchte, und falls er gelänge, dem Separatismus überhaupt die Spitze abgebrochen, seine feindliche Stellung gegen die Kirche aufgehoben und die separirten Elemente am ehesten wieder der Kirche zugeführt werden möchten.

Auf der anderen Seite stand freilich ein aus der Zeit des herrschenden Rationalismus herausgewachsenes Kirchenregiment unter dem Einfluß eben jenes Prälaten Griesinger, der, ein ächter Repräsentant seiner Zeit, im Jahre 1791 die Kirche mit dem modernen Gesangbuch beschenkt hatte, eine Zeitrichtung, welche religiösen Excentricitäten abhold den Pietismus verabscheute, und die Separatisten für politisch-religiöse Jakobiner ansah, — die unter der niederen und höheren Geistlichkeit des Landes gangbare Verwechslung von Pietismus und Separatismus und von württembergischer Landeskirche mit evangelisch-lutherischer Kirche überhaupt, der Umstand ferner, daß selbst gläubige Geistliche wie Dr. Steudel (vgl. seine Schrift: Ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg, namentlich der Gemeinde in Kornthal, Stuttgart 1820) Bahnmaier (Bruder Ulrich an die lieben Brüder der neuen Gemeinden in Württemberg, Stuttgart 1818), Dann (vgl. Karl Werner, Leben Dr. Barth's, Bd. I. S. 170) u. A., nichts weniger als für die neue Gemeinde eingenommen waren, sodann die natürliche Befürchtung, durch Errichtung vieler Gemeinden dieser Art dem Geiste der Unabhängigkeit und Selbständigkeit auf religiösem Gebiete Vorschub zu leisten, auch wohl die Besorgniß, diese Gemeinden möchten der Sammelplatz der verschiedenartigsten Elemente der Opposition werden und durch Aufnahme auch unlauterer und unmoralischer Mitglieder oder durch Mangel an Subsistenzmitteln sittlichen oder finanziellen Bankerutt machen, und hiedurch Kirche und Staat gleich sehr gefährden. Nehmen wir endlich dazu, daß die ersten Entwürfe selbst etliche zu weit gehende Bestimmungen enthielten, die den Gegnern Anlaß zu Mißverständnissen und Verunglimpfungen boten, wie die Exemtion vom Militärdienst (§. 5. des Entwurfs), eine andere Form der Steuererhebung (§. 7.), sowie „sonstige Erleichterungen gegen andere Staatsbürger wenigstens für die ersten Jahre ihrer Entstehung" (§. 6.), so ist hinreichend klar, warum die Väter der Kirche der königl. Staatsregierung den wohlgemeinten Rath gaben: videant consules, no quid respublica detrimenti capiat.

Diese Wartezeit von 2½ Jahren war für die gute Sache heilsam, diente zur Abklärung, trieb in's Gebet und hinterließ, nachdem ihr wider Vermuthen, allen Hindernissen zum Trotz, die königliche Genehmigung dennoch zum Theil wurde, die begeisternde Gewißheit, die Barth in seinem Motto zu den „Hoffmännischen Tropfen" in die Worte faßte: „Ist das Werk von Menschenhänden, wird es fallen, wird es enden; ist's von Gott, Er wird's behüten, wenn auch Welt und Teufel wüthen." Solcher Begeisterung bedurfte es, um die Schwierigkeiten zu überwinden, die, nachdem jetzt die äußeren glücklich beseitigt waren, erst recht als innere sich offenbarten.

Es galt jetzt, die Idee einer neuen Gemeinde, wie sie Hoffmann vorschwebte, zu realisiren. Welches diese Idee sey, ist in Hoffmann's erster Eingabe angedeutet, in seinem gedruckten „Entwurf zur äußeren und inneren Einrichtung religiöser Gemeinden nach dem Muster der sogenannten Brüdergemeinden" ausführlicher dargelegt. Es ist die Idee, „eine Gemeinde des Herrn darzustellen, welche nach dem Vorbild der ersten apostolischen Gemeinden eingerichtet, die Vorschriften der Bergpredigt und die aus den Lehren der apostolischen Briefe gezogenen Verhaltungsmaßregeln als die höchste Moral, die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Jesum den Gekreuzigten als den einzigen Weg zur Seligkeit lehrt (S. 96), deren Glaube und Lehre nichts Anderes ist, als was Jesus und die Apostel gelehrt und die Reformatoren in der Augsburgischen

Confession zusammengestellt haben*) (S. 42), eine Gemeinde, welche über dieser Lehre genau und unverbrüchlich hält (§. 28.) und nach dem Vorbild der Lehre Jesu und seiner Apostel gute Sitte und wahre Religiosität zu pflanzen und zu erhalten bemüht ist" (S. 13). „Um ein Mitglied dieser Gemeinde zu seyn, wird erfordert eine durch den Geist Gottes gewirkte Sinnesänderung, welche sich in dem wahren Leben aus Gott durch die Erfahrung der Vergebung der Sünden und in dem Gesinntseyn, wie Jesus Christus auch war, zu Tage legt" (§. 30). Die Aufgabe einer solchen Gemeinde wäre die Durchdringung des gesammten häuslichen, beruflichen, bürgerlichen und gottesdienstlichen Lebens durch das Christenthum. Demgemäß sollen „die Eltern ihre Kinder als ein mit dem Blute Jesu erkauftes Eigenthum Gottes vor Aergerniß bewahren, durch ihr Beispiel erbauen und zur Nachfolge reizen, zur Arbeit anhalten, nicht weichlich oder zärtlich erziehen, sondern an die Mühseligkeiten des menschlichen Lebens gewöhnen, sie nicht nur religiös, sondern auch wissenschaftlich zu bilden bemüht seyn (S. 88)**), „hauptsächlich aber in der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit nach der heiligen Schrift unterrichten lassen und fleißig zum Gebet anhalten." Im Haus- und Familienleben soll „jeder Ueberfluß und unnöthige Kostbarkeit in Speise, Kleidung und Hausgeräthe, jede Ueppigkeit, Eitelkeit und Luxus sorgfältig vermieden werden" (§. 20). Jedes Gemeindeglied soll „nach des Apostels Regel arbeiten und sein eigen Brod essen und kein Müssiggänger geduldet werden" (S. 64). Um für den irdischen Beruf theils „zu landwirthschaftlicher Verbesserung des Bodens, theils zur Gründung und Betreibung von Gewerben und Fabriken" die jungen Leute tüchtig heranzubilden, sollten Lehr- und Industrieschulen errichtet (S. 75), und um tüchtige Arbeiter für's Reich Gottes heranzuziehen, Erziehungsinstitute (S. 75), Bibel- und Missionsanstalten gegründet und zur Herstellung und Verbreitung religiöser Schriften eine eigene Buchdruckerei errichtet werden" (§. 12.).

Es ist nicht zu verkennen, welche Anschauung dieser Idee zu Grunde lag. Wenn es offenbar die Brüdergemeinde ist, die für Hoffmann Muster und Vorbild war, warum, möchte man fragen, schlug er nicht den einfachen Weg ein und gründete oder veranlaßte Herrnhuter Kolonieen an allen Orten des Landes, die hiefür zu erwerben waren? Wie innig vertraut er mit dem Herrnhutischen Geiste war, zeigt ein bekanntes Wort, das man ihn oft konnte sagen hören: „Ich bin als Pregizerianer erweckt worden, ich möchte als Michelianer wandeln und als Herrnhuter sterben", d. h. im alleinigen Vertrauen auf den Kreuzestod Jesu. Er machte auch wiederholt Besuche in Königsfeld und unterhielt durch reisende Diasporabrüder beständigen Verkehr mit der Brüdergemeinde. An der Erlaubniß solcher Kolonieen im Lande von Seite der königl. Staatsregierung war nicht zu zweifeln. Der Vorgang der Fundationsurkunde Königsfelds vom 12. Aug. 1806 gab vielmehr für diese in den meisten strittigen Fragen des Kornthaler Privilegiums den Ausschlag. Für die Oberkirchenbehörde war jene Bezugnahme auf Königsfeld die einzige Empfehlung in Hoffmann's ganzem Entwurfe, und es ist bemerkenswerth, mit wie großer Achtung und Anerkennung in ihren damaligen Verhandlungen von der Brüdergemeinde geredet wurde.

---

*) Mit Ausnahme des stehenden Zusatzes der Augustana: damnant omnes haereses, contra hunc articulum exortas, wogegen §. 29. des ersten Entwurfs sagt: „Allen Religionshaß wird die Gemeinde, als dem Sinne Christi schlechterdings zuwider, verabscheuen und alle Kinder Gottes, sie seyen in welcher christlichen Religionsverfassung sie wollen, für ihre Brüder erkennen, solche besuchen und sich gerne von ihnen besuchen lassen, ja alle Menschen als Miterlöste aufrichtig lieben"; womit zu vergleichen aus dem Mich. Hahn'schen Entwurf der Gemeindeverfassung Bd. XII. 2ter Theil §. 5: „Wahre Kinder Gottes sind Kinder der oberen Mutter und sind keiner Partei zugethan, sind aber auch keine Parteienmacher. In allen christlichen Parteien sind welche" §. 40: „Die erfahrensten Gemeindeglieder müssen sehr tolerant seyn." §. 59: Ueberhaupt kann eine Geistesgemeine nicht zu viel auf Einförmigkeit absehen, da ja die Weisheit Gottes mannichfaltig ist; wenn man nur in Hauptsachen einig ist, so habe man immer zerschiedene Meinung." —

**) Hoffmann verlangte im ersten Entwurf selbst von dem Gemeindeschullehrer die Kenntniß der lateinischen Sprache (s. Geschichte und Veranlassung ꝛc. 1818. S. 16).

„Der religiöse Geist der Herrnhuter sey zwar durch allzu engherzige Ansichten beschränkt und beachte das Princip des Fortschreitens in religiöser Erkenntniß zu wenig, aber er sey der einer redlichen, praktisch-wohlthätigen Religiosität. Die Mitglieder der Brüdergemeinden seyen nicht nur ganz unschädliche, sondern auch in beschränkteren Verhältnissen für die menschliche Gesellschaft sehr brauchbare Leute, die durch das Beispiel der stillen, nicht verletzenden, nicht verfolgenden, der Einmischung in die Politik sich enthaltenden Religiosität, sowie eines hohen Grades von Ehrlichkeit, Bescheidenheit und Arbeitsamkeit wohlthätig auf ihre Umgebung einwirken. Ja sie seyen selbst in kirchenhistorischer Hinsicht ein sehr merkwürdiges und erfreuliches Phänomen, sie haben sich um die Ausbreitung des Christenthums in den entferntesten Welttheilen mehr als irgend eine herrschende Kirche verdient gemacht und können mit Recht als Depositäre des biblischen Christenthums nach dem Lehrbegriff der evangelisch-lutherischen Kirche betrachtet werden, welche dem Unglauben und Religionsindifferentismus still, aber nicht unkräftig entgegenwirken, ohne darum eine dem Staate oder der Kirche schädliche Schwärmerei an und für sich selbst zu befördern."

In der That hat auch Hoffmann für Gemeindeverwaltung, Gottesdienst und religiöse Sitte viel Gutes von den Herrnhutern entlehnt. Daß er aber je hätte herrnhutisch werden und die neuen Gemeinden dazu machen wollen, davon findet sich weder in den gedruckten noch in den schriftlichen Quellen irgend eine Spur. Hoffmann hatte ja auch zunächst nicht für *seine* Person allein eine neue Gestaltung der kirchlichen Dinge seiner Heimath gewünscht. Er war Wortführer derjenigen unter den württembergischen Pietisten geworden, die der eingerissenen Neologie sich entwinden und rein auf Grund des Wortes Gottes ihre bürgerlichen und kirchlichen Verhältnisse neu zu constituiren sich anschickten. Er war aber nicht der einzige Wortführer. Neben Hoffmann standen noch andere Häupter anderer Richtung. Und eben hier war der Ausgangspunkt der inneren Schwierigkeiten, die sich der Realisirung des Hoffmann'schen Plans entgegenstellten, und durch deren glückliche Ueberwindung sich seine göttliche Legitimation bewähren mußte.

Während nämlich Zinzendorf mit schaffendem Geiste die religiösen Elemente, die er in seinem Kreise vorfand, in sich aufnahm und sie als neuen, von dem frischen Hauche seines Geistes durchdrungenen Guß mit überwältigender Genialität in die Adern seiner Gemeinde ausgoß, während in Folge davon ein neues Gemeindeleben, neue Gemeindeordnungen, ja ich möchte sagen, neue Gemeindegefühle und Gemeindeanschauungen sich bildeten, die ihre kräftige Lebendigkeit in einer besonderen religiösen Poesie zum festen Ausdruck brachten, traten bei der Bildung von Kornthal drei zum Voraus noch nicht verschmolzene Elemente in äußerlichen Bund, dessen festes Zusammenhalten nicht durch innere Verschmelzung, sondern durch das Organisationstalent und die Willensstärke ihres Gründers gegeben war. Diese drei Elemente, die nicht, wie bei der Brüdergemeinde, in sprudelnder, quellenhafter Lebendigkeit aus dem religiösen Princip entsprangen, sondern als bereits fertige, nebeneinander großgewachsene Individualitäten ineinanderzugliedern waren, sind 1) das *altkirchlich-pietistische*, vertreten durch Hoffmann und die numerisch kleinere Fraktion der Pietisten, sowie durch das alte Gesangbuch und die alte Liturgie; 2) das *michelianische*, vertreten durch Michael Hahn und die überwiegende Zahl seiner Anhänger; endlich 3) das *herrnhutische*, vertreten durch die projektirte religiös-politische Einrichtung der Gemeinde, durch die Form des Gottesdienstes, sowie einige wenige Herrnhuter, die sich der Gemeinde anschlossen. „Aber wie gedenken Sie es mit den verschiedenen religiösen Färbungen in Ihrer neuen Gemeinde zu halten?" fragte einmal in wohlmeinender Sorge der sel. Prälat Dr. Joh. Friedr. *Flatt* den Bürgermeister Hoffmann. „Ich möchte sie alle" — erwiderte dieser — „in dem Mörser der Liebe zerpulvern und dann wieder ebenso viele Menschen daraus bilden." — Verstand Hoffmann diese Kunst, so hat er weiter herausgebracht, als die alchemistischen Autoren alle von Hermes an bis auf Sendivogius Philaletha, von denen Oetinger schreibt, daß er sie Jahr und Tag gelesen.

Wir sind hier an dem Punkte angekommen, wo Michael Hahn als wesentlicher Faktor in die Entwicklung eingreift. Er stand damals im 62. Lebensjahre, auf der Höhe seiner Wirksamkeit, und wir können das uns vorliegende Stück württembergischer Kirchengeschichte nicht verstehen, ohne eines Mannes von solch' nachhaltiger Wirkung, der weder Doktor noch Magister war, insonderheit Erwähnung zu thun. (Vrgl. den Artikel über Hahn Bd. V. S. 472.)

Michael Hahn (geb. 2. Febr. 1758) war ein religiöser Autodidakt, der vielfach an Jak. Böhme erinnert. Nachdem er unter äußerst beschränkten Verhältnissen seine Knabenzeit verlebt und vom 17. bis zum 20. Jahre unter Anfechtung seines zarten Gewissens im Kampfe zwischen Geist und Fleisch und unter dem Druck des verdammenden Gesetzes verbracht, geschah es in seinem 20. Lebensjahre, daß seine Seele erleuchtet ward. Er war auf dem Felde zur Zeit der Ernte mit Gerstenhäufeln beschäftigt, als ihm das Licht aufging. Die Erleuchtung währte damals 3 Stunden, das zweite Mal in seinem 23. Jahre fast ununterbrochen 7 Wochen. „Ich sah in die innerste Geburt und allen Dingen in's Herz" — schreibt er darüber —, „mir war, als ob ich die Allenthalbenheit Gottes schaute, mein Herz war gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darinnen sich Gott offenbart" (s. J. M. Hahn's Schriften III. S. 9 ff.). „Es war lange finster auf der Tiefe, nämlich auf dem Chaos meiner qualvollen Herzensconfusion, bis göttliche Bewegung es durch das Wort Galgal wendete und das Licht aus der Finsterniß hervorbrachte und einen lichthellen geborenen Schein in die Centralkräfte meiner Seele gab. Weil mir dann in dieser anhaltenden centralischen Schau und tiefen Eröffnung der innersten Sinnen alle möglichen Fragen von Gott, von Christo, vom Geiste Gottes, nämlich wie, wo und was der dreieinige Gott sey, und wie Alles von ihm herkomme und in ihm bestehe und durch ihn wiederbracht werde, auf einmal beantwortet wurden, so war ich in der That centralisch erleuchtet, und weil dieß so gar unmittelbar geschah (denn ich war mit Nichts dergleichen im Geringsten bekannt), so kann ich mit Recht dieß eine unmittelbare Erkenntniß Gottes nennen. Daß ich es aber auch von erleuchteten Menschen als bestätiget haben möchte, fügte es Gott, daß ich von Amtswegen zu Herrn Consistorialrath und Hofprediger Rieger in Stuttgart in's Verhör mußte, der mir dann erst sagte, was und von wem mein Pfund sey und was ich zu thun hätte, um es recht anzulegen" (s. M. Hahn's Schriften XII. S. 574 ff.).

Von Jedermann für einen Sonderling, Phantasten und Schwärmer gehalten, von Niemand verstanden, von seinem Vater so geschlagen, „daß die Nachbarn etlich und siebenzig Streiche zählten", ging der 20jährige Jüngling endlich mit seines Vaters Bewilligung zu einem Bauer eines Nachbardorfes in Dienste, diente aber zugleich in kindlicher Einfalt und heiligem Wandel Gott, streng gegen sich, die Hasser segnend, von Gott gesegnet. Vom 22. Jahre an in's Vaterhaus heimgekehrt, lebte er unangefochten, in größter Verläugnung aller Sinnlichkeit, in schlechter Kleidung, geringer Kost, trank in 20 Jahren bloß Wasser und Milch, und „weil er oft im Gebet begriffen war, wenn ihm zum Essen gerufen worden, so ließ er sich's gefallen, die Erdbirn, welche man den Schweinen aufbewahrt hatte, zu essen, wenn sonst nichts übrig geblieben war" (I. S. 35). Die 7 Wochen seiner zweiten Erleuchtung verbrachte er für sich allein theils schreibend, theils betend, wobei er sich oft so vergaß, „daß er bis Nachts 3 Uhr am Schreibtisch verweilte und nur deßwegen aufhörte, weil die Hand ihren Dienst versagte oder weil er so lange im Gebet anhielt, daß er beim Aufstehen von demselben fast ganz erstarrt war und die Füße kaum mehr fortschleppen konnte." Nach Verfluß dieser Zeit besuchte er zum erstenmal die Privatversammlungen und diente ihnen fortan mit der Gabe, die er empfangen hatte, als ein treuer Haushalter in großer Demuth und unbeugsamer Ausdauer. Verkannt, verfolgt, verketzert, in öffentlichen Blättern geschmäht, vor Schultheißen und Pfarrer, vor Kirchenconvente und Oberamtscanzleien, vor Dekane und das Oberconsistorium in Stuttgart vorgeladen, immer geängstet und gescheucht,

fand der schlichte Bauersmann ungesucht solchen Zulauf, daß man ihn bald zu Hunderten und Tausenden zählte.

Obgleich vom Jahre 1787 an allen Auswärtigen bei Strafe des Arrestes verboten war, wieder zu kommen, wurde der Zulauf immer größer, der unermüdliche Mann immer lebendiger, daß er Sonntag Nachmittags bis in den Abend seinen Vortrag hielt, und wenn er Solchen, die seinen Rath und Hülfe suchten, noch bis Mitternacht geistlichen Trost und Rath ertheilt, häufig bis zur Morgenfrühe des Montags das Wort verzog. Dann stand er auf, „ging in den Stall, schnitt Futter für das viele Vieh seines Vaters und half ihm die Woche über treulich in seinen Feldgeschäften." Eine Erweckung um die andere entstand, ganze Dörfer wurden vom Feuer des neu erweckten Wortes Gottes in Brand gesteckt. Seine Persönlichkeit wirkte wie ein milder Lichtglanz. Obwohl er in seiner abgetragenen, fast zerlumpten Bauerntracht Vielen ein Gegenstand des Spottes war, leuchtete doch aus seinem schön geformten Angesicht, seiner hohen, erhabenen Gestalt ein solcher Geistesadel, daß wenn er in bäuerlichen Geschäften durch die Gassen seines Dorfes ging, Kinder öfters ungeheißen vor ihm aufstanden und die Mütze vor ihm abzogen. Sein späterer Aufenthaltsort Sindlingen, wo er vom J. 1794 an ein stilles Asyl gefunden, war fortan ein vielbesuchter Segensort der Stillen im Lande.

Obwohl dieser Mann, nach dessen Tode von seinen hinterlassenen Papieren 15 Bände von je circa 60 Bogen herausgegeben werden konnten — freilich die Goldkörner oft unter lockerem Gerölle, theilweise in gereimter Prosa verborgen — keinen Buchstaben in Druck gab, wurden sie doch, wie zur Zeit vor Erfindung der Buchdruckerkunst, in vielen Abschriften verbreitet und riefen allenthalben im Ober- und Unterland auch da Gemeinschaften hervor, wo Hahn nie persönlich hingekommen.

Dieser Mann, unter dem Volke nur unter dem Namen „der Michele" bekannt, hinter dem im Jahre 1817 zum mindesten 15000 Anhänger standen, war es, mit welchem Hoffmann jetzt zusammentrat. Mit ihm kamen noch 15 andere Vertreter der verschiedenen Gemeinschaften, unter diesen die einflußreichsten michelianischen Häupter. Beide, Hahn und Hoffmann, brachten einen fertigen Entwurf einer neuen Gemeindeorganisation mit. Der Hahn'sche ist in 64 Paragraphen ausgearbeitet und im zwölften Bande seiner Schriften, II. Abth. S. 259 abgedruckt, ein Muster tiefgründender Weisheit, die aus der Fülle Jesu geschöpft hat. Das Resultat der Conferenzen war der erste von Hoffmann übergebene Entwurf, dessen Principien oben ausgehoben wurden. Diese Principien konnten aber nur durchgeführt werden, wenn die Verschmelzung und gegenseitige Ergänzung der pietistischen und michelianischen Fraktion schon in diesen Vorberathungen vollzogen wurde. Gelang dieß nicht schon hier, so war die Zukunft der neuen Gemeinde, ihre Berechtigung und Bestimmung verloren, gelang sie, so war gegründete Hoffnung, daß sie auch im Großen gelingen werde. Besteht nämlich einerseits die Berechtigung des Pietismus innerhalb der Kirche darin, daß er auf das unmittelbare Verhältniß zu Gott, das allgemeine Priesterthum, fußend, auch dem Laienelement sein Recht, lehrend aufzutreten, vindicirt, gegenüber dem Intellektualismus und Orthodoxismus die eigene Herzenserfahrung, gegenüber der Kirchlichkeit die persönliche, frei sich bethätigende Frömmigkeit, neben der Theilnahme an der größeren und gemischten Gemeinschaft die Vereinigung Gleichgesinnter betont, so liegt seine Gefahr andererseits eben in der atomistischen Hervorhebung der frommen Subjektivität, der eigenen „Erfahrungen", und in der Versuchung, die Erbauungsübung zur Methode zu machen. „Wo aber Erbauungsübung Methode und Gesetzeswerk wird", sagt Tholuck gewiß sehr richtig, „bewirkt sie den Tod der Frömmigkeit statt die Belebung." Der württembergische Pietismus insonderheit stand zu einer Zeit, wo er weder in der inneren noch äußeren Mission ein Feld der Thätigkeit hatte, noch auch durch das Band einer Organisation zusammengehalten war, in der Gefahr, die Rechtfertigung durch den Glauben in einseitiger Weise zu handhaben und in der Freude über die geschenkte Vergebung der Sünden

den Kampf mit der Sünde und die Arbeit der Heiligung leichter zu nehmen. Dieſer Gefahr, welcher der Pregizerianismus (ſ. Grüneiſen in Illgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, Jahrgang 1841, S. 106 ff.) wirklich erlag, entgegenzutreten, den Pietismus aus ſeiner Stagnation aufzufriſchen und heilſam zu befruchten, demſelben das Bedürfniß einer Organiſation und Gemeinſchaftszucht nahe zu legen und zugleich die Kirche vor weiterem Umſichgreifen des Separatismus zu bewahren, war Michael Hahn's Miſſion geweſen. Daß aber dieß nicht ohne gegenſeitige Reibungen, Eiferſüchteleien, Empfindlichkeiten, Spaltungen abging, wer, der das menſchliche Herz kennt, ſollte dieß befremdlich finden? Denn auf der anderen Seite fand der Michelianismus auch wieder ſein Correktiv am Pietismus, hinſichtlich aller jener Punkte, wo, wenn auch nicht bei Hahn ſelbſt oder im Syſtem in thesi, aber jedenfalls bei vielen ſeiner Anhänger in praxi etwas faul war. Dieß glaubte man bei ihnen ſowohl im formalen als im materialen Princip unſeres evangeliſchen Glaubens zu finden. Unmerklich traten ihnen neben (oder gar über) die heil. Schrift die Schriften Hahn's, denen ſie eine Art von Inſpiration glaubten zuſchreiben zu müſſen. Statt der justificatio ex sola fide ſah man in ihrem Syſtem eine feinere Form der Werkgerechtigkeit, welche das an den Katholicismus anklingende Geſtändniß Vieler, daß man ſeines Gnadenſtandes nicht völlig ſicher ſeyn könne, nur zu beſtätigen ſchien. Auch die Werthſchätzung des eheloſen Standes, die jedoch nicht auf Rechnung Hahn's allein zu ſchreiben iſt (vgl. Haug, Studien der würtembergiſchen Geiſtlichkeit Bd. XI. 1. S. 155), ſowie die Unklarheit ihrer myſtiſch-theoſophiſchen Sprache, ihre mehr ſpekulative Auffaſſung des Chriſtenthums und Anderes mehr ſchien den Pietiſten eine Abweichung vom einfältigen Worte Gottes zu ſeyn. Und eben hierin ſollte der Pietismus dem Michelianismus ergänzend und emendirend zur Seite treten. Um ſo köſtlicher waren jene Tage der gemeinſamen Gebete und des brüderlichen Einverſtändniſſes, da die Freude am Herrn ihre Stärke war, deren Reſultat die Vereinigung der beiden Parteien zu gegenſeitiger Ergänzung und Handreichung der verſchiedenen Gaben und der einſtimmige Beſchluß war, Michael Hahn zum Vorſteher der neuen Gemeinde zu erwählen.

Der Kauf des Ritterguts Kornthal geſchah den 12. Januar 1819. Am 20. Januar, acht Tage darauf, ward Hahn in die obere Gemeinde abgerufen. Seine Zeit war vorüber, ſeine Aufgabe war vollbracht.

II. Wenn es wahr iſt, daß wer da weiß, wie Etwas *entſteht*, es auch *verſteht*, ſo iſt uns nun das Verſtändniß deſſen, was Kornthal ſeiner *Idee* nach iſt, nahe gelegt. Was es ſeit 45 Jahren in der *Wirklichkeit* iſt, mögen die folgenden Blätter zeigen, wenn wir den Geiſt der Gemeinde, die Gemeindeverfaſſung, Sitte und Ordnungen, ihre Wirkſamkeit, ihre Kriſen und Gefahren in kurzen Zügen uns vergegenwärtigen.

Der *Geiſt* der Gemeinde iſt bedingt durch drei Faktoren, von denen wir ſagen können, daß ſie in derſelben eine Macht ſind, das Wort Gottes, das Gebet und die Zucht. Das *Wort Gottes* wird in jedem Hauſe jeden Tag von dem Hausvater meiſt dreimal mit den Hausgenoſſen geleſen, Morgens, Mittags und Abends. Seine Ausſprüche ſind das Geſetz im Rathhaus, in der Gemeindeſchule, in den zahlreichen Inſtituten, in den Häuſern und in den Werkſtätten. Sonntags wird nicht nur, wie in der Landeskirche, Vormittags von 9¼ bis 11 Uhr das Wort Gottes gepredigt und Nachmittags von 1 bis 2 Uhr an der Hand des Katechismus durchgeredet, ſondern ſchon von 8 bis 9 Uhr Morgens wird für die Kinder und die anweſenden Landleute, die von auswärts zur Kirche kommen, in kindlicher Weiſe Evangelium oder Abendlektion ausgelegt und das Verſtändniß der Predigt vorbereitet, Nachmittags von 3 bis 4 Uhr in zwei getrennten Verſammlungen, einer pietiſtiſchen und einer michelianiſchen, und Abends von 7 bis 8 in einer für Pietiſten und Michelianer gemeinſamen Abendſtunde im Betſaal Abſchnitte aus der heil. Schrift geleſen und betrachtet, wobei ſich natürlich von ſelbſt verſteht, daß der Einzelne nicht allen, ſondern nur denjenigen Verſammlungen

anwohnt, wozu er Zeit und Luſt hat. Die Zöglinge der Erziehungsanſtalten beſuchen nur die zwei öffentlichen Gottesdienſte. Während die Eltern im Abendgottesdienſte ſind, haben die Kinder eine ſogenannte Kinderſtunde, in denen ihnen paſſende Geſchichten erzählt werden. Was die Alten von Homer ſagten: Nocturna versate manu, versate diurna — kann man hier von der Bibel ſagen. In dem Amtszimmer des Gemeindevorſtehers, wo der Gemeinderath ſeine Sitzungen hält, ſteht an der Wand das Wort geſchrieben: Wir müſſen Alle offenbar werden vor dem Richterſtuhle Chriſti, 2 Kor. 5, 10. Die Hausordnungen der Inſtitute beginnen mit einer Zuſammenſtellung der für die jeweiligen Bedürfniſſe und Umſtände geltenden Gebote Gottes. Die Unterrichtsſtunden werden täglich mit einer halbſtündigen Bibellektion mit kurzer praktiſcher Auslegung eröffnet. Was der Prälat Dr. von Kapff, früher als der zweite Pfarrer von Kornthal zehn Jahre lang in geſegneter Wirkſamkeit, in ſeiner hier mehrfach benutzten Schrift: „Die Württembergiſchen Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, ihre Geſchichte, Einrichtung und Erziehungsanſtalten.“ Kornthal 1839 — von ſeiner Zeit ſchreiben konnte: (S. 113) „dem Worte Gottes unterwirft ſich auch der fehlende Bruder mit Buße und Glauben, bittet den Beleidigten um Verzeihung und bemüht ſich um ein mit Gott und Menſchen verſöhntes Herz und um neue Kräfte der Heiligung“ gilt im Weſentlichen auch noch heute.

Damit geht Hand in Hand das Gebetsleben, das in der Gemeinde waltet. Davon läßt ſich weder reden noch ſchreiben. Der Vater, der in's Verborgene ſieht, kennt der Augen Tropfen und der Herzen Klopfen. Hoffmann und Pfarrer Friedrich und Viele mit ihnen und nach ihnen waren prieſterliche Seelen. Kapff's Gebetbuch, das innerhalb 30 Jahren in zwei Ausgaben zuſammen in 77000 Exemplaren dieſſeits und jenſeits des Oceans verbreitet, großen Segen geſtiftet hat, iſt von Kornthal ausgegangen*). Es enthält keine gemachten Gebete, ſondern ſolche, die hier gebetet worden ſind. Das Geheimniß der Erziehung von nahezu 500 Kindern, welche täglich hier erzogen, unterrichtet und gebildet werden, ruht allein im Gebet. Hier ſey nur das erwähnt, was den öffentlichen Geiſt karakteriſirt. Ohne Gebet wird keine für die Gemeinde wichtigere Handlung begonnen, wird keine Wahl vorgenommen, wird keine Frage von Bedeutung im Gemeinderath verhandelt. Wird ein Haus aufgeſchlagen, ſo verſammelt ſich zuvor betend die ganze Gemeinde. Sind Freunde Abends traulich beiſammen, ſo trennen ſie ſich unter Gebet. Regelmäßige Betſtunden, in die Chöre der Männer, Frauen, Jünglinge, Jungfrauen abgetheilt, durchziehen die Wochentage. Am Montag jeder Woche bringen auch ſie mit den Chriſten aller Länder und Zonen ihre Fürbitten für die großen Angelegenheiten des Reiches Gottes vor den Thron der Gnade.

Ein drittes Moment iſt die Zucht. Es iſt damit nicht die Kirchenzucht gemeint, von der ſpäter die Rede ſeyn wird, ſondern die öffentliche Sitte. Wer zum erſtenmal in die Gemeinde eintritt, bekommt den Eindruck, daß es hier anders iſt, als draußen. Fleißige, geordnete, wohlgekleidete Menſchen, meiſt in ländlicher Tracht, wandeln ſtill und geſittet ihre Straße und grüßen einander mit dem Taufnamen als Brüder und Schweſtern. Kein Fluch, kein rohes Wort, keine Aeußerung der Gemeinheit, kein wüſtes Geſchrei, kein lärmendes Herumziehen lediger Burſche verletzt das Ohr, kein Trunkenbold, kein verkommener Menſch, kein baarfußgehendes Kind in zerriſſenen Kleidern, kein unziemlicher Umgang der beiden Geſchlechter, keine Thierquälerei das Auge und Herz. Das einzige Wirthshaus, Eigenthum der Gemeinde, wird in der Regel nur von Fremden oder Beiſaſſen der Gemeinde beſucht. Bettler gibt es nicht, außer denen, die, von Außen hereinkommend, die Freigebigkeit in Anſpruch nehmen. Lieblich und wohlthuend iſt die Sonntagsſtille. Während der drei Sonntagsgottesdienſte zeigt ſich Niemand auf der Straße. Daſſelbe geſchieht an den Apoſteltagen, die wir noch in Württemberg feiern. In der Landeskirche Zwitternaturen zwiſchen Seyn und Nichtſeyn, Morgens

*) Auch Kapff's Communionbuch, das jetzt in 14 Auflagen und 45000 Exemplaren verbreitet iſt, iſt von Kornthal ausgegangen.

dem Gottesdienst, Nachmittags dem Nichtsthun oder der Lust geweiht, — sind diese Feiertage hier der Zaun des Sonntags, wie dieser dem Lesen und Betrachten des Wortes Gottes und Brüderbesuchen gewidmet. Während der Bußtagspredigt, die alle vier Wochen, wie in der Landeskirche, gehalten wird, wird in der ganzen Gemeinde keine laute Arbeit verrichtet; auch die Gesellen und Taglöhner, Maurer und Zimmerleute, die von auswärts kommen, stellen ihre Arbeit ein und gehen zur Kirche.

Dieser Gemeindegeist ist einerseits das Produkt der Gemeindeverfassung, sowie andererseits diese selbst aus dem Gemeinschaftsgeist hervorging. Denn so paradox der Satz klingt, so gewiß bestätigt er sich dem aufmerksamen Beobachter der geschichtlich gewordenen Kirchenverfassungen: eine lebensfähige Verfassung kann nicht die Bedingung, sondern muß das Resultat eines schon vorhandenen Lebens seyn. Der zuvor vorhandene Geist wird darin so zu sagen „gefaßt". Als das Karakteristische der Verfassung Kornthals ergibt sich uns aus dem Bisherigen die lebendige Durchdringung der häuslichen, beruflichen, bürgerlichen und gottesdienstlichen Verhältnisse durch das Christenthum. Während man im modernen Staatsleben jetzt centrifugale Bahnen einschlägt und das Heil des Staats darin sucht, die Sphäre der Religion und die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft so weit als möglich auseinanderzureißen, Kirche und Staat, Schule und Kirche zu trennen, ist hier Alles centripetal, und je mehr Wort und Wille Gottes Centrum alles ihres Thuns und Lassens ist, desto glücklicher fühlen sie sich. Sie befinden sich zugleich in der günstigen Lage, sich vor allem Experimentiren moderner Staatskünstler verwahrt zu sehen. Denn die Verfassung, die sie haben, ist von allen, die sich bewährt haben, die älteste. So lange Hoffmann lebte und als „Papa Hoffmann" mit seiner überwältigenden Persönlichkeit unter seinen Kindern waltete, könnten wir sie die patriarchalische nennen. Als die Gemeinde in den Anfängen war, war er die Seele des Ganzen. Zwar das Vorsteheramt hatte er von Anfang an abgelehnt. Nachdem er sein vorbereitendes Werk gethan, trat er in die Reihe der Gemeindeglieder zurück. Erst nachdem zuvor von zwei Anderen, die die Vorstandsstelle übernahmen, der Eine abgetreten, der Andere gestorben war, ließ er sich endlich bestimmen, das Vorsteheramt zu übernehmen. Da war er zugleich Bürgermeister, königlicher Notar, zehn Jahre lang Gemeindewirth, leitete und verwaltete den Kaufladen, hielt die Katechesen im Nachmittagsgottesdienste, leitete die Privatversammlungen und fungirte dazwischen als Landtagsabgeordneter der zweiten Kammer vom Jahre 1820 bis zum Jahre 1826. Nach seinem Tode den 29. Januar 1846, als mehr denn 3000 Personen aller Stände den einfachen Sarg zu seiner Ruhestätte begleitet, Pfarrer Staudt vor der Grabesliturgie der Brüdergemeinde das Gebet gesprochen, die Gesänge der Kinder aus den verschiedenen von ihm gestifteten Anstalten verklungen und die ungemein zahlreiche Versammlung in den Betsaal zurückgekehrt war, um sich durch das Wort der Schrift und durch gegenseitige Ermunterung aus der Trauer über den unersetzlichen Verlust in die Freude der Gemeinschaft des Herrn versetzen zu lassen, war der Refrain aller dort gehaltenen Reden und Ansprachen: Wir haben einen Vater verloren. Als „Papa Hoffmann" lebt er noch heute in der Tradition *).

Die Verfassung Kornthals, wie sie in dem Hoffmann'schen Entwurf vorgestellt und in dem von der Regierung den 22. August 1819 verliehenen „Privilegium" bestätigt ist, ist die presbyteriale. Es erging hier ähnlich, wie in der ersten Christengemeinde, wie später in der Reformationszeit bei den Ordnungen der Gemeinde des Zwingli'schen und Calvin'schen Typus, zumal in Frankreich, Schottland, am Niederrhein und in Westphalen, und zuletzt bei der Brüdergemeinde. Nicht in Folge exegetischer Studien über Stellung und Wirkungskreis der πρεσβύτεροι im Neuen Testament, nicht durch Berufung auf Luther's Wort: „die christliche Gemeinde habe Macht, daß sie

*) S. über ihn: „Zum Andenken an den vollendeten Gottlieb Wilh. Hoffmann, Stifter und Vorsteher der Gemeinde Kornthal", Stuttg. 1846; und seinen Nekrolog im Schwäbischen Merkur 1846. S. 141 ff.

möge predigen, predigen laſſen und berufen“ (ſ. Luther's Schrift von 1523: „das eyn Chriſtliche Verſammlung odder Gemeyne recht und macht habe alle Leere tzu urteylen“ u. ſ. w.), ſondern inſtinktmäßig von dem die ganze Bewegung treibenden Princip des Prieſterthums aller Gläubigen beſeelt, erwählten ſie die Presbyterialverfaſſung. Ruhte zuvor der Schwerpunkt der kirchlichen Verwaltung im Klerikalregiment, ſo ruht er hier in der Gemeinde. Die Gemeinde iſt ſchon in ökonomiſcher Hinſicht die Subſtanz. Sie (genauer „die Güterkaufsgeſellſchaft“) iſt die Eigenthümerin von Grund und Boden. Sie kaufte das Allodial-Rittergut Kornthal mit allen Gebäuden und 960 Morgen Aecker, Wieſen, Gärten, Weinbergen und Waldungen en bloc für 113700 Gulden und verlieh um den Ankaufspreis jedem Mitglied eine entſprechende Anzahl derſelben durch's Loos. Der Inhaber kann eine ſolche durch's Loos erhaltene Liegenſchaft nicht als ſein Eigenthum betrachten und nicht nach Belieben verkaufen. Stirbt er und vererbt ſie nicht, oder will er ſie abgeben, ſo fällt ſie gegen Entſchädigung der Ankaufsſumme wieder an die Geſellſchaft zurück, die ſie um denſelben Anſchlag auf dieſelbe Weiſe an Andere abgibt. Der jeweilige Vorſteher und die Gemeinderäthe ſind die Bevollmächtigten der Geſellſchaft. Die ſämmtlichen Mitglieder derſelben haften für einander in solidum. Hiedurch entſteht eine Leih- und Sparkaſſe, welche zu mäßigen Prozenten an die Mitglieder der Gemeinde die Gelder ausleiht, denen deshalb verboten iſt, außerhalb Kornthals Schulden zu machen. Eben dadurch erhält ſich der Gemeinderath fortwährend auf dem Laufenden über die ökonomiſchen Verhältniſſe jedes Gemeindeglieds und hat die Freiheit, jederzeit durch Rath oder Beihülfe vor finanziellem Ruin zu bewahren: ſo daß in 45 Jahren noch keines Kornthalers Name in den öffentlichen Gantliſten zu leſen war. Eben ſo iſt die Gemeinde Eigenthümerin wie des Betſaals und der Gemeindeſchule, der Amtswohnung des Pfarrers und Vorſtehers, zweier Kinderrettungsanſtalten, eines Kranken- und eines Wittwenhauſes, ſo auch des Gaſthauſes, der Gemeindehandlung, des größeren Töchterinſtituts und der (kleineren) ſogen. Mittelanſtalt. Die vier letzteren Häuſer werden auf Rechnung der Gemeinde verwaltet. Der Reinertrag fließt in die Gemeindekaſſe. Nur das Knabeninſtitut iſt Privateigenthum. — Die Gemeinde überwacht ihre Bevollmächtigten, denen ſie die Leitung dieſer Häuſer anvertraut, durch die ſechs von ihr mit Stimmenmehrheit gewählten Gemeinderäthe, von welchen nach den Landesgeſetzen je nach zwei Jahren ein Drittel austritt und neu gewählt wird und welche zu ihrer Controle das Aelteſtencollegium haben, das, dem Bürgerausſchuß entſprechend, gleichfalls auf zwei Jahre durch Stimmenmehrheit von der Gemeinde gewählt wird und, wie der Name beſagt, urſprünglich die älteſten Männer der Gemeinde in ſich ſchloß, jetzt aus Gemeindemitgliedern vom 50. Jahre an aufwärts gewählt wird. Ihre Zahl iſt ſieben. An der Spitze des Gemeinderaths ſteht der Gemeindevorſteher, der zugleich als ein von der Regierung geprüfter Notar wiſſenſchaftliche Bildung und Gewandtheit in ſämmtlichen Verwaltungsgeſchäften haben muß. Gemeindevorſteher, Pfarrer und Schulmeiſter werden von der ganzen Gemeinde durch Stimmenmehrheit gewählt auf Antrag des Gemeinderaths und unter Beirath des auswärtigen Brüdercollegiums. Dieſes urſprünglich aus den obengenannten fünfzehn Vorſtehern der wichtigſten Gemeinſchaften des Landes von Hoffmann zur Berathung des Verfaſſungsentwurfs berufene Collegium alter, erfahrener Brüder ergänzt ſich durch Cooptation, hat eine berathende Stimme von Gewicht in allen für Kornthal weſentlichen Fragen, übt eine Art ſittlich-religiöſes Wächteramt darüber aus, daß Kornthal auf ſeiner urſprünglichen Grundlage, entſprechend den Intentionen der Stifter, ſich normal fortentwickele, und gibt bei Streitigkeiten, die ſich in der Gemeinde ſelbſt nicht beilegen laſſen, in letzter Inſtanz die Entſcheidung (§. 2. der Gemeindeordnung). Die Beſtätigung der Wahl des Gemeindevorſtehers ertheilt das Miniſterium des Innern, die des Pfarrers und Schulmeiſters das Miniſterium des Cultus durch die Regierung des Neckarkreiſes. Dieſe ſchickt alle zwei Jahre einen Commiſſär zur Viſitation von Kirche, Schule und ſämmtlichen Anſtalten, ſowie von Zeit zu Zeit den Oberbeamten des Be-

zirks Leonberg, dem Kornthal zugetheilt ist, zur Visitation der Reginimal- und Polizei-Angelegenheiten. „Von der Aufsicht und Gerichtsbarkeit der evangelisch-lutherischen Consistorialbehörden ist die Gemeinde befreit“ (Privil. §. 25.). Der Gemeindepfarrer hat im Wesentlichen dieselben Funktionen wie seine Amtsgenossen in der Landeskirche, aus deren Zahl er ist und in deren Kreise er jederzeit wieder zurücktreten kann. Es sind Predigt, Seelsorge, die üblichen Parochialverrichtungen, Confirmandenunterricht, theilweise auch Religionsunterricht, die Inspektion der Schulen und Anstalten, die Kranken, die Armen. Doch macht theils die verhältnißmäßig kleine Zahl der Gemeindegenossen, theils die im Princip liegende Verbundenheit Aller ein engeres und brüderliches Anschließen möglich und nöthig. Er ist der geistliche Vater, der alle Freuden und alle Leiden mit seinen Kindern trägt, in dessen Bruderherz sie auch das niederlegen, was anderswo der Einzelne als Bann oder Druck lebenslang mit sich herumträgt. Da wird auch der Segen der „Schlüsselgewalt“ mehr offenbar. Die Idee des allgemeinen Priesterthums verträgt kein Pfarrherrenthum *). Um auch nur den Schein desselben zu meiden, haben die durch das damalige Klerikalregiment allzu sehr eingeschüchterten Stifter dem Kornthaler Pfarrer auch den Amtstalar entzogen **). Nach Art der Dissenters erscheint er im einfachen schwarzen Rock im Betsaal, der dem einer Herrnhuter Gemeinde so ziemlich gleicht, setzt sich auf die hinter dem Altar auf einer Erhöhung befindliche Bank, auf welcher rechts von ihm die Gemeinderäthe als die Presbyter, links der Gemeindevorsteher und die Inspektoren des Knaben- und Töchterinstituts sitzen, und erscheint so als der primus inter pares. Hat er im Abendgottesdienste Sonntags und Mittwochs das Gebet gesprochen, das bei allen nichtkirchlichen Versammlungen, ja selbst vor der Vormittagspredigt und Kinderlehre am Sonntag ein freies Herzensgebet ist, den betreffenden Bibelabschnitt gelesen, die leitenden Grundgedanken ausgehoben, so setzt der Gemeindevorsteher den Faden fort, der Schulmeister, hier brüderlich mit dem Pfarrer geeint, und die Gemeinderäthe spinnen ihn weiter, und einer von diesen schließt mit einem Gebet. Montag und Samstag hält der Pfarrer den Abendgottesdienst allein, Dienstag und Freitag der Gemeindevorsteher, Donnerstag der Schulmeister. „Zur Beförderung der Andacht“ — sagt §. 27. des Privilegiums — „können die hiezu außer dem allgemeinen Gottesdienste gewidmeten Versammlungen neben dem Geistlichen auch durch andere von der Gemeinde ernannte Mitglieder geleitet werden.“ So erscheinen hier in trautem Vereine Kirche und Schule, Staat und Kirche, Michelianer und Pietisten. An den Verhandlungen des Gemeinderaths nimmt der Pfarrer nur Theil, wenn die Berathung sittenpolizeiliche Angelegenheiten, kirchliche Bedürfnisse, Schul- und Armenwesen oder Fragen der Kirchenzucht betreffen. Die Kirchenzucht ist eines der wichtigsten Privilegien, welches die Gemeinde empfangen hat. Sie übt sie durch den Gemeinderath und das Aeltestencollegium, unter Umständen in versammelter Volksgemeinde. Sie hat zur Voraussetzung das Recht, Niemand aufnehmen zu dürfen, wen die Gemeinde nicht will. Aufgenommen wird nur, wer durch seine Vergangenheit eine sichere Garantie für die Zukunft bietet und sich durch seine Unterschrift verbindlich macht, der Gemeindeordnung ohne Widerrede sich zu unterwerfen. Das Bestätigungsrecht ist jedoch dem königl. Oberamte vorbehalten. Sie besteht darin, daß Pfarrer und Gemeinderath Freiheit und Befugniß haben, jedes Manko religiöser, sittlicher oder ökonomischer Art, das ihnen zu Ohren kommt, vor ihr Forum zu ziehen, theils unter vier

*) „Es ist ein herrliches Verhältniß“, sagt Prälat Kapff, damals Pfarrer in Kornthal, a. a. O. S. 85, „wenn nicht nur die Gemeinde vom Pfarrer, sondern auch der Pfarrer von der Gemeinde lernt und gefördert wird.“

**) Die erste württembergische Kirchenordnung vom Jahre 1536 sagt: „Dieweil wir den Schwachen zu willfahren jetzundt eine gute Zeit den Chorrock an unsern Pfarrherrn und Kirchendienern geduldt, haben wir doch jetzundt für besser angesehen und wollen, daß sie nun fürohin in solchen Kirchenübungen den Chorrock fallen lassen, daneben aber sonst allweg ehrsamlich und tüchtig bekleidet seyen, dann wir gar lange Röck nit achten.“

Augen, theils in öffentlicher Sitzung durchzusprechen, zu warnen, zu strafen, bei gröberer Verletzung der Gemeindeordnung zeitweise vom Abendmahl oder vom Gottesdienst auszuschließen, gravirenden Falls aus der Gemeinde zu verweisen. Da das Kornthaler Bürgerrecht auf die Familienväter beschränkt ist, die außerdem ihr auswärtiges Bürgerrecht in der Heimathsgemeinde, aus welcher sie herkommen, für sich und ihre Familie beizubehalten haben, ist die Möglichkeit gegeben, daß solche Kinder der Gemeinde, welche das Glaubensbekenntniß derselben nicht anerkennen oder sonst sich in die Gemeindeeinrichtung nicht fügen, sobald sie nicht mehr unter der elterlichen Gewalt stehen, ausgeschlossen werden können. Kinder von Kornthaler Eltern sind also nicht eo ipso geborene Glieder der Gemeinde, sondern werden es erst durch einen besonderen Akt der Aufnahme, wenn ihr sittlich religiöser Wandel sie dazu befähigt. In keinem Falle kann ein Gemeindeangehöriger aus der Gemeinde entfernt werden, ehe diese eine anderweitige sichere und angemessene Unterkunft für ihn ausgemittelt hat. Ein weiteres Strafrecht, als die allgemeinen Landesgesetze einräumen, haben die Gemeindevorsteher nicht anzusprechen. Die Führung der Criminalunterſuchungen liegt den gewöhnlichen Behörden ob. Desgleichen findet hinsichtlich der Ehesachen, der Staatsabgaben und Amtscorporationslasten keinerlei Ausnahme von den Landesgesetzen statt. Nur von der gewöhnlichen Eidesleistung, die ihren Grundsätzen zuwider und, wie sie glauben, den Aussprüchen Jesu und der Apostel entgegen ist, sind sie wie die Mennoniten eximirt. Sie bestätigen auf Verlangen der Obrigkeit die Wahrheit ihrer Aussage durch Handgelübde, welches in jeder Hinsicht, auch in Ansehung des Meineids, die Wirkung eines förmlichen Eides hat. Was schließlich die Gemeindeverfassung noch Eigenthümliches hat, ist, daß das Rechnungswesen, Steuersatz, Inventuren, Theilungen und andere Geschäfte der Rechtspolizei von dem Vorsteher, der zugleich Notar ist, selbst vorgenommen und sportelfrei besorgt werden. Sonst werden von der Gemeinde, obgleich sie vom Staate keinerlei Unterstützung zu Besoldungen, Bauten, Anstalten u. dergl. erhält, alle Pflichten der übrigen Staatsbürger gewissenhaft erfüllt: sie zahlt Abgaben wie andere Gemeinden, stellt Soldaten und unterwirft sich in polizeilicher und juridischer Hinsicht vollkommen den allgemeinen Landesgesetzen.

Außer der Verfassung schafft sich der öffentliche Geist seinen Ausdruck in Sitte und Brauch. Was davon schon bisher seine Darstellung gefunden hat, möge hier in einigen Zügen ergänzt werden.

Die Sonntagsfeier erinnert an England und Schottland. Nur ist sie nicht so einförmig wie dort, weil gerade an diesem Tage die Fremden von allen Seiten herbeiströmen, so daß der Betsaal, der 2000 Personen faßt, regelmäßig an Sonn- und Festtagen gedrängt voll ist (das Contingent, das Kornthal allein stellen kann, ist 1200). An Festtagen bildet ein Chorgesang von der Orgel, vom Jünglingsverein oder von gemischten Chören vorgetragen, die Einleitung zum Gottesdienste. Der Gemeindegesang ist gebildeter, als man ihn sonst wohl auf dem Lande trifft. Das Lied wird aus dem alten, aber auch aus dem neuen Gesangbuch, aus Hiller oder dem Gesangbuch der Brüdergemeinde vorgesagt. Die Texte bilden die üblichen Perikopen. Die Predigt ist ein freier Vortrag. Die Gebete sind die der alten Legende, deren urkräftiger Gehalt um so mehr erfreut, als sie ein neu errungener Besitz ist; das seither der württembergischen Kirche geschenkte Kirchenbuch hätte sie damals gewiß zufriedengestellt. Die Kinderlehre Sonntag und Feiertag Nachmittags ist von Alten und Jungen eben so besucht, wie die Vormittagspredigt. — Eine besondere Festlichkeit findet am Ostermorgen statt. Es war ein erhebender Osterruf, als der sel. Hoffmann in der alten Zeit in der Osterfrühe mit seinem Sprachrohr die Gemeinde wachrief: „Der Herr ist erstanden!“ Um 6 Uhr Morgens versammelt sich die ganze Gemeinde auf dem Gottesacker, der sich den Hügel bergan zieht, der Kornthal auf der Nordseite begränzt, einem lieblichen Garten gleich, der theure Schätze birgt. Der einfache liegende Stein, bei Allen gleich, wie der Tod sie Alle gleich macht, deckt jedes Grab, von Bäumen oder Gehölz beschattet. Posaunen-

klang leitet die Feier ein. Die Gemeinde in feſtlicher Stimmung ſingt das Lied: Jeſus meine Zuverſicht. Darauf wird Zinzendorf's herrliche Oſterlitanei gebetet. — Die beſonderen Kornthaler Feſte, das Miſſionsfeſt am Epiphanientage und das Jahresfeſt der inneren Miſſion, welches die beiden Kinderrettungsanſtalten am Tage Jakobi, den 25. Juli, feiern, vereinigen beide eine zahlreiche Feſtverſammlung, ſo daß am letzteren Tage zu gleicher Zeit im Betſaale und im Garten des Töchterinſtituts Reden und Anſprachen von Geiſtlichen und Miſſionaren gehalten werden. Die Beiträge für die äußere Miſſion fließen in die Kaſſe der Basler Miſſionsanſtalt, mit welcher die Gemeinde von Anfang an auf's Innigſte verbunden iſt. — Die Kirchweihe wird alljährlich am 7. November zum Andenken an die den 7. November 1819 gefeierte Einweihung des neuerbauten Gotteshauſes gehalten, ſtille, prunklos, in dankbarer Beugung vor dem Herrn, der einſt wunderbar die Herzen gelenkt hatte, daß dieſes Haus konnte erbaut werden und innerhalb 12 Jahren ſchuldenfrei war. Die ganze Gemeinde verſammelt ſich Abends 7 Uhr zur Zeit der gewöhnlichen Abendbetſtunde im hell erleuchteten Betſaale und die beiden Vorſteher halten Anſprachen. Der Geiſtliche erzählt den Kindern die Geſchichte der Väter, die Entſtehung Kornthals, die Schwierigkeiten des Anfangs, die Glaubensproben der Alten, die Durchhülfe Gottes, der weltliche Vorſteher lieſt das Privilegium und die Gemeindeordnungen vor und ermahnt, daß die Kinder in die Fußtapfen des Glaubens der Väter treten. — Die Taufe wird nur an Sonn-, Feſt- oder Feiertagen gehalten, und zwar zu jeder Zeit in der Kirche, als der erſte Akt des Nachmittagsgottesdienſtes vor verſammelter Gemeinde, nachdem ſie zuvor Vormittags verkündigt und das Kind der Fürbitte der Gemeinde empfohlen worden iſt. Während ſie in der Landeskirche meiſt entweder ohne Anweſenheit der Gemeinde oder als Appendix der Katecheſe behandelt wird, tritt hier das Sakrament als die Hauptſache in den Vordergrund und wird die Gemeinde in Theilnahme und Fürbitte gezogen. Es geht deshalb gerade wie an den hohen Feſttagen bei jeder Taufe dem Geſange des Taufliedes ein Chorgeſang von der Orgel herab voraus. Die Taufe erhält dadurch die ihrer Bedeutung entſprechende Feierlichkeit, wie die Confirmation, und es iſt Thatſache, daß die Gemeindeglieder bei den verſchiedenſten Anläſſen auf die Taufe rekurriren und Viele ihren Taufbund täglich erneuern. Daß bei der Taufhandlung die altwürttembergiſche Liturgie gebraucht wird, in welcher das Kind ſelbſt angeredet wird, verſteht ſich nach dem Obigen von ſelbſt.

Der Confirmation am Sonntage nach Oſtern geht die übliche Vorbereitung von Neujahr bis Quaſimodogeniti voraus. Bei der Anmeldung der Confirmanden erſcheinen zu beſtimmter Zeit die Eltern perſönlich und geben ſich gegenſeitig das Verſprechen, täglich in ihren Gebeten der Confirmanden zu gedenken. Dieß geſchieht auch fortan in jedem öffentlichen Gebet. Der Unterricht wird täglich zweimal, Vormittags den Knaben, Nachmittags den Mädchen ertheilt nach Anleitung „des württembergiſchen Confirmationsbüchleins, erklärt von J. H. Staudt, dermaligem Pfarrer von Kornthal, 2te Aufl. Stuttgart 1853.“ Die Confirmanden ſind meiſt im Alter von 15 bis 17 Jahren; einen großen Theil des Contingents (im Ganzen gewöhnlich 70 bis 80) ſtellen die Inſtitute, die es deshalb mit ganz beſonderem Danke erkennen, daß das königliche Cultminiſterium nachträglich genehmigt hat, daß auch die Zöglinge der Anſtalten hier confirmirt werden dürfen. Die Confirmationsfeier, im Weſentlichen der in der Landeskirche gleich, gibt in ihrer erhebenden und anſprechenden Form Zeugniß von der hohen Wichtigkeit, welche ihr die Gemeinde beilegt. Nachmittags iſt Vorbereitungspredigt auf das heil. Abendmahl, das mit den Neuconfirmirten, ihren Eltern und Verwandten Abends 7 Uhr gehalten wird.

Das Abendmahl wird alle vier Wochen Samſtag Abend um 7 Uhr, im Sommer um 8 Uhr, in der Gemeinde gefeiert, urſprünglich zu derſelben Zeit mit der Brüdergemeinde; ſeit dieſe ihre Abendmahlsfeier nach ihren beſonderen Gedenktagen richtete, hörte dieſe Gemeinſamkeit, die ohnedieß nur eine ideelle war, auf und es läge im Inter-

esse der Sache, daß die Verlegung vom Samstag auf den Sonntag beliebt würde, was ohnedieß zur Erntezeit gewöhnlich geschieht. Die Vorbereitung darauf geschieht Sonntags zuvor und die Woche über, und zwar in drei besonderen Versammlungen, die nach Alter und Geschlechtern getrennt sind, und von dem Pfarrer, Gemeindevorsteher und einigen Gemeinderäthen geleitet werden. Zwei Stunden vor Beginn des Abendgottesdienstes wird ein Zeichen gegeben, daß die Werktagsarbeit ruht. Das Lied: „Die Seele Christi heil'ge mich" — eröffnet die Feier, ein Gebet auf den Knieen vor und nach derselben, das erste vom Prediger, das zweite vom Gemeindevorsteher aus dem Herzen gesprochen, umschließt dieselbe. Nach dem Eingangsgebet wird die altwürttembergische Abendmahlsliturgie mit Beichte und Absolution gelesen. Der Liturgus, welcher Brod und Wein vor dem Altar stehend austheilt, wird von dem Gemeindevorsteher und den Presbytern assistirt, welche die Hostienteller und Kelche aus der Hand desselben empfangen und dem ersten der in ihren Plätzen stehenden Communikanten darreichen, die es sodann unter sich weiterreichen. Zwischenein werden passende Lieder gesungen und von der Orgel aus Joh. 6, 29—69 vorgelesen. Der größte Theil der erwachsenen Gemeindeglieder genießt das heil. Abendmahl regelmäßig alle vier Wochen.

Bei dem unverkennbaren Ernste, einen gottseligen Wandel zu führen, der durch die Sitten und Ordnungen Kornthals hindurchleuchtet, ist es nicht zu verwundern, daß schon den Anfängen der werdenden Familie ein besonderes Augenmerk von Seite der Gemeinde und ihrer Leiter zu Theil wird. Dieß zeigt sich bei Verlöbnissen und Hochzeiten. Wenn ein Paar sich ehelich zu verbinden entschlossen ist, so haben sie die Einwilligung der Eltern oder derer, die ihre Stelle vertreten, nachzusuchen. Diese unterreden sich dann hierüber mit den Gemeindevorstehern, und wenn keine Hindernisse obwalten, findet in Gegenwart der nächsten Anverwandten, des Pfarrers, Vorstehers und der Gemeinderäthe die feierliche Verlobung statt, bei welcher unter Betrachtung eines passenden Bibelabschnittes über christliche Führung des Ehestandes geredet wird. Darauf werden unter Gebet und Handauflegung die Verlobten eingesegnet. Schließlich werden mit den Eltern die ökonomischen Verhältnisse vom Gemeindevorsteher geordnet und festbestimmt, damit hierüber gleich von Anfang an völlige Klarheit herrscht und keinerlei Mißverständnisse, wie sonst oft, ihre Schatten in die beginnende Ehe vorauswerfen. Die Zeit zwischen Verlobung und Trauung ist so kurz als möglich. Nach dreimaliger Verkündigung findet die Trauung vor der versammelten Gemeinde nach der alten Liturgie statt. Bei der engen Verbrüderung dürfen die beiden Gemeindevorsteher, Schulmeister und Gemeinderäthe auch als Hochzeitgäste nicht fehlen, und auch wenn das einfache Hochzeitmahl im Gasthaus der Gemeinde gehalten wird, erschallen keine anderen Lieder, als Lieder des Dankes und christlicher Freude, und man würde glauben, die Würze und Weihe der gemeinsamen Freude dahinten zu lassen, wenn nicht auch hier das Wort Gottes sein Licht auf den Lebenslauf der Neuvermählten leuchten ließe.

Daß die Bruderliebe nimmer aufhört, zeigt sich bei den Begräbnissen. Ein großer Theil der Gemeinde findet sich bei jeder Beerdigung auf dem freien Platze vor dem Betsaale ein, wohin der einfache Sarg, mit rothem Kreuz gezeichnet, unter dem Geleite der Angehörigen und dem Gesang der Kinder getragen wird, singt dort das vom Prediger vorgesagte Lied Zinzendorf's: „Aller Gläubigen Sammelplatz" — und begleitet die verwesliche Hülle des Bruders oder der Schwester zur nahen Ruhestätte. Dort wird ein Gebet aus dem Herzen gesprochen, nachher die Begräbnißliturgie der Brüdergemeinde gebetet, der Segen gesprochen und zuletzt unter dem Gesang „Ruhet wohl, ihr Todtenbeine!" der Sarg eingesenkt. Die Freude darüber, daß der Herr eines seiner Glieder in sein oberes Reich aufgenommen, war bei den Vätern der Gemeinde in so hohem Grade überwiegend, daß sie nicht wollten, daß Trauerkleider angelegt werden; doch wird dem Gefühl der Einzelnen kein Zwang angelegt. Die Feier am Ostermorgen ist zugleich unser Todtenfest.

Die Wirksamkeit der Gemeinde für das Reich Gottes concentrirt sich auf die

äußere und innere Miſſion und auf die Erziehung der Jugend. Wie wir oben ſahen, waren dieſe drei Punkte von Anfang an in die Idee der Gemeinde mitaufgenommen. Was den erſten Punkt betrifft, ſo läßt ſich hierüber nur ſo viel ſagen, daß die Gemeinde ſich als eine Miſſionsgemeinde weiß und ihre Pflichten als ſolche zu üben bemüht iſt. Wie ſie dieß thut, ſagt der jeweilige Rechenſchaftsbericht, der an jedem Miſſionsfeſt öffentlich vorgetragen wird. Das Beſte iſt nur Gott bekannt. Was ſie auch darin ſchon geleiſtet haben mag, ſo viel iſt gewiß, daß ſie ſich mit Beſchämung bewußt iſt, wie weit ſie hierin hinter ihrer Idee zurückgeblieben iſt. Daß ſie von ihren Söhnen und Töchtern in 45 Jahren nur neun in die Heidenwelt ausgeſendet hat, iſt zwar Etwas, doch nur als ein kleiner Anfang zu betrachten (acht Söhne der Gemeinde ſtehen im Kirchendienſt, drei bereiten ſich eben auf der Univerſität darauf vor). Eine größere Zahl von Miſſionaren oder Miſſionarsfrauen haben als Zöglinge der hieſigen Anſtalten die erſte Anregung empfangen. Die Thätigkeit in der inneren Miſſion übt die Gemeinde theils unmittelbar, theils mittelbar. Unmittelbar, indem etwa 25 Mitglieder derſelben allſonntäglich nach dem Nachmittagsgottesdienſte, paarweiſe ausgehend, die Gemeinſchaften der Umgegend beſuchen, um den Segen, den ſie hier empfangen, auch hinauszutragen und mit dem anvertrauten Pfunde zu wuchern. Daſſelbe thut der Pfarrer von Kornthal, indem er jeden Monat ein- bis zweimal auf beſondere Einladung in einem Umkreiſe von 5 Stunden Verſammlungen der Stundenhälter und größere Brüderverſammlungen beſucht, gemeinſam mit dem Paſtor loci Anſprachen hält, ſchlafende Gemeinſchaften weckt, abgeſtandene anfriſcht. Mittelbar entfaltet ſich die Thätigkeit der Gemeinde in der inneren Miſſion in der Unterhaltung, Pflege und Leitung der zwei Rettungshäuſer für verwahrloſte Kinder, die ſich hier befinden. Von den 24 Rettungsanſtalten dieſer Art, welche Württemberg hat, war die größere Anſtalt zu Kornthal die erſte auf dem Lande. Im Jahre 1823 von Hoffmann im Glauben mit einer Freundesgabe von 24 Kreuzern begonnen, hat ſie ſich ſeither durch die Liebesſteuern der Armenfreunde erhalten, hat von 1825—1859 an A. Barner einen trefflichen Armenvater gehabt und iſt bei einem größeren Grundbeſitz, den ſie nach und nach erworben, vor einigen Jahren ſchuldenfrei geworden. Die 65 Kinder der Anſtalt, 35 Knaben und 30 Mädchen, ſind 10—14 Jahre alt, haben Morgens Schulunterricht, Nachmittags theils landwirthſchaftliche, theils gewerbliche Beſchäftigung, während die Mädchen ſpinnen, ſtricken, nähen u. dergl. Die austretenden werden alljährlich erſetzt durch eine gleiche Anzahl, die von Wilhelmsdorf nachrückt, wo die Kinder vom 6. bis zum 10. Lebensjahre in den Filialanſtalten erzogen werden und wohin ſie von der kleinen Kornthaler Anſtalt (früher Schlotwieſe genannt) eintreten. Dieſe kleine Anſtalt nimmt Kinder vom 3. bis 6. Lebensjahre auf, ernährt, pflegt, kleidet, erzieht ſie, bis ſie im 6. Jahre nach Wilhelmsdorf abgegeben werden. In den letzten 15 Jahren ſind in der großen Rettungsanſtalt 345, in der kleinen 434 Kinder auferzogen worden. Von dieſen 779 Kindern gehörten 674 Württemberg, 105 dem Auslande (der Schweiz, Frankreich u. ſ. w.) an.

Die ſtatiſtiſchen Verhältniſſe der drei übrigen Anſtalten, der zwei Töchterinſtitute und des Knabeninſtituts, laſſen die Wirkſamkeit Kornthals nach Außen noch deutlicher hervortreten. In den letzten 15 Jahren hat das höhere Töchterinſtitut (früher von Kullen, jetzt vom Pfarrer Staudt geleitet) 1325, das kleinere (die ſogenannte Mittelanſtalt) 620 Töchter erzogen. Von dieſen 620 ſind die Hälfte aus Württemberg, die übrigen beſonders aus der Schweiz, aus Baden und anderen deutſchen Ländern; von jenen 1325 gehört ein Drittheil Württemberg, ein Drittheil dem übrigen Deutſchland, ein Drittheil England, der Schweiz, Frankreich, Rußland, theilweiſe Aſien, Afrika, Amerika und Auſtralien an. Von den 656 Zöglingen, welche in den letzten 15 Jahren das Knabeninſtitut zu Kornthal beſuchten, waren 227 aus Württemberg, 64 aus Baden, 22 aus Bayern und der Pfalz, 26 aus Preußen, 13 aus Heſſen und Naſſau, 3 aus Hamburg und Frankfurt, 2 aus Ungarn, 43 aus der deutſchen, 88 aus der franzöſi-

schen Schweiz, 76 aus England und Schottland, 24 aus Frankreich, 10 aus Rußland, 6 aus Schweden, 4 aus Belgien und Holland, 2 aus Italien, 3 aus Jerusalem, 5 aus Constantinopel und anderen Städten der Türkei, 19 aus Ostindien, 4 aus Westindien (Hayti, Trinidad), 4 aus Afrika (Sierra Leone), 7 aus Nord-, 3 aus Südamerika (Peru, Brasilien, Surinam), 1 aus Australien. — Werden diese Zahlen, welche die genauen statistischen Notizen der letzten 15 Jahre enthalten, auf die ganze Zeitdauer des Bestehens von Kornthal ausgedehnt, so ergibt sich eine ungefähre Zahl von 10,000 Kindern, die den Samen des hier empfangenen Wortes Gottes in die Nähe und Ferne getragen haben. Wir erinnern nur an Dr. Pfander, der in Persien, Indien und in der Türkei durch Wort und Schrift den Muhammedanismus mit Erfolg bekämpft, an Dr. Schaff in Mercersburg und andere Zöglinge dieser Anstalt. Nehmen wir schließlich noch dazu, daß Kornthal zeitweise auch ein Asyl mancher gemüthsleidenden, schwachsinnigen und angefochtenen Personen ist, so wird sich nicht in Abrede ziehen lassen, daß es am Dienste der inneren Mission seinen Antheil überkommen hat. Daß der Segen davon aber auch im Leiblichen wieder auf die Gemeindeglieder zurückfließt, zeigt sich darin, daß diese bei der großen Consumentenzahl alle ihre Bodenerzeugnisse oder die Produkte ihres Gewerbsfleißes in der Gemeinde selbst verwerthen können, somit der Nothwendigkeit enthoben sind, auswärts auf Märkte zu gehen oder aus Mangel an Verdienst dem Pauperismus zu verfallen.

Wenn jeder lebendige Organismus seine Kräftigkeit von Zeit zu Zeit auch dadurch zu bewähren hat, daß er Krisen und Gefahren besteht, fremdartige Stoffe ausscheidet und dadurch bestimmter und schärfer den ihm eigenthümlichen Karakter ausprägt, so durfte dieß auch Kornthal nicht erspart werden. Von den Krisen soll hier nur soviel ausgehoben werden, als für weitere Kreise Interesse bietet. Sie waren theils äußere, ökonomische, theils innere, welche den Bestand des Organismus zu alteriren geeignet waren. Zu jenen gehörte eine in den ersten Jahrzehnten nothwendig gewordene Ausscheidung eines unwürdigen Gemeindegliedes, das sich beim Ankauf von Kornthal mit einem Darlehn von 60000 fl. betheiligt hatte. Die Ausscheidung erfolgte und Noth und Verlegenheit wurde überwunden. Noch bedenklicher wurde aber im J. 1846 eine zweite. Sie betraf die Schwestergemeinde Wilhelmsdorf. Von König Wilhelm war Hoffmann das Anerbieten gemacht worden, eine zweite Kolonie mit denselben Freiheiten wie Kornthal errichten zu dürfen für den Fall, daß damit zugleich ein gemeinnütziger nationalökonomischer Zweck verbunden und in Oberschwaben, vier Stunden von Ravensburg entfernt, die Abtrocknung und Cultivirung des 5—600 Morgen betragenden Lengenweiler Rieds ausgeführt würde. Schüchtern wurde dieser in solcher Weise nahegelegte Vorschlag von der Gemeinde acceptirt. Nach unsäglicher Mühe und Arbeit gelang die Entsumpfung des wüsten und wilden Platzes, aber nicht ohne große Ergebenheit gegen den Willen des Königs, der selbst persönlich dreimal an Ort und Stelle sich einfand, und nicht ohne noch größeres Gottvertrauen wäre dieser Sumpf- und Torfboden bewohnt worden. Die Folge war, daß die armen Familien, die sich bestimmen ließen, dort sich anzusiedeln, durch Cultur- und Baukosten, Mißwachs und dergl. unter einer Schuldenlast von über 50000 Gulden fast erdrückt wurden, obgleich Hoffmann selbst, dessen Uneigennützigkeit wahrhaft großartig war, einen großen Theil seines Privatvermögens dazu beigesteuert hatte. Als Hoffmann, auf dessen letzte Lebensjahre die Noth Wilhelmsdorfs trübe Schatten warf, 1846 starb, lag die Schuld auf Kornthal, das sich von den Kosten der Ansiedelung und Urbarmachung des eigenen Bodens noch nicht erholt hatte. Da geschah es, daß innerhalb eines halben Jahres zumal durch die werkthätige Liebe der michelianischen Gemeinschaften 50000 fl. zusammengeschossen wurden, wodurch Wilhelmsdorf wieder auf freien Fuß gestellt wurde, dessen ökonomische Verhältnisse sich indessen unter der trefflichen Leitung seines Vorstehers gebessert und consolidirt haben*).

*) Wilhelmsdorf wurde im Jahre 1852 zur selbstständigen Gemeinde erhoben und steht seitdem nicht mehr in politischem oder kirchlichem Verbande mit Kornthal. Durch diese Abtrennung

Eine innere Krise bestand Kornthal glücklich im Jahre 1831. Nach dem Tode Pfarrer Friedrich's wurde das Pfarramt einige Jahre provisorisch verwaltet. Da kam im Frühjahr 1831 der zum Protestantismus übergetretene katholische Priester Lindl, der in den 20ger Jahren mit Goßner an verschiedenen Orten durch seine Predigten große Sensation gemacht hatte, nach Kornthal, hielt Predigten und Versammlungen und übte besonders auf die Jugend großen Einfluß. Es kamen in der Kirche Excentricitäten vor, die sich bis zu Ohnmachten steigerten. Manche ließen sich hinreißen und erwählten ihn zum Pfarrer. Da war ein schlichter Mann in der Gemeinde, Adam Straub (genannt Bruder Adam), ein Schuhmacher seines Handwerks, früher in seiner Heimath wie Hahn um seines muthigen Zeugnisses willen gefangen gesetzt und unter polizeiliche Aufsicht eines Landjägers gestellt, jetzt das Haupt der Michelianer in Kornthal, der dachte, wie er nachher in seiner naiven Sprache erzählte: „Aha, das ist nicht lauter heiliger Geist!“ — und hintertrieb die Sache. Nachher erfand sich's, daß Lindl in bedenkliche Schwärmerei fiel und sich für einen der zwei Zeugen der Offenbarung hielt. Dafür wurde 1833 hauptsächlich auf Adam Straub's Betreiben Repetent Kapff als Pfarrer berufen.

Eine zweite Krisis, nicht weniger bedenklich, wurde später 1855 nicht minder glücklich überwunden, als Christoph Hoffmann, der nachmalige „Bischof der Jerusalemsfreunde“, der Gemeinde den Wunsch nahe legte, in ihr seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Die persönliche Achtung und Zuneigung, die man in der Gemeinde, seiner Heimath, für ihn hegte, in der er früher oftmals mit Beifall gepredigt, das Andenken seines großen Vaters, des Stifters der Gemeinde, das noch in Allen lebt, die Idee der Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem, die manche der alten Väter bewegt hatte, sprachen für ihn: aber keinen Augenblick waren die Väter der Gemeinde in ihrer Mehrzahl und das gesammte „auswärtige Brüdercollegium“ darüber im Zweifel, daß weder die Sache selbst für die Gegenwart, noch der Weg dazu, wie ihn Hoffmann einschlug, ein göttlich indicirter sey, daß darum die Verfolgung dieser Hoffmann'schen Plane sich für die Gemeinde nicht eigne, welche die Mission von Gott empfangen habe, nicht der Sitz einer besonderen Partei, sondern ein lebendiger Vereinigungspunkt der verschiedenen Richtungen unter den Gläubigen Württembergs zu seyn. Hoffmann war edel genug, daß er aus diesen Bedenken den Willen Gottes, nicht hieher gehen zu sollen, abnahm, sein Gesuch zurückzog und brüderlich von der Gemeinde schied. Diese selbst aber wurde dadurch vor Spaltung und einem verderblichen Abirren von der ihr vorgezeichneten Bahn bewahrt.

Sind aber auch solche periodischen Kämpfe wohl ausgerichtet, so sind damit die täglichen *Gefahren* noch nicht überwunden. Diese sind theils die Gefahren eines Christen überhaupt, theils die des Pietismus insbesondere. Es ist vor Allem die Gefahr des Schlendrians. Wird das, was wir als geistigen Besitz errungen haben, nicht täglich neu errungen, so verfällt es der Stagnation. Wo Geist ist, ist Fortschritt, ist That: wo kein Fortschritt ist, entweicht nach und nach der Geist und die Form bleibt zurück. Die Väter, in den Kriegszeiten aufgewachsen, durch die Schmach des Bekenntnisses gegangen, unter den Trübsalen der Verfolgung bewährt, durch die Anstrengungen und Mühen einer neuen Ansiedelung gestählt, durch Verläugnungen aller Art im Leiden geübt, sind christliche Karaktere geworden, mit scharfgeprägtem Gesicht, voll Schneide und Frische. Sie sind dahingegangen: nur wenige Stämme mit entlaubter Krone ragen noch aus der alten Zeit herüber. Die zweite und dritte Generation, in fünfzigjähriger Friedenszeit aufgewachsen, ist aus dem Stadium des Käm-

von Kornthal verlor Wilhelmsdorf den Mitgenuß des Privilegiums und trat somit in die Reihe der übrigen politischen Gemeinden des Landes. Fortan blieb es äußerlich nur noch durch die dort bestehenden zwei Kinderrettungsanstalten mit Kornthal verbunden, sofern dem hiefür bestehenden Comité die Leitung sämmtlicher Rettungsanstalten übertragen ist und nur *eine* Kasse für alle besteht.

pfens in das des Habens, aus dem Stadium des Verfolgtwerdens in das des gemüthlichen Behagens und geiſtlichen Genießens übergegangen. Da iſt die Gefahr, vom Alten zu leben und im Lichte der Väter ſich zu ſonnen. Die Wohlfeilheit des Brudernamens bringt die Verſuchung, zu denken, daß man, was man erſt recht werden ſollte, ſchon ſey. Die Zuſammengehörigkeit zu einer großen Familie, ſo lieblich ſie iſt, und die Controle, die Jeder über den Anderen übt, ſo dienlich ſie werden kann, hat zur Rückſeite die Gefahr des Richtgeiſtes. Auch für den Genuß geiſtlicher Speiſe gilt das alte Wort: „allzuviel iſt ungeſund!“ Sonſt tritt die Gefahr der Ueberſättigung ein. Die einfache Speiſe iſt dann nicht mehr ſchmackhaft genug und der Athenerſinn begehrt immer Neues zu hören. Die meiſte Gefahr kommt aber vom nachwachſenden Geſchlecht. Als Michael Hahn ſich mit dem Gedanken einer neuen Gemeinde trug, ſagte er mit klarem Blick: „Wir gründen jetzt eine Gemeinde, aber in fünfzig Jahren muß ſie neu gegründet werden.“ Gottes Gaben erben nicht. Das Chriſtenthum pflanzt ſich nicht fort nach Häuſerreihen. Das Wort des Herrn behält ſeine Wahrheit: „Ich bitte nicht, daß du ſie von der Welt nehmeſt, ſondern daß du ſie bewahreſt vor dem Argen“ (Joh. 17, 15). Iſt und bleibt die Gemeinde auch nur zum größten Theil eine Gemeinde von Wiedergeborenen, ſo hat ſie ihre Zukunft; wie aber die heranwachſende Jugend das werden ſoll, iſt täglicher Gegenſtand der Fürbitte und Fürſorge der Väter und Aufgabe weiſer Pädagogik, die ſich fern halten muß von methodiſtiſchem Machenwollen deſſen, was nur geboren wird. Der Segen der Trübſal wird nicht ausbleiben. Ihre Hoffnung ſtehet auf Gott.

Ziehen wir ſchließlich das Reſultat, ſo müſſen wir auf Grund der Thatſachen eingeſtehen, daß Kornthal, auf providentielle Weiſe entſtanden und erhalten, eine dreifache Miſſion gehabt und geübt hat:

1) für das württembergiſche Land und die württembergiſche Kirche;
2) für die Entwickelung und Reinigung des württembergiſchen Pietismus;
3) für das Reich Gottes überhaupt.

Für das württembergiſche Land inſofern, als die Gründung Kornthals der Auswanderung, ſo weit ihr religiöſe Urſachen zu Grunde lagen, geſteuert und dem Organismus deſſelben geſunde Säfte erhalten hat. Konnten auch weit nicht Alle, die ſich zur Auswanderung anſchickten, dort aufgenommen werden, ſo wußte man doch Kornthal als letztes Refugium gegen den herrſchenden Gewiſſenszwang und die Gewaltmaßregeln in Sachen der Religion. Die im Jahre 1817 entſtandene Bewegung hatte mit die Folge, daß in der 1819 gegebenen Verfaſſungsurkunde ausdrücklich freie öffentliche Religionsübung und verfaſſungsmäßige Autonomie in Anordnung der inneren kirchlichen Angelegenheiten garantirt wurden, während noch die 1815 zuſammenberufene Ständeverſammlung in ihrer Darſtellung der Landesbeſchwerden beſonders „die gedrückte Lage der Kirche“ anzuführen ſich gedrungen fühlte. Für die württembergiſche Kirche a) inſofern, als die Gründung Kornthals dem weiteren Umſichgreifen der Neologie einen Damm entgegenſtellte und für die Geiſtlichen (vergl. Steudel a. angef. O. Thl. III.) ein Sporn wurde, den wirklichen Bedürfniſſen der ernſteren Gemeindeglieder in Kirche und Schule, Predigt und Seelſorge gerecht zu werden. Ein Sendſchreiben der evangeliſchen Synode vom 6. Juni des J. 1818 empfahl den Geiſtlichen „ein vorſichtiges Benehmen gegen die Verſammlungschriſten.“ Die Kirche hat in der Folge „durch die Vermehrung der bibliſchen Katechiſationen und durch Anordnung von Bibelſtunden, d. h. freien Erklärungen bibliſcher Abſchnitte durch den Geiſtlichen, dem Bedürfniß einer weiteren Erbauung aus Gottes Wort Befriedigung dargeboten“ (Grüneiſen a. angef. O. S. 112); — b) inſofern, als die Gründung Kornthals mitgeholfen hat, in der Kirche das Bedürfniß nach reineren Kirchengebeten und einem ächt evangeliſchen Geſangbuche wach zu rufen und damit zugleich den Pietismus mit der Kirche wieder zu verſöhnen. Der 1839 ausgegebene Entwurf des neuen Geſangbuchs zeigte dem Pietismus ein ſolches Entgegenkommen von Seiten der Kirche und

fand bei diesem eine solche Aufnahme, daß „beinahe die Hälfte der ersten in vier Wochen vergriffenen Auflage von 3000 Abdrücken von den Gemeinschaften angekauft und beim Gesang in denselben benutzt wurde“ (Grüneisen a. a. O. S. 118).

Eine zweite Mission hatte Kornthal für den Pietismus selbst. a) Es sollte ein Sammelpunkt der verschiedenen Gemeinschaften des Landes seyn, worin die verschiedenen Elemente sich gegenseitig vertragen, ergänzen, einander Handreichung thun, die Schroffheiten sich abschleifen, die subjektiven Eigenthümlichkeiten in der Lehre durch das objektive Gotteswort gereiniget und geläutert, Pietismus und Michelianismus durch gegenseitige Durchdringung und Verschmelzung befruchtet werden sollten. Grüneisen erwähnt ausdrücklich (a. a. O. S. 116), daß unter Anderem „der Verkehr mit Kornthal und Königsfeld dazu beigetragen habe, dem Pietismus frisches Leben zu verleihen.“ „Indem er unter Seinesgleichen einen theilweise abweichenden Lehrbegriff und eine freiere Schriftauslegung vorfand, wie bei Mich. Hahn's Lehre vom Reinigungsfeuer nach dem Tode, konnte er lernen duldsamer werden auch gegen die außer seinem nächsten Kreise sich bewegende Forschung der Wahrheit des christlichen Gedankens und der biblischen Lehre“ (S. 111).— b) Hiedurch wurde das Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit der beiden Fraktionen erweckt, eine Organisation angebahnt und beiden gemeinsame fruchtbare Ziele der Thätigkeit für die eben neu erstandene Missions- und Bibelgesellschaft gegeben.— c) Sodann liegt Kornthals besondere Aufgabe für den Pietismus auch darin, daß wie seine Entstehung mit der Erwartung der Zukunft des Herrn zusammenhängt, es auch das Andenken daran beständig wach erhalte, wie die in der Gemeinde bedeutendsten Männer, Hoffmann, Pf. Friedrich, J. Kullen, A. Barner, Joh. Martin Bosler, Adam Straub, Karl Köllner und Kapff zu bezeugen nicht müde wurden.

Endlich aber hat Kornthal seine Aufgabe für das Reich Gottes im Ganzen und Großen durch seine lebendige Theilnahme an der inneren und äußeren Mission, seine Rettungsanstalten und Erziehungsinstitute, sodann, um gegen alle entgegengesetzten Versuche, das Heil der Staaten ohne das Christenthum zu gründen, im Kleinen den klaren Beweis zu liefern, wie das lebendige Christenthum allein nicht nur die sicherste Grundlage des ökonomischen Wohlstandes ist, sondern vor Allem auf sittlichem Gebiete, wie keine andere Macht, solche Zustände herbeiführt, wie wir sie in Kornthal antreffen, daß während der 45 Jahre seines Bestandes weder ein Civil- noch ein Kriminalproceß geführt wurde (während von den letzteren nach dem Landesdurchschnitt jährlich sechs zu erwarten wären), von 746 Geburten (1819—1865) nicht mehr als vier uneheliche waren (wovon zwei von ganz unzurechnungsfähigen Töchtern, die von Auswärtigen mißbraucht wurden), daß keine Ehestreitigkeiten von der Obrigkeit geschlichtet worden, keine Vergantungen, keine gröbere Polizeivergehen vorgekommen sind, daß in den Revolutionsjahren 1848 und 1849 hier kein einziger Revolutionär zu finden war und König Wilhelm bei seinem letzten Besuche in Kornthal die Gemeindevorsteher mit den Worten begrüßen konnte: „Ich weiß, daß die Glieder dieser Gemeinde zu meinen treuesten Unterthanen gehören.“

Quellen. Außer den vom königl. Cultusministerium gütigst mitgetheilten Akten, die auf die Entstehung Kornthals Bezug haben, sind benutzt worden: Kapff, die württembergischen Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, ihre Geschichte, Einrichtung und Erziehungsanstalten. Kornthal 1839. — Hoffmann, Geschichte und Veranlassung u. s. w., enthaltend „den Entwurf zur äußeren und inneren Einrichtung religiöser Gemeinden“ ꝛc. 1818. — Chr. G. Barth, über die Pietisten, mit besonderer Rücksicht auf die württembergischen und ihre neuesten Verhältnisse. Tüb. 1819. Derselbe, Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht —, Worte des Friedens über die neue württembergische Gemeinde. Tübingen, Laupp, 1820. — Steudel, ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg. Stuttgart 1820. — Bahnmaier, Bruder Ulrich an die lieben Brüder der neuen Gemeinden in Württem-

berg. Stuttg. 1818. — Werner, freimüthige Betrachtungen über die neue politisch-religiöse Gemeinde zu Württemberg. 1819. — Dr. v. Grüneisen, Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften Württemberg's, in Illgen's Zeitschrift für histor. Theologie. 1841. — Haug, Studien der württemberg. Geistl. Bd. XI. S. 1. Die Sekte der Michelianer. — Joh. Michael Hahn's Schriften. Tübing. 1819—30.

G. Pfleiderer.

Kühnöl (Kuinöl), Christian, einer der vielseitigst gelehrten Theologen aus der sogenannten rational-supranaturalistischen Schule des ausgehenden 18. Jahrhunderts, wurde geboren am 2. Januar 1768 zu Leipzig, wo sein Vater, der Prediger Chr. Gottl. Kühnöl, im Jahre 1805 als Hauptpastor an der Nikolaikirche starb. Außer diesem seinem Vater, einem tüchtigen und wohlgebildeten Geistlichen, war es besonders ein Oheim, Dr. Fischer, der als Lehrer an der Thomasschule (die er von früher Jugend auf als sogenannter Privatist besuchte), einen nicht geringen Einfluß auf seine wissenschaftliche Ausbildung übten. So bedeutend waren die Fortschritte, die der reichbegabte Jüngling unter dieser Leitung besonders in den alten Sprachen machte, daß er bereits 1785, also erst 17 Jahre alt, seinen damals zum Doktor der Theologie promovirenden Vater mit einem Specimen observationum in Euripidis Alcestin beglückwünschen konnte, einer Abhandlung, die schon damals die Aufmerksamkeit eines Heyne, Henke und anderer Gelehrten auf ihn lenkte. So gab er im folgenden Jahre, bei seinem Uebergange zur Universität, eine kleine philosophische Schrift: Demetrii Cydonii opusculum de contemnenda morte, griechisch und lateinisch heraus, erwarb schon nach 1½jährigem akademischen Studium, wobei er besonders die Theologen Lösner, Morus, Dathe und Rosenmüller, die Philologen F. A. Wolf und Beck, sowie die Philosophen Platner, Pezold und Seydlitz hörte, die philosophische Doktorwürde (Herbst 1787) und habilitirte sich ein Jahr darauf mit einer Disputatio de subtilitate interpretationem grammaticam commendante als Privatdocent der Philosophie und Philologie. Sowohl in seinen Vorlesungen, wie in seinen weiteren schriftstellerischen Arbeiten beschäftigte er sich nun ziemlich gleichmäßig einerseits mit alttestamentl. und neutestamentl. Exegese, andererseits mit der Erklärung griechischer und römischer Classiker, wie er denn auf letzterem Gebiete 1789 eine griechische und lateinische Ausgabe der Alcestis des Euripides (edit. 2. 1811), 1790 eine dergl. des sophokleischen Oedipus Rex, sowie später Commentare zu Xenophon's Cyropädie und zu Aristophanes' Plutus (diese beiden auf Grund der nachgelassenen Arbeiten seines Freundes J. Fr. Fischer, 1803 u. 1804), auch eine zu ihrer Zeit recht geschätzte kritisch-exegetische Ausgabe des Propertius in 2 Bänden (1805), sowie mehrere Specimina observationum criticarum in Ovidii Heroidas (1805. 1806) veröffentlichte. — Inzwischen war er 1790 außerordentl. Professor der Philosophie zu Leipzig geworden (welche Stelle er mit einer Rede „De Petri Mosellani Protogensis virtutibus et in bonas literas meritis" antrat), hatte in dieser Stellung, namentlich dadurch, daß er im J. 1793 Custos der Universitäts-Bibliothek neben Rosenmüller wurde, sowie durch Begründung einer exegetisch-theologischen Zeitschrift, der Commentationes theologicae, die er während der Jahre 1794—1798 mit seinen Collegen Velthusen und Ruperti gemeinschaftlich herausgab, Gelegenheit zur Erweiterung und vielseitigeren Gestaltung seines praktischen und literarischen Wirkens gefunden, war aber doch erst durch einen 1799 an ihn gelangten Ruf nach Gießen den mancherlei Aergernissen und Kümmernissen enthoben worden, welche eine feindselig gegen ihn gesinnte Partei der Leipziger Universität durch Versperrung des Zugangs zu einer ordentlichen Professur ihm daselbst bereitet hatte. Die einige Zeit vor der Gießener Vokation durch Reinhard's Vermittelung ihm angetragene Pfarrstelle und Superintendentur zu Rosla hatte er aus Vorliebe für den akademischen Lehrberuf ausgeschlagen. Ebenso lehnte er eine fast gleichzeitig mit dem Rufe nach Gießen an ihn ergangene Berufung zum Professor der griechischen Sprache in Kopenhagen ab, da er die deutsche Universität der allerdings größeren und

reicheren däniſchen unbedingt vorzog. Der Gießener Hochſchule iſt er denn auch ſeitdem treu geblieben, nur daß er die philologiſch-philoſophiſchen Lehrfächer, für die er urſprünglich berufen worden war, ſpäter mit dem der Theologie und zwar ſpeciell der alt- und neuteſtamentlichen Exegeſe vertauſchte. Er war nämlich eigentlich als Profeſſor „der Eloquenz und Poetik“ berufen worden (daher ſeine Antrittsrede: De Helii Eobani Hessi in bonas literas meritis, Gissae 1801), wußte ſich aber von dieſer ihm wenig zuſagenden Lehrſtelle nach Verlauf einiger Jahre den Weg in die theologiſche Fakultät zu bahnen. Nachdem er 1806 von Halle aus die theologiſche Doktorwürde erhalten hatte und um dieſelbe Zeit durch die Ertheilung des Karakters als Profeſſor der Theologie zum Leſen theologiſcher Collegien neben ſeinen philologiſch-äſthetiſchen ermächtigt worden war, rückte er endlich 1809 als dritter ordentlicher Profeſſor in die Theologenfakultät ein und ſtieg dann ſpäter noch zu den höheren geiſtlichen Würden eines Geh. Kirchenraths (1818), geiſtlichen Geheimeraths (1829) und Seniors der theologiſchen Fakultät (1836) empor. Bald nach der Feier ſeines 50jährigen Jubiläums als akademiſcher Profeſſor (1840) emeritirte er und ſtarb nicht lange nachher, am 23. Okt. 1841.

Kühnöl's — oder, wie er ſeinen Namen conſtant ſchrieb, Kuinöl's — theologiſche Vorleſungen litten an übergroßer philologiſcher Gründlichkeit und Nüchternheit; ſie wurden dadurch noch langweiliger und ermüdender, daß er Wort für Wort, und zwar in ziemlich langſamem Tempo, diktirte. Nichtsdeſtoweniger erfreute er ſich eines nicht unbedeutenden Anſehens bei ſeinen Zuhörern und hat auf viele derſelben einen heilſam anregenden Einfluß ſowohl in wiſſenſchaftlicher wie in praktiſcher Richtung geübt, wozu ſeine perſönliche Liebenswürdigkeit, verbunden mit einem eigenthümlich ernſten, würdevollen, ja man kann wohl ſagen ächt geiſtlichen Weſen, nicht wenig beitrug. Aehnlich war's mit ſeinen Schriften, die bei aller unerquicklichen Breite, Pedanterie und Trockenheit ſich doch längere Zeit in hohem Anſehen behaupteten und ſogar einen über die Gränzen Deutſchlands hinausgehenden Ruf erlangten. Namentlich in Holland ſind die exegetiſchen Werke Kuinöl's noch einige Zeit über ſeinen Tod hinaus ſehr geſchätzt und beliebt geweſen, was ſich eben ſo ſehr aus dem mild-vermittelnden, trocken-verſtändigen und doch ſupranaturaliſtiſch angewehten Karakter ihres Inhalts, wie in formeller Hinſicht aus ihrer ſchlichten, aber ſchönen, correkten, ja faſt klaſſiſch zu nennenden Latinität erklären mag.

Von ſeinen philologiſchen Schriften ſind die bedeutendſten bereits oben genannt worden. Von den dem Bereiche der altteſtamentlichen Exegeſe angehörigen nennen wir ſeine mit kurzen deutſchen Anmerkungen verſehenen Ueberſetzungen des Propheten Hoſea (1789), der meſſianiſchen Weiſſagungen (1792) und der Pſalmen (1799); ſeine lateiniſche Erklärung des Hoſea (Hoseae oracula hebraice et latine, perpet. adnotat. illustr. 1792); ſein Specimen observationum in Psalmos (in Bd. IV. jener oben erwähnten Commentationes theologicae, 1798) und ſeine „Geſchichte des jüdiſchen Volks von Abraham bis auf Jeruſalem's Zerſtörung, für denkende Leſer der Bibel“ (1791), welches letztere Werk 1792 von einem Prediger Moerbeck in's Holländiſche überſetzt wurde. Werthvoller als dieſe jetzt durchweg veralteten und unbrauchbar gewordenen altteſtamentlichen Arbeiten ſind die Commentare zum Neuen Teſtament, namentlich der Commentarius in libros N. Testamenti historicos (vol. I.: Ev. Matthaei, 1807, ed. IV. 1837; vol. II.: Ev. Marci et Lucae, 1809, ed. IV. 1843; vol. III.: Ev. Joannis, 1812, ed. III. 1825; vol. IV.: Acta Apostolorum, 1818, ed. II. 1827) und der Commentarius in Epistolam ad Hebraeos (Lips. 1831). Hier findet man, bei aller Unſicherheit und Unſelbſtſtändigkeit hinſichtlich vieler der wichtigſten theologiſchen Fragen, doch manche recht gediegene und gereifte Erörterungen ſprachlicher und hiſtoriſcher Art, während die einer früheren Zeit angehörigen Arbeiten, z. B. die Observationes ad N. Test. ex libris apocryphis Vet. Testam. (1794), verſchiedene exegetiſche Abhandlungen in den Commentationes theologicae (1794—1799) und die Erklärung der evangeliſchen Perikopen (Pericopae evangelicae illustr., vol. I. II. Lips.

1796. 1797) im Ganzen denſelben ſeichten und oberflächlichen Karakter tragen, wie jene Schriften auf altteſtamentl.-exegetiſchem Gebiete.

Vergl. Juſti, Heſſiſche Denkwürdigkeiten, IV, 2, 435 ff. — H. E. Scriba, Biographiſch-literäriſches Lexikon der Schriftſteller des Großherzogth. Heſſen, I, 199 ff. II, 419. — Knobel, Grabrede bei der Beerdigung Dr. Chr. G. Kühnöl's, Gieß. 1841.

Zöckler.

L.

Lacordaire, Johann Baptiſt Heinrich, geboren am 12. März 1802 im Departement Cote d'Or, ſtudirte in dem benachbarten Dijon die Rechte. Schon im J. 1821 begann er in Paris ſein stage als Kandidat der Advokatur und ſchien in juriſtiſche Gutachten verſenkt. Er war, wie damals die Jugend überhaupt, voltairiſcher Deiſt. Aber ſeinem feurigen, mit aller Energie auf ein feſtes Ziel losdringenden Geiſte genügte dieſe Weltanſchauung nicht. Lamennais, essai sur l'indifférence, machte tiefen Eindruck auf ihn, weßhalb Lacordaire auch das ſchönſte Werk Lamennais' genannt wurde. Das Chriſtenthum erſchien ihm als die unentbehrlichſte Grundlage jedes ſocialen menſchlichen Lebens; da der Menſch für das Zuſammenleben geſchaffen iſt, ſo war ihm das Chriſtenthum und ſomit die katholiſche Kirche ein Axiom, eine Nothwendigkeit für den Menſchen. Er ſelbſt ſagt: Mit 25 Jahren ſucht eine edle Seele nur ihr Leben dahin zu geben. Sie verlangt vom Himmel und von der Erde nur eine große Sache, um ihr mit Aufopferung zu dienen; ſie ſtrömt von Liebe und von Kraft über." Er entſchloß ſich, der Sache des Volks, der Freiheit und der Kirche zugleich ſich ganz zu widmen. Sein Entſchluß war nicht ein Akt der Bekehrung, ſondern der Aufſchwung zu einer neuen kirchlich-demokratiſchen Romantik. Im Prieſterſeminar von St. Sulpice, in welches er im J. 1824 eintrat, fand er ſich nicht in ſeinem Elemente; der Gallikanismus der Profeſſoren erſchien ihm als eine höfiſche übertünchte Empörung, als eine Theilung der Einen Wahrheit, das Nationalkirchenthum als Brütofen der Häreſie, die dem Pabſtthum durch den Staat entgegengeſtellten Schranken als Beſchränkungen (tempéraments), welche Gott ſelbſt auferlegt wären. Die erſte Predigt, welche er vorlegte, wurde von den Lehrern halb als Galimatias, halb als ſinnlos, im Ganzen als lächerlich recenſirt. Im Jahre 1827 erhielt er die Prieſterweihe und wurde Aumonier an einem Collegium. — De Lamennais (ſ. d. Art.), Montalembert (welcher einmal zu mir ſagte: für einen Proteſtanten ſind Sie wirklich liberal!) und Lacordaire begrüßten in der Julirevolution 1830 die Zerreißung der Sklavenketten, wodurch die Kirche an die politiſche Legitimität und an die Reſtauration gebunden war. Ihr Wahlſpruch war: Gott und die Freiheit, oder — der Pabſt und das Volk mit allgemeinem Stimmrecht und freier Aſſociation. Dieſe und die Gewiſſensfreiheit machten ſie praktiſch geltend, indem ſie im Oktober 1830, ohne von der privilegirten Univerſität des Staates ſich dazu Erlaubniß einzuholen, eine Schule errichteten. Die Polizei ſchloß dieſe Schule, und da Montalembert von hohem Adel iſt, erſchienen ſie im September 1831 vor dem Gerichtshofe der Pairs. Lacordaire plaidirte, indem er ſich auf die allgemeinen Verſprechungen des Bürgerkönigthums berief. Auf die Anklage: dieſe Prieſter dienen einem fremden Herrn, erwiderte er: „wir dienen Einem, welcher nirgends fremd iſt, wir dienen Gott." Sie wurden Jeder zu hundert Francs und in die Koſten verurtheilt; ihre Schule blieb geſchloſſen. Gleichzeitig wurde ihre Zeitſchrift „Avenir", welche großes Aufſehen gemacht hatte, vom Pabſte verdammt. Es rächte ſich nun an ihnen, daß ſie die Freiheit zugleich im modernen demokratiſchen und im ultramontanen Sinne gefaßt hatten. Lacordaire unterwarf ſich der päbſtlichen Entſcheidung und bethätigte dieß durch eine Reiſe nach Rom. Nach Paris zurückgekehrt, widmete er ſich der Vertheidigung der Kirchenlehre durch conférences, welche nicht bloß von der Jugend eifrig gehört wurden. Er ſuchte nachzuweiſen, wie die Ideen der Frei-

heit von der Kirche in allen Jahrhunderten gehegt wurden; indem er die Unterschiede der Grundanschauungen verwischte und die Kultur seiner Zeit als Hebel benützte, wußte er die Phantasie von Hunderten in helle Flammen zu setzen. Seine natürliche, feingebildete Mimik trug viel zu seinem Erfolge bei. Die ultramontane Geschichtsbehandlung wurde von Keinem glänzender, blendender geübt, als in seinen geistreichen Vorträgen; der Dom von Notredame füllte sich schon Stunden vor seinem Auftreten mit Damen und Männern der besten Gesellschaft. Es war ihm aber nicht bloß um persönlichen Erfolg zu thun; er glaubte dem Zeitgeiste zu entsprechen, indem er, wie St. Dominicus in einer von gefährlichen Ideen gährenden Zeit gethan, dessen Predigerorden in Frankreich erneuern würde, um in jenen das Aechte von dem Unächten zu scheiden. Daher begab er sich im Jahre 1838 abermals nach Rom, wo er in einem Dominikanerkloster das Noviciat durchmachte und den 6. April 1840 in den Orden eingekleidet wurde. Gegen Ende des Jahres sprach ihn Schreiber dieses einigemale in dem Dominikanerkloster auf dem Aventin. Der edlen, feurigen, brünetten Persönlichkeit stand das weiße Dominikanergewand sehr gut. Lacordaire bemühte sich namentlich zu beweisen, daß die Cultur des Kirchenstaates unter der Klerusregierung nicht leide. In seinen letzten Lebensjahren war er mit Döllinger für bessere Regierung eines wenn auch verkleinerten Kirchenstaates als genügende Bürgschaft der päbstlichen Unabhängigkeit.

Bald darauf nach Frankreich zurückgekehrt, wußte er besonders das Officiercorps von Metz für seine Ideen oder doch für seine Vorträge zu begeistern; es ist karakteristisch, daß seine Leichenrede auf einen General aus den großen Kriegen (Drouot) für seine schönste, populärste Rede gilt. In seinem Leben des heil. Dominicus hat er die Blutgerichte, welche der Orden leitete, weislich in den Hintergrund gestellt. — In Folge der Schalttagsrevolution 1848 wurde er in die Nationalversammlung gewählt; da er aber durch sein Bekenntniß, daß er Republikaner sey, sich einen Verweis seiner Oberen zuzog und die Restauration der nur überrumpelten conservativen Geldmächte aufsteigen sah, trat er, der treue Vorkämpfer des niederen Volkes, dessen Leiden und Opferfreudigkeit er mit theilnehmendem Idealismus auffaßte, aus der Nationalversammlung und predigte wieder fleißig in Paris. Auch seine ère nouvelle, eine Zeitschrift, ließ er als gehorsamer Sohn der Kirche eingehen. Im Jahre 1850 reiste er nach Rom, um die Sache des Erzbischofs von Paris zu führen, welcher den reaktionär ultramontanen Univers verdammt hatte. Glückte ihm dieses auch nicht, so setzte er es doch durch, daß Frankreich als eine besondere Provinz des Dominikanerordens constituirt und er ihr als Provinzial vorgesetzt wurde. Er sprach sich im Januar 1852 in einer Predigt so entschieden gegen den napoleonischen Staatsstreich und gegen die Regierung aus, daß er sich unter dem Vorwand der Visitation des Ordens in Holland und England entfernen mußte. Nach einjähriger Führung jener Würde legte er sie in die Hände von Danzas nieder, welcher, im Herbste 1840 nach Rom gekommen, sich daselbst mit strengem Fleiß — das können wir ihm bezeugen — der kirchlichen Malerkunst gewidmet und die Conferenzen, welche Lacordaire und dessen Freunde in engerem Kreise hielten, besucht hatte.

Lacordaire's Schriften wirkten nicht so bedeutend wie sein persönliches Auftreten. Das Feinste über seine Persönlichkeit und seine Ideen findet sich in den causeries de lundi von Sainte Beuve und in der Revue des deux mondes vom 1. Mai 1864, einem Artikel von Ch. de Mazade. Dieser karakterisirt die Hauptschriften, welche nach Lacordaire's Tode (21. Nov. 1861) über ihn, „den Schulmeister und Mitglied der Akademie", erschienen, nämlich: Correspondance du rév. père Lacordaire avec madame Swetchine, publiée par M. de Falloux 1864. Lettres du rév. père Lacordaire à des jeunes gens, publ. par l'abbé Perreive 1863. Le rev. père Lacordaire par M. de Montalembert, 1863. Es wird von Mazade hingewiesen auf die schroffen Consequenzen seines Princips der Scheidung von Kirche und Staat, wenn sie schon innerhalb eines Staats gezogen werden wollen, welcher den Klerus bürgerliche Akte übertragen hat; z. B. verweigerte ein Pfarrer einem Unkirchlichen das ehrliche Begräbniß;

der Unterpräfekt läßt die Kirchthüren erbrechen, Lacordaire fordert den Geistlichen auf, das Allerheiligste aus dem entweihten Gotteshaus in irgend eine Bretterhütte zu retten. Mazade urtheilt dennoch über ihn: „Bei allen geistigen Widersprüchen bleibt er für uns Alle der Mann, welcher mit dem größten Aufsehen, mit einer verführerischen, kühnen Originalität die Ehre des Priesters und das männliche Gefühl eines Kindes unseres Jahrhunderts erhalten hat.“ — Sich selbst nannte Lacordaire einmal: einen bußfertigen Katholiken und einen unbußfertigen Liberalen. — Nebst den Gefahren einer socialen Revolution und nebst Montalembert hat Lacordaire am meisten dazu beigetragen, daß der Klerus, daß die katholische Kirche, welche bis 1830 durch ihr Bündniß mit der bourbonischen Regierung verhaßt und verachtet waren, selbst durch den bloßen Versuch, sie mit der Freiheit und mit der Bildung, mit dem gebildeten Zeitgeiste zu versöhnen, zu verbinden, in der öffentlichen Meinung Frankreichs, namentlich in der Jugend, wieder einen Halt fanden. Aber der Dissens über die Freiheit Italiens, über die Aufhebung des Kirchenstaates, droht noch mehr als die Kritiken des Lebens Jesu mit Offenlegung der nur verdeckten Kluft. Reuchlin.

Landbischöfe, *χωρεπίσκοποι* — gewissermaßen die Vorläufer der nachmaligen Pfarrer, wie auch der Weihbischöfe und sonstiger neuerer Bischöfe-Gehülfen — kamen in der morgenländischen Kirche im vierten Jahrhundert häufig vor (14 unterschrieben das Concilium zu Nicäa), als Einzelnvorsteher von Landsprengeln (zum Theil, wie es scheint, mit einer Mehrheit von Ortsgemeinden: Conc. Antioch. I. c. 10.), von einem Stadtbischof ohne Zuziehung anderer Bischöfe ordinirt, ihm untergeordnet (Conc. Antioch. c. 10. cit.), aber von den Landpresbytern unterschieden, auch den Stadtpresbytern vorgehend (Conc. Neocaes. c. 13. 14.) und mit unzweifelhaft bischöflichen einzelnen Befugnissen ausgestattet: der Befugniß, Kleriker niederer Stufen bis zu den Subdiakonen aufwärts selbstständig zu ordiniren (Conc. Antioch. c. 10. cit.; vgl. Conc. Ancyr. c. 13), auch Klerikern Abschiedszeugnisse (*ἐπιστ. εἰρηνικὰς*) zum Uebertritt in andere Sprengel zu ertheilen (Conc. Antioch. I. c. 8.). Doch unterschied sie das Conc. Neocaes. c. 14. deutlich von den eigentlichen Bischöfen, indem es als ihre Vorbilder die 70 Jünger bezeichnete. Can. 10. des Conc. Antioch. I. (341) schärfte ihnen ein, sich in ihren Schranken zu halten, und untersagte ihnen ausdrücklich, Diakonen oder Presbyter ohne den vorgesetzten Stadtbischof zu ordiniren. Das Concil. Laodicense (zwischen 347 u. 380) verbot im cap. 57., neue Landbischöfe zu bestellen; an ihrer Statt sollten *περιοδευταί* (visitatores, wie Dionysius übersetzt —. eine Art Reiseprediger) aufgestellt werden; die schon bestellten sollten nichts ohne den Willen des Stadtbischofs vornehmen dürfen. — Das Concilium von Nicäa hatte in cap. 8. verfügt, ein von den Katharern (Novatianern) zur katholischen Kirche zurückgekehrter Bischof dürfe von einem rechtgläubigen Bischof als Landbischof in seinen Sprengel aufgenommen werden. In Anwendung dieses Canons beschloß die Synode von Riez im Jahre 439, einem gewissen Armentarius, der ordnungswidrig nur von zwei Bischöfen zum Bischof consekrirt worden war, dürfe von einem Bischof eine Landkirche als Landbischof anvertraut werden, und er dürfe dann neophytos confirmare et offerre ante presbyteros. Dieß ist die erste Erwähnung von chorepiscopi im Abendlande. Im achten und neunten Jahrhundert kommen sie dann im fränkischen Reiche häufig vor, als Stellvertreter der Bischöfe in Ausübung der potestas ordinis und jurisdictionis. In verfälschten Capitularien des Benedictus Levita und in den Pseudoisidorischen Dekretalen wird den Bischöfen Schuld gegeben, daß sie sich der chorepiscopi bedienten, um sich der persönlichen Ausübung ihrer Amtspflichten zu entziehen. Aechte Synodalbeschlüsse des 9. Jahrhunderts erkennen das Institut dieser chorepiscopi als ein rechtmäßiges an und verweisen sie nur in die ihnen durch die alten canones gesetzten Schranken oder rügen ihre Habsucht (Conc. Paris. VI. 829. can. 27. Con. Aquisgr. II. cap. II. p. c. 1. Conc. Mold, c. 44.). Die Meinung, daß diese fränkischen chorepiscopi nicht mehr Landbischöfe gewesen seyen, sondern immer in der Bischofsstadt ihren Sitz gehabt haben, ist, in dieser Allgemeinheit wenigstens, unbe-

gründet. Später verſchwinden ſie; im Decretum Gratiani iſt das Inſtitut mittelſt einer dem Pabſt Damaſus zugeſchriebenen Pſeudoiſidoriſchen Dekretale (c. 5. D. 68.) als ein durchaus verwerfliches und darum abgeſchafftes bezeichnet. Noch im 12. Jahrhundert aber werden Archidiakonen und Dignitarier von Hochſtiftern als chorepiscopi bezeichnet (ſ. Richter, Kirchenr. §. 139. Anm. 3.; Schulte, kathol. Kirchenr. II. S. 264).

Genaueres ſ. bei P. de Marca, de concord. sacerd. et imp. L. II. cap. 13. — Thomassinus, vetus et nova eccl. disc. P. I. L. II. c. 1 u. 2. — Philipp's Kirchenrecht II. §. 74. Scheurl.

Languet, Hubert, einer der geiſtvollſten Publiciſten des 16. Jahrhunderts, wurde 1518 in Vitteaux in Burgund geboren; ſein Vater, ein nicht unvermögender Beamter, ließ ſeinem Sohne eine gute Erziehung geben, welche die trefflichen Anlagen deſſelben beſtens unterſtützten. Unter ſeinen Lehrern wird beſonders Perellus Caſtilionenſis genannt, als Humaniſt und Arzt gleich bedeutend; er erweckte wohl ſchon in dem Knaben den Sinn für die Naturwiſſenſchaften, von welchem ſich ſpäter viele Spuren in ſeinen Briefen finden. Um die Rechte zu ſtudiren, bezog er die Univerſität Poitiers, und wie gründlich er dieſer Beſchäftigung obgelegen, davon legt jede ſeiner Abhandlungen rühmliches Zeugniß ab. Dem Wunſche ſeines Vaters, in ſeinem Vaterlande die einfache und ehrenvolle Thätigkeit eines Beamten auszufüllen, vermochte Hubert nicht zu entſprechen; ſein lebhafter Sinn war nicht für ein ruhiges Stillleben geſchaffen; ein unendlicher Wiſſensdurſt beherrſchte ſeine Seele, und gewiß hat er die innerſte Seite ſeines Karakters blosgelegt, wenn er einem jungen Freunde ſchreibt: Pulchrum et dulce est, scire ea, quae alii ignorant. Theologie, Geſchichte, Staatswiſſenſchaft zogen ihn gleichermaßen an; die religiöſen Fragen, welche damals alle Welt bewegten, mochten ſchon in ſeiner Univerſitätszeit gewaltig an ſein Ohr geſchlagen haben; mit wahrem Heißhunger, bekennt er, habe er Alles verſchlungen, was ihm von theologiſcher Literatur unter die Hände gekommen ſey, ohne daß ſeine Seele von ihren Zweifeln (beſonders über die Abendmahlslehre) befreit wurde. Wann er zum Proteſtantismus öffentlich ſich bekannte, iſt nicht zu beſtimmen, wohl aber, daß dieß der Grund war, daß er ſein Vaterland verlaſſen mußte, worauf er ſich nach Deutſchland begab (c. 1542). In Leipzig, wo er ſich zunächſt aufhielt, machte er die Bekanntſchaft des berühmten Philologen und Alterthumskenner Joachim Camerarius, der Languet's Aufmerkſamkeit beſonders auf das Staatsleben der Alten richtete. Der ſchmalkaldiſche Krieg vertrieb den friedliebenden Jüngling aus ſeiner zweiten Heimath; er beſuchte nun Italiens Univerſitäten, Padua, Bologna, Ferrara. Da brachten Melanchthon's Loci theologici, die ihm ein Deutſcher gab, eine entſchiedene Wendung in ſeinem Leben hervor. Die ernſten, klaren Worte, mit der unwiderſtehlichen Macht der Wahrheit machten nicht nur ſeinen Zweifeln ein raſches Ende, ſondern regten in ihm den begreiflichen Wunſch an, den ſeltenen Mann perſönlich kennen zu lernen. Im Jahre 1549 begab er ſich nach Wittenberg, wo er von Melanchthon auf's Zuvorkommenſte aufgenommen wurde; dieſer wußte nicht, ſollte er mehr Languet's Beſcheidenheit ſchätzen oder ſeinen ehrenhaften Karakter, den die fremde Sitte und das Wanderleben nicht habe verderben können; er bewunderte ſein feines, kluges Urtheil, frei von der damaligen Leidenſchaft und Beſtechlichkeit; den greiſen, viel angefochtenen Mann ergötzte es, den friſchen, lebensvollen Schilderungen des vielgereiſten Franzoſen zuzuhören. Languet vergalt die Liebe des Praeceptor Germaniae mit der kindlichſten Verehrung, die er allezeit gegen ihn hegte und bekannte, auch da nicht verhehlte, wo es ihm zum Nachtheil gereichen mußte. Wittenberg blieb nun eine Reihe von Jahren ſein Aufenthalt. Gewöhnlich machte er im Sommer und Herbſt von dort aus eine größere Reiſe und kehrte für den Winter zu Melanchthon zurück. So reiſte er im Jahre 1551 nach Pommern und Schweden, 1555 zum zweitenmal nach Italien und Frankreich, um auf den dortigen Bibliotheken Geſchichte zu ſtudiren; noch iſt der Empfehlungsbrief vorhanden, mit welchem Melanchthon ſeinen jungen Freund ausrüſtete (Corp. Reform. VIII, 490). Im J. 1557 finden wir ihn in Finnland und

Schweden, wo Guſtav Waſa ihn auf's Freundlichſte empfing; von dort eilte Languet in das damals ſo gut wie unbekannte Lappland. Keine ſeiner Reiſen, ſchreibt er ſpäter, habe ihm ſo viel Vergnügen gemacht, wie dieſe in den Norden, weil er da Vieles geſehen, was ihm ſonſt Niemand erzählen konnte, was er auch Niemand geglaubt hätte. So ſehr es ihn aber gelüſtete, Unbekanntes zu ſehen, ſo gehörte Languet doch nicht zu den Reiſenden, die nur auf Entdeckungen ausgehen; wohl verglich er den, welcher Geſchichte ſtudire, ohne Geographie zu kennen, einem Manne, der bei Nacht und Nebel durch ein fremdes Land reiſe, und noch in ſpäter Zeit regte es ihn mächtig an, wenn er von Franz Drake's kühnen Seefahrten hörte, und inſtändig bittet er um ausführliche Nachrichten darüber; aber als Guſtav Waſa ihm den Vorſchlag machte, eine Expedition zu leiten, welche die nordweſtliche Durchfahrt aufſuchen ſollte, da lehnte er entſchieden ab: ſein Streben gehe dahin, die civiliſirten Länder zu durchwandern; gewiß ein Mann, der ſo ausgeſprochenes Talent zum Diplomaten hatte, konnte ſich nicht hinter den Eisbergen des Nordens vergraben, und Melanchthon hat ihn ganz richtig gezeichnet, wenn er hervorhob, daß Languet nicht bloß Länder und Meere geſehen, ſondern „*καὶ νόον ἔγνω*".

Am 26. März 1560*) ſchrieb Languet von Breslau aus den letzten Brief an ſeinen geliebten Lehrer, dann ging er über Frankfurt und Antwerpen nach Paris, wo er Mitte Mai ankam und beim Buchhändler Andreas Wechel, dem deutſchen Bankier und Geſchäftsträger, abſtieg, und wenige Tage nachher traf ihn die erſchütternde Kunde von Melanchthon's Tode (19. April 1560). Es wird unnöthig ſeyn, Languet's Schmerz näher zu ſchildern.

Indeſſen zu dieſer Reiſe war der Wiſſenstrieb nicht die einzige Veranlaſſung; durch Melanchthon war Languet dem kurfürſtlichen Hofe von Sachſen empfohlen worden, und der Kanzler Ulrich von Mordeiſen gewann ihn zu ſeinem diplomatiſchen Agenten und Correſpondenten. Languet wollte zwar die ruhige literariſche Muße und den Umgang mit Melanchthon jeder Beſchäftigung vorziehen, aber Mordeiſen wußte alle Bedenklichkeiten zu beſchwichtigen, und ſo trat Languet im Jahre 1559 in des Kurfürſten Dienſt, in welchem er bis zu ſeinem Tode blieb. Wenn irgend Jemand, ſo war er der geeignete Mann, eine ſolche Stelle auszufüllen; in jener Zeit, da die Nachrichten langſam eingingen und oft ſehr entſtellt lauteten, da die kleineren Fürſten ſelten ſtehende Geſandte bei fremden Höfen hatten, war ein Mann doppelt willkommen, der eine ſo ausgebreitete Bekanntſchaft beſaß, daß es ihm verhältnißmäßig leicht war, von allen Seiten die zuverläſſigſten Berichte zu erhalten, und deſſen ganzes Weſen die ſittliche Garantie für ſeine Verſchwiegenheit und Treue bot. Vom November 1559 bis zum Sommer 1565 ſind die Briefe an Mordeiſen gerichtet, von dort an berichtete Languet dem Kurfürſten Auguſt unmittelbar; immer ſind ſeine Angaben genau und vorſichtig, ſein Urtheil fein und richtig; mit überraſchender Schnelligkeit bekam er Abſchriften von wichtigen Akten in ſeine Hände; auch literariſche Neuigkeiten finden neben den politiſchen ihre Stelle; bei aller Beſcheidenheit iſt Languet nie in den gemeinen Ton höfiſcher Schmeichelei und Kriecherei gefallen. Freilich auch die Unannehmlichkeiten einer ſolchen Stellung hatte er zu empfinden. „Wer an einem fremden Hofe leben will" — ſchreibt er einem Freunde aus eigener Erfahrung — „muß ſeine Leidenſchaften mäßigen, viele Beſchwerden verſchlucken und mit aller Vorſicht jeden Streit vermeiden." Neid und Eiferſucht fochten ihn mannichfach an; unzählige Male wiederholen ſich die Klagen über Geldnoth; denn wenn er auch nicht förmlich angeſtellt war, ſo bezog er doch jährlich 200 Thaler „als Erſatz für ſeine Reiſeauslagen", und wohl dürfen wir ihm glauben,

*) Die Angabe der Franco protestante VI, 266 und von Treitzſchke, Languet habe 1559 Adolf von Naſſau auf einer Reiſe nach Italien und Belgien begleitet und ſich von dort nach Paris begeben, ſtimmt mit Languet's Briefen gar nicht überein, da er nach denſelben im November 1559 noch in Wittenberg war und bis zum März 1560 dort blieb.

daß er einen bedeutenden Theil seines väterlichen Erbes an den Dienst fremder Leute gerückt habe. Vom Kurfürsten wurde er an die verschiedensten Höfe geschickt; bald ist er in Paris, bald in Wien, Prag, Frankfurt, Köln, den Niederlanden, und je nach seinem Aufenthalt fällt das überwiegende Mehr seiner Mittheilungen auf Nachrichten aus den französischen Religions- und Bürgerkriegen oder aus den Türkenkriegen oder aus den Verhandlungen des Kaisers mit den böhmischen Ständen oder den niederländischen Unruhen.

Es kann nicht unsere Aufgabe seyn, Languet auf allen seinen Kreuz- und Querzügen zu begleiten; wir heben das Wichtigste hervor. Vom Mai bis September 1560 blieb er in Paris, dann reiste er zurück nach Deutschland und besuchte unter Anderem auch das verwaiste Wittenberg. Einen Antrag Mordeisen's, ihn als Professor in Wittenberg anzustellen, lehnte er ab, wie er früher einen ähnlichen bei Ottheinrich in Heidelberg ausgeschlagen hatte. Bald ging Languet nach Frankreich zurück; die religiöse Bewegung des Landes, das im Begriffe war, sich zum Bürgerkriege anzuschicken, erforderten einen zuverlässigen und scharfen Beobachter. Der Ausbruch des Krieges zwang ihn, Paris zu verlassen; nach hergestelltem Frieden kehrte er indeß sogleich wieder dahin zurück. Im September 1565 wurde er mit einer wichtigen Mission betraut. Die Grumbach'schen Händel brachten ganz Deutschland, besonders Sachsen, in Aufregung; Grumbach suchte den französischen Hof auf seine Seite zu ziehen; Languet gelang es, Karl IX. davon abzuhalten, mit dem „Räuber" Grumbach in Verbindung zu treten; von Sachsen wurde dieß nicht allzu reich belohnt, von Grumbach's Genossen nie vergessen. Die Belagerung von Gotha (Frühjahr 1567) machte Languet auch mit, nach Frankreich konnte er indeß nicht mehr zurück, da der zweite Religionskrieg ausgebrochen war, und mit Ausnahme der kurzen Friedenspause (März bis August 1568), welche er in Paris zubrachte, mußten ihm die deutschen Städte Straßburg, Frankfurt, Speier, Mainz Gastfreundschaft bieten. An Geschäften fehlte es ihm auch damals nicht; auf dem Reichstage in Speier 1568 führte er die Unterhandlungen wegen der Kriegskostenentschädigung im Gothaischen Kriege; daneben besorgte er die Geschäfte vieler anderer Personen und er ist so in Anspruch genommen, daß er ausruft: O ihr allzu Glücklichen! die ihr euch beklagt, zu viel Muße zu haben, möchtet ihr diese Klage recht lange fortsetzen können*).

Im August 1570 hatte Frankreich durch den Frieden von St. Germain seine Ruhe gewonnen und Languet bekam von dem Kurfürsten den Auftrag, im Verein mit den Gesandten anderer protestantischer Fürsten Deutschlands dem König Karl IX. dazu und zur Vermählung mit Elisabeth, Tochter Maximilian's II. Glück zu wünschen, December 1780. Languet, am besten vertraut mit der französischen Sprache, war der Sprecher; mit edlem Freimuth wies er darauf hin, was in vielen anderen Ländern möglich sey, daß beide Confessionen friedlich nebeneinander leben, sey auch in Frankreich durchzuführen (die Rede siehe Mémoires d'Estat 1576. I, 32—38). Die Antwort darauf gab die Bartholomäusnacht. Aus seiner eigenen Feder haben wir über jene schreckliche Zeit, die Frankreich um seine edelsten Männer brachte, keine Nachrichten; vom 26. August 1571 bis Ende November 1572 fehlen die Briefe, eine unersetzbare Lücke. Aus anderwärtigen Berichten erfahren wir, daß er an jenem verhängnißvollen 24. August in Paris anwesend war und die größte Gefahr lief. Als Gesandter war er zwar unverletzlich, aber in diesem Aufruhre schwieg die Stimme des Rechtes und des Gesetzes. Ohne an die eigene Sicherheit zu denken, rettete er seinen Hauswirth und Freund Wechel (der ihm dafür die Ausgabe der Geschichte der Vandalen von Krantz widmete), noch mehr war er bemüht, einen talentvollen Jüngling, den er wenige Tage zuvor Coligny vorgestellt und lebhaft empfohlen hatte, in Sicherheit zu bringen, Du

*) Die Angabe Treitzschke's, daß Languet 1570 als sächsischer Abgeordneter den Friedensunterhandlungen in Stettin angewohnt, stimmt mit Languet's Briefen gar nicht.

Pleſſis-Mornay; und da dieſer ſchon aus Paris entkommen war, ſchrieb Languet an ſeine Bekannten und Freunde, dem Flüchtlinge doch jede mögliche Unterſtützung zukommen zu laſſen. Languet ſelbſt fiel bei dieſen Nachforſchungen einem Pöbelhaufen in die Hände und hatte ſein Leben nur der energiſchen Verwendung des Kanzlers Morvilliers zu danken. Jene ſchauerlichen Tage ſind nie mehr aus Languet's Gedächtniß geſchwunden; ſein Vaterland, in dem ſolche Menſchen lebten, ja die oberſte Gewalt hatten, war ihm ſeitdem widerwärtig, er verließ es von dort an und iſt nur einmal, kurz vor ſeinem Tode, dahin zurückgekehrt. Auch die proteſtantiſchen Fürſten Deutſchlands hatten wenig mehr für ihre Glaubensbrüder in Frankreich zu hoffen; Languet's Thätigkeit in Paris war damit eigentlich überflüſſig. Am 7. Dezember 1572 (von Dresden aus) bat er ſelbſt, man möchte ihn nach Wien oder Venedig ſenden. Die Angriffe der Türken auf Italien und Ungarn, deren gewaltigſten zwar die Seeſchlacht von Lepanto (1571) gebrochen hatte, die aber doch immer drohten, boten Intereſſe genug zur Berichterſtattung. Wegen der Religionsfragen entſchied ſich der ſächſiſche Hof für Wien; der Kaiſer Maximilian II., allmählich einer Großmachtspolitik huldigend, war nicht mehr ſo entſchieden der Gönner der Reformation wie früher, und Languet ſollte die Intereſſen der Proteſtanten bei ihm vertreten. Mit dem Schauplatze ſeiner Thätigkeit änderte ſich auch das Material ſeiner Berichterſtattung. Oeſterreich, Ungarn, Polen, das türkiſche Reich treten in den Vordergrund, Frankreich, England mehr zurück. Vom März 1573 bis 1577 blieb Languet am kaiſerlichen Hofe und begleitete dieſen auf deſſen verſchiedenen Reiſen nach Linz, Prag ꝛc., nahm auch Theil an verſchiedenen Reichstagen, z. B. Regensburg 1576. Jedes Jahr beſuchte er die Frankfurter Oſtermeſſe; hier machte er, wie es ſcheint, ſeine Geld- und Privatgeſchäfte ab, traf die alten Freunde und knüpfte neue Verbindungen an; hier wurden auch die Communikationsmittel wegen der damals äußerſt ſchwierigen Briefbeſorgung ausgemacht.

Von perſönlichen Erlebniſſen melden die Briefe jener Zeit wenig; von Krankheiten war Languet oft heimgeſucht und mehrmals drohte der gebrechliche Körper den Anſtrengungen der Arbeit und der Reiſen zu erliegen. Aber einen Freund gewann Languet im Jahre 1573. Damals kam ein junger vornehmer Engländer, Philipp Sydney, nach Wien und Languet fand in dem geiſtreichen liebenswürdigen Manne Alles, was ihn anzog; er betrachtete ihn beinahe als ſeinen Sohn und fand in ſeiner Freundſchaft einen Erſatz für die Vaterfreuden, die ihm nicht vergönnt waren, da er ſich nie verheirathete; bis an ſeinen Tod ſtand er mit ihm im lebhafteſten Briefwechſel.

Mit dem Tode Maximilian's II. (Freitag den 12. October 1576 in Regensburg) war das ſtärkſte Band, das Languet an den Wiener Hof gefeſſelt hatte, gelöſt; in dem Kaiſer hatte er nicht bloß den Regenten hochgeſchätzt, der ihm perſönlich ſehr gewogen war, ſondern auch den Mann und Chriſten, und der Brief, in welchem er dem Kurfürſten den Tod Maximilian's meldet, iſt ein ehrenvolles und rührendes Zeugniß ſeiner Anhänglichkeit (Arcana I. S. 240). Mit dem ſächſiſchen Hofe ſelbſt hatte Languet damals Mißhelligkeiten; der Sturm, welcher den Philippismus in den Kurlanden traf, ſtreifte auch ihn; er war bekannt als treuer Freund Melanchthon's, als ſein Anhänger in der Abendmahlslehre, und daß ihm die rabies der damaligen Theologen ſehr zuwider ſey, daraus machte er keinen Hehl; man warf ihm unehrerbietige Aeußerungen über den verſtorbenen Kaiſer vor und ſtempelte ihn endlich gar zu einem Spione Frankreichs. Es wurde Languet nicht allzu ſchwer, ſich von dieſen Verdächtigungen zu reinigen, aber bitter beklagte er ſich über ein ſolches Benehmen gegen einen Fremden, der im Dienſte des Kurfürſten alt und grau geworden ſey; er bat um Erlaubniß, in ſein Vaterland, das im Augenblicke Frieden hatte, zurückkehren zu dürfen. Aber durch des Kurfürſten gnädige Worte ließ er ſich verſöhnen, ſeine Geldforderungen wurden berichtigt, das Jahrgeld behielt er bei und er fuhr in ſeinen Correſpondenzen fort. Im März 1577 verließ er Prag und begab ſich über Frankfurt, wo er mit Sydney zuſammentraf, nach Cöln, um dem Kriegsſchauplatze der Niederlande näher zu ſeyn. Oranien's ſtilles und erfolg-

reiches Thun zog ihn an; der Vorkämpfer für bürgerliche und religiöse Freiheit war ihm geistesverwandt, ihm konnte er in manchen Beziehungen nützlich seyn, und darum blieb er so ziemlich seitdem in seiner Umgebung. Einmal (Januar 1579) begleitete er den Pfalzgrafen Johann Casimir nach London (fälschlich behauptet Treitzschke, Languet sey nicht dort gewesen; vergl. dagegen die aus London datirten Briefe Arcana I, 773), und ein anderes Mal (1580) war ihm vergönnt, sein geliebtes Frankreich wieder zu sehen. Privatgeschäfte erforderten seine Anwesenheit, Oranien und seine Frau (Charlotte von Bourbon-Montpensier) gaben ihm ihre Aufträge (s. Groen van Prinsterer, Archives etc. VII, 335). Um gegen alle feindlichen Nachstellungen gesichert zu seyn, schloß er sich an die Gesandtschaft der Generalstaaten an, welche mit Heinrich's III. Bruder, Alençon, wegen der Regentschaft unterhandeln sollten; es ist nicht unglaublich, daß Languet Zeit gefunden, auch in dieser Angelegenheit seinen Rath zu ertheilen. Ohne Unfall ging diese Reise nicht ab: die Sänfte warf um und das Schwert seines Nebensitzers verwundete ihn in der rechten Wange.

Das letzte Jahr seines Lebens brachte er in den Niederlanden zu, bis zu seinem Tode thätig, und Oranien unterstützend. Am 30. Sept. 1581 starb er in Antwerpen. Duplessis-Mornay's edle Gattin, Charlotte von Arbaleste, stand an seinem Todtenbette. In der Franziskanerkirche liegt er begraben. Ein reiches, vielbewegtes Leben hatte sich damit geschlossen, aber ein nur annähernd vollständiges Bild desselben zu geben, seine Wirksamkeit zu schildern, ist sehr schwer. Languet war kein Mann der That, und sichtbare, greifbare Erfolge seines Thuns lassen sich nicht nachweisen; in dem diplomatischen Gewebe jener Zeit die Fäden herauszufinden, welche Languet's geübte Hand eingewoben hat, möchte schwer, ja unmöglich seyn; aber glauben läßt sich, daß mancher Entschluß jener Gewaltigen, denen der Herr der Völker ihre Geschicke anvertraut hat, von Languet geweckt, gefördert, gehemmt wurde. Die leitende Idee, welcher er auf dem dornenvollen Pfade der Diplomatie immerdar treu geblieben, ist der Gedanke der religiösen und bürgerlichen Freiheit, die sich unter den damaligen Verhältnissen zur Beschützung und Verbreitung des Protestantismus oder, nach seinem Ausdruck, „der reinen Religion" gestaltete; daher sein Aufenthalt in Frankreich, in Wien, in den Niederlanden. Daß er einer Idee sein Leben weihte, und nicht der Sucht, Geld zu verdienen oder nach Ruhm zu haschen, dafür legt seine Freundschaft mit den tüchtigsten, kernigsten Männern seiner Zeit ehrendes Zeugniß ab; auch sind sie mit ihrem Lobe über Languet's Sittenreinheit und Karakterfestigkeit nicht sparsam gewesen. Duplessis-Mornay widmete ihm sein Buch de veritate religionis Christianae und beklagt Languet's Tod wie den Verlust eines Vaters. Der Geschichtschreiber Thuanus reiste, als Languet 1579 in Baden-Baden war, dorthin ausdrücklich nur, um ihn zu sehen und über Manches zu fragen; auf seine Veranlassung schrieb Languet eine Abhandlung über die deutsche Reichsverfassung, die indeß nie gedruckt wurde; es ist zweifelhaft, ob das Manuskript noch existirt.

Sein Leben beschrieb Philibert de la Mare: Vita Hub. Languoti edid. Tob. Petr. Ludovicus. Hal. 1700. 12°. (mir stand es leider nicht zu Gebote). Am besten lernt man ihn kennen durch seine Briefe. Die Correspondenz mit dem Kurfürsten August von Sachsen (329 Briefe vom 17. Nov. 1565 bis 8. Sept. 1581) und mit Mordeisen (111 Briefe vom November 1559 bis zum Sommer 1565) hat Ludwig auch herausgegeben unter dem Titel: Arcana seculi XVI. Huberti Languoti Epistolae. Hal. 1699; leider sehr unkritisch, voll sinnentstellender Druckfehler und Nachlässigkeiten. Die Originalakten sind im Archiv zu Dresden; die Herausgeber der France protest. versprachen eine Gesammtausgabe der Languet'schen Briefe; bis jetzt ist dieselbe noch nicht erschienen. Seine Briefe sind noch immer eine geschätzte Quelle für die Geschichte der damaligen Zeit; die geöffneten Archive und Bibliotheken geben uns allerdings bessere Kunde, aber meist stimmen sie mit Languet's Berichten überein und nicht mit Unrecht sagte ein Zeitgenosse, er scheine die Zukunft zu errathen. Interessant sind die Briefe

auch wegen mancher kulturgeſchichtlicher Notizen; ſo betrug im Jahre 1576 ſein täglicher Aufwand 3 Gulden, darunter die Koſt für ihn und ſeine Diener 24 Batzen, obwohl ihnen nur Bier und ſchlechter Wein vorgeſetzt wurde. — Als Maximilian erkrankt war, ſchrieb er: „die Aerzte fürchten ſehr, eine Mondsfinſterniß, welche bevorſtand, möchte den Zuſtand des Kaiſers verſchlimmern.“ — Eine zweite Sammlung von Briefen iſt: Hub. Langueti Epistolae politicae et historicae ad Philip. Sydnaeum. Frankf. 1633 (beſte Ausgabe Leyden 1646. Elzevir). 96 Briefe vom 22. April 1573 bis 28. Okt. 1580; nicht ſo wichtig für die Zeitverhältniſſe, wie die erſtere, aber ſie geſtatten uns einen deſto tieferen Blick in Languet's Herz; man merkt es Languet an, wie wohl ihm ſey, in dieſen Briefen ſeinen Gedanken und Launen freien Lauf laſſen zu können; Tagesneuigkeiten wechſeln ab mit Lehren, Ermahnungen, Scherzen, und man traut dem ernſten, bedächtigen Manne die ſchwärmeriſche, faſt eiferſüchtige Zärtlichkeit kaum zu, mit welcher er über den „geliebteſten Sohn“ wacht, für ſeine Geſundheit, ſelbſt ſeinen Humor ſorgt. — Eine dritte Sammlung Briefe: Hub. Langueti epistolae ad Joach. Camerarium, Patrem et filium; zuerſt herausgegeben von Ludwig Camerarius, Grönigen 1646; 108 Briefe enthaltend; Carpzow (Leipzig und Frankfurt 1685) fügte noch 22 Briefe hinzu, welche auch in Arcana ſich finden; beſonders wichtig iſt Brief 15. wegen Languet's Bildungsgang. Endlich Decades tres epistolarum Hub. Langueti, Jo. Camerarii, etc. von Weber, Frankf. 1702, mit 6 Briefen Languet's, ziemlich unbedeutend. — Languet ſchrieb eine kurze Geſchichte des gothaiſchen Kriegs: Historica descriptio susceptae executionis — et captae urbis Gothae 1563, öfters aufgelegt; ſiehe auch Teutzel, Historia Gothana S. 808. Ihm zugeſchrieben wird: Apologie ou defence de très illustre Prince Guillaume — gegen die Proſkription Philipp's II. Antwerpen 1581 (ſ. auch Du Mont corps diplomatique V, 392 sqq.). Indeß fragt ſich, ob Languet ſie verfaßt hat; gewöhnlich wird Pierre Loyſelleur genannt de Villiers für den Verfaſſer ausgegeben. Motley, the rise of the dutch republic, entſcheidet ſich für Languet, Groen van Prinsterer III, 186 sq. ſchreibt dieſe überaus wichtige Schrift Oranien ſelbſt zu, der Feder und Schwert gleich gut zu führen wußte, und glaubt, Oranien habe ſie Languet nur zur Begutachtung vorgelegt.

Das Hauptwerk Languet's iſt: Vindiciae contra tyrannos sive de Principis in populum Populique in Principem legitima potestate Stephano Junio Bruto Celta Auctore, Edinburg (Baſel?) 1579. 8°, ſeitdem oft aufgelegt und in alle europäiſche Sprachen überſetzt. Wer unter dem Pſeudonym verſtanden ſey, iſt Gegenſtand langen und heftigen Streites geweſen. Beza, Hotman, Dupleſſis-Mornay, Caſaubonus wurden mit der Ehre, Verfaſſer dieſer politiſchen Schrift zu ſeyn, betraut. Agrippa d'Aubigné (Hist. univ. Tom. 2. II. 2.) hatte auf Hub. Languet hingewieſen, und ſeit Bayle's ſcharfſinniger und umſichtiger Unterſuchung iſt dieſer ziemlich allgemein als Verfaſſer angenommen (vgl. beſonders Polenz, Geſchichte des franzöſ. Calvinismus, III. Beil. 6. S. 434 ff.). Wenn es auffallend erſcheint, daß Languet in keinem ſeiner Briefe, auch nicht in den vertraulichſten an Sydney, irgend auf ſein Werk anſpielt (denn die bei Polenz angeführte Stelle ſcheint mir ſich nicht darauf zu beziehen), ſo iſt nicht zu vergeſſen, daß es in jener Zeit räthlich ſeyn mochte, beim Erſcheinen eines ſo gefährlichen Buches ſeinen Namen in das dichteſte Dunkel der Ungewißheit zu hüllen. Das Buch zerfällt in vier Abhandlungen, deren erſte die Frage aufwirft: Sind die Unterthanen einem Fürſten Gehorſam ſchuldig, wenn er Etwas gegen Gottes Gebot befiehlt? oder genauer: iſt im ſtreitigen Falle Gott mehr als dem Fürſten zu gehorchen? Die Entſcheidung, daß Gott mehr zu gehorchen ſey, wird damit begründet, daß Gott als Oberherr der Erde und der Völker ſeine Rechte an die Könige (Obrigkeit) nur übertrage, dieſe nur ſeine Statthalter, Vaſallen ſeyen; Gott ſey der Beſitzer, die Fürſten nur Regierer und Hirten, Gottes Wille alſo der abſolut geltende. — Die zweite Abhandlung wendet ſich ſpeciell auf das religiöſe Gebiet und frägt: Ob man einem Fürſten, der das Geſetz Gottes verletze und die Kirche Gottes verwüſte, Wider-

ſtand leiſten dürfe, wodurch, wie und wie weit? Auch hier iſt die Antwort ein Ja; Religion und Kirche ſind von Gott nicht einem einzigen Augenpaar anvertraut, ſondern dem ganzen Volk, und bei dem Bunde, welchen Gott mit König und Unterthanen ſchließt, ſind die beiden letzteren ſolidariſch für einander verbindlich; die Sünde des Einen Theils (des Fürſten) wird zur Schuld des Anderen (Unterthanen), wenn er derſelben nicht Einhalt thut und Widerſtand leiſtet. Die Organe dieſes Widerſtandes ſind die Vormünder, Repräſentanten des Volkes, die Reichsverſammlungen, gewählte Abgeordnete u. ſ. w., die einzeln dem König untergeben ſind, als Ganzes über ihm ſtehen. Vorſicht und Mäßigung iſt indeß immer anzuempfehlen, um nicht allzu ſchnell mit dem Widerſtandsrecht vorzugehen. — Mit der dritten Abhandlung, der umfangreichſten, geht Languet auf das politiſche Gebiet über: ob, wie weit, wem, wie und mit welchem Rechte es erlaubt ſey, einem den Staat unterdrückenden oder zu Grunde richtenden Fürſten Widerſtand zu leiſten? Man kann ſchon aus dem Vorhergehenden ſchließen, wie die Antwort ausfallen wird. Die Languet leitenden Ideen ſind ungefähr folgende: der König iſt dem Volke von Gott gegeben, vom Volke aber eingeſetzt, gewählt, beſtätigt, angenommen, und ſo beſteht zwiſchen beiden ein Vertrag, ſey es ausdrücklich, ſey es ſtillſchweigend, kraft deſſen der König das belebte Geſetz iſt, dem das Volk, ſo lange er ſeine Pflichten erfüllt, wie Gott zu gehorchen hat. Erfüllt er aber ſeine Pflichten nicht und wird er dadurch zum Tyrannen, ſo ſteht der Geſammtheit des Volkes, nicht dem Einzelnen, das Recht zu, ja es wird zur Pflicht, durch ſeine Anwälte und Repräſentanten, die Regierungsgenoſſen, dem Tyrannen entgegenzutreten, ihn im Nothfalle abzuſetzen und einen rechtmäßigen Fürſten zu wählen. — Zu beachten iſt hiebei, daß Languet die erbliche Monarchie als das geringere Uebel dem größeren der Wahlmonarchie vorzieht, ebenſo daß man nicht gegen jeden Fürſten, der einmal die Geſetze übertreten, dieſe Principien in Anwendung bringen dürfe, ſondern bei der Schwachheit der menſchlichen Natur ſich unter einem mittelmäßigen Fürſten für ſehr wohlberathen halten dürfe. — Die vierte Frage: ob die Nachbarfürſten den von ihren Fürſten bedrückten Unterthanen zu Hülfe kommen dürfen, damals mehrfach praktiſch, wird kurz behandelt und bejaht.

Es iſt unſere Aufgabe nicht, auf die Richtigkeit der Languet'ſchen Prämiſſen und Schlüſſe näher einzugehen, ſondern nur auf die Stellung hinzuweiſen, welche die Schrift in der Literatur jener Zeit einnimmt. Die Vindiciae ſind die reifſte Frucht des hugenottiſchen Staatsrechts, welches ſonſt in Reveille-Matin-Francogallia (von Hotmann), dem Politiker einen beredten Ausdruck fand. Die Magdeburger Schrift (ſ. Polenz III, 420 ff.), von lutheriſcher Seite, die Schriften Poynet's und Buchanan's von England und Schottland her ſind Ergänzungen dazu. Gemäß den Zeitverhältniſſen, welche den Proteſtantismus in Frankreich immer zum Kriege gegen ſeine Fürſten zwangen, mußten dieſe ethiſchen und ſtaatswiſſenſchaftlichen Unterſuchungen weit mehr auf die negative Seite der Frage, d. h. die des Widerſtandes, als die des Gehorſams getrieben werden, und es iſt bekannt, welch' ſchwere Beſchuldigungen man auf die Schriftſteller und auf den Proteſtantismus gewälzt hat, als werde der Tyrannenmord nicht bloß entſchuldigt, ſondern geradezu gepredigt und begünſtigt. Es iſt richtig, manche dieſer Schriften gehen weit, ſehr weit in ihren revolutionären Conſequenzen, aber es iſt ungerecht zu vergeſſen, daß man von der Bartholomäusnacht und ihrer blutigen Saat wohl keine anderen Früchte erwarten durfte; die Kanzel war den Proteſtanten verboten; ſo wie nachher die Liguiſten haben ſie dieſelbe nie gebraucht und entweiht. Die Preſſe war den Proteſtanten noch zugänglich und daher jene Pamphlete, die wie Brandfackeln in die Welt geſchleudert wurden. Den Eindruck, ein ſolches zu ſeyn, macht mir Languet's Schrift nicht; die Abhandlungen ſind im Tone der ruhigſten Auseinanderſetzung gehalten, kühl, klar und beſonnen, nicht leicht wird eine Schwierigkeit überſehen oder umgangen, ſondern offen beſprochen; die Beiſpiele ſind gleichmäßig aus der heiligen Schrift wie aus den Schätzen des klaſſiſchen Alterthums und den damaligen Staatsverfaſſungen entnommen; eine ſpe-

cielle Rücksicht auf Frankreich läßt sich nicht verkennen, seine Staatsformen werden mehrfach angeführt und manche der damals lebenden „Tyrannen", wie Heinrich III., Katharina von Medici, mochten in den geschilderten Personen ihr wohlgetroffenes Bild erkennen. Auch die ganze Richtung des Verfassers ist nicht demokratisch, sondern — wie Frankreichs Verfassung — aristokratisch. Entsprechend dem oben aufgestellten Grundsatze Languet's glauben wir: er verfaßte das Buch, um in eine damals viel besprochene Frage Klarheit zu bringen; die Erhebung seiner protestantischen Glaubensbrüder wollte er von religiösen und politischen Grundsätzen aus rechtfertigen und den damals im Schwange gehenden und viel befolgten machiavellistischen Grundsätzen entgegentreten. Damit stimmt es auch, daß er mit solchen Fürsten, welche seinem Fürstenideale nahe kamen, wie Wilhelm von Oranien, in bester Freundschaft leben konnte, ohne seiner Ueberzeugung untreu zu werden. — Vergl. die ausführliche und treffliche Abhandlung von Polenz Bd. III. S. 289 ff., überhaupt den ganzen dritten Band. — Treitzschke, Hub. Languети Vindiciae contra tyrannos. Leipz. 1846.

Eine neuere Biographie Languet's ist mir nicht bekannt. Henri Chevreul, Etude sur le XVI siècle, Hub. Languet. Paris 1852. kam mir nicht zu Gesicht.

Theodor Schott.

Lasitius, Johannes (auch Lasicius, Jan Lasicky, Johann Lasitzky), polnischer Edelmann und Schriftsteller in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. — Seine Lebensumstände sind nur unvollständig bekannt, daher es geschehen konnte, daß er früher mehrfach mit dem weit älteren Johann a Lasco († 1560) identificirt wurde. Nur vereinzelte Notizen über ihn finden sich bei Regenvolscius (Wengerski) hist. eccl. Slavon. III. p. 452; Gerdes, Scrin. Antiq. VI. p. 649; Bayle dict.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon II. S. 2283; Comenius, Vorrede zu der Ausgabe von 1649; Salig, Historie der Augsburg. Confession, II. S. 715; Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, Bd. II. S. 90 und: Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder S. 325 u. ö.; Dieckhoff, Geschichte der Waldenser im Mittelalter S. 172. 357; besonders aber: J. Lukaszewicz, Geschichte der reform. Kirchen in Litthauen, Bd. II. S. 182 ff.

Im Nachfolgenden haben wir versucht, zusammenzustellen, was sich aus den uns zugänglichen handschriftlichen und gedruckten Quellen ergeben hat. — Geboren ist Johann Lasitzky nach seinen eigenen Angaben (Hist. Fratr. Boh. Ausgabe vom J. 1649 S. 183 und Mskr. der Göttinger Bibliothek S. 63) im J. 1534, also in der Zeit, wo in seinem Vaterlande Polen unter der Regierung des reformationsfeindlichen Königs Sigismund I. († 1548) trotz der königlichen und bischöflichen Gegenwirkungen die evangelische Lehre dennoch allmählichen Eingang fand. Sein Geburtsort ist unbekannt. Seine Jugend fällt in die Zeit der weiteren Ausbreitung der Reformation in Polen, aber auch des Auseinanderfallens derselben in die drei Parteien der Lutheraner, Reformirten und böhmischen Brüder. Dem reformirten Bekenntniß, das seit 1544 besonders in Kleinpolen und Litthauen, und zwar vorzugsweise bei dem polnischen Adel Anklang fand, gehörte auch Lasitius an. Daß er später zur Brüdergemeinde übergetreten sey, wie gewöhnlich behauptet wird (z. B. von Jöcher, Gieseler, Kirchengesch. II, 4. S. 460, Dieckhoff in der R.-Enc. Bd. II. S. 395), ist unbewiesen.

Wie damals viele Söhne des polnischen Adels in Deutschland, der Schweiz und Italien ihre Studien machten, so treffen wir auch den 23jährigen Lasitius im J. 1557 in Basel, in Bern, wo er mit Wolfgang Musculus ausführlich über die polnische Reformation und über die Brüder sich bespricht (s. Mskr. S. 133), in Genf, wo er Calvin besucht (ebendas.), in Zürich, wo er den Peter Martyr hört (Hist. Fratr. Boh. S. 143) und die übrigen dasigen Notabilitäten, Bullinger, Gualter, Simler, Lavater, Wolf kennen lernt (Gerdes S. 659). Wohl um dieselbe Zeit oder noch früher wird es gewesen seyn, daß er in Straßburg Johann Sturm's Unterricht genoß, den er rhetor in Germania facile princeps, praeceptor meus colendus nennt (Mskr. S. 142). Er wurde dann Lehrer im Hause des Woiwoden Johann Krotowsky, der unter den ersten Mit-

gliedern des polniſchen Adels zur Confeſſion der böhmiſchen Brüder übergetreten war. Zuerſt verbrachte er einige Jahre zu Barcin, dem gewöhnlichen Wohnſitze der Familie, und ging dann mit einem Sohne des Hauſes auf Reiſen (Lukaszewicz S. 183). Ueberhaupt ſcheint er einen großen Theil ſeines Lebens auf Reiſen zugebracht zu haben, die er theils zu ſeiner eigenen Ausbildung, theils als Begleiter junger Herren vom polniſchen und böhmiſchen Adel (ephorus nobilium et generosorum discipulorum nennt ihn Regenvolscius III. S. 452), theils auch als politiſcher Envoyé unternahm. So iſt er im J. 1558 in Frankreich, 1560 in Italien, wo er mit Andreas Dudith einen Freundſchaftsbund ſchließt, der freilich ſpäter ſich wieder löſte (ſ. Brief von Laſitius an Wolf bei Gerdes S. 654), in Venedig (Hist. Fratr. Boh. S. 140), 1563 mit einem Herrn Wenceslaus von Oſtrorog und anderen Polen in Heidelberg, ſpäter in demſelben Jahre zu Baſel (Brief an Bullinger d. Basileae 5. Sept. 1563), 1564 in Genf, wo er bei Calvin's Tode anweſend iſt (Lukasc. S. 183. Hist. Fratr. Boh. S. 103); im J. 1567 im April reiſt er studiorum gratia über Böhmen nach Heidelberg (ebend. S. 277), in demſelben Jahre will ihn der katholiſche Theolog Genebrard in Paris geſehen und mit ihm über die Trinitätslehre verhandelt haben (Genebrard. Chronolog. lib. IV. a. a. 1582. S. 786); 1579 iſt er wieder in Heidelberg (vergl. Brief an Wolf bei Gerdes S. 651), im März deſſelben Jahres zu Frankfurt a. M. (ſ. Brief an Joh. Laurentius bei Gindely, Fontes S. 379). Aber auch in Wittenberg und Leipzig treffen wir ihn jetzt 1570 u. 1571 im Verkehr mit den dortigen Philippiſten (Hist. Fratr. Boh. S. 122. 145. Gerdes S. 656. Gindely Fontes S. 330). Im Auguſt 1571 kommt er aus Großpolen nach Leipzig und Wittenberg, verhandelt hier mit dem Bruder Iſai Cepolla, verſpricht ihm einen Beſuch bei den böhmiſchen Brüdern in Mähren (Gindely, Fontes S. 330) und reiſt darauf über Frankfurt und Belgien nach Paris, in Begleitung von zwei Baronen, einem Böhmen und einem Polen (Gerdes S. 656). Noch in demſelben Jahre (1571), auf der Rückreiſe aus Frankreich, führt er den verſprochenen Beſuch bei den böhmiſchen Brüdern zu Prag und Jung-Bunzlau aus (Hist. Fratr. Boh. S. 377). Im Sommer 1572 muß er bereits wieder in Paris geweſen ſeyn, wenn es richtig iſt, was Wengerski angiebt (a. a. O. S. 452), daß er dort die Bartholomäusnacht mit erlebte.

Von dieſer Zeit an laſſen ſich ſeine Spuren nicht mehr ſo genau verfolgen. König Stephan Bathory (1575—1586), der auch ſeines Rathes in kirchlichen Angelegenheiten ſich bedient zu haben ſcheint, ſoll ihn zu politiſchen Miſſionen verwendet und ihm den Titel eines königlichen Envoyé ertheilt haben (Gerdes, Bayle, Jöcher). Mehr und mehr ſcheint er aber jetzt in ſeine Heimath, nach Polen oder Litthauen, ſich zurückgezogen und theils mit literariſchen Arbeiten, theils mit Unterricht in der Familie Krotowski's zu Barcin, ſpäter in der des litthauiſchen Schatzmeiſters Chlabowsky zu Wilna ſich beſchäftigt zu haben (Lukasz. S. 184). Neben mehreren anderen Schriften, die er in dieſer Zeit verfaßte, widmete er ſich namentlich der wiederholten Durcharbeitung ſeines Lieblingswerkes, der Brüdergeſchichte. Im Jahre 1582 iſt er zu Krakau, wie wir aus der Dedikation ſeiner Schrift de Russorum religione ſehen, 1584 zu Wilna (Mſkr. S. 115), 1597 wieder in Litthauen (Mſkr. S. 104), 1599 zu Zaslau in Litthauen, im ruſſiſchen Gouvernement Wolhynien (Hist. Fratr. Boh. S. 183). Dieß iſt das letzte Datum, das wir aus ſeinem Leben kennen; er wird wohl den Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts nicht viel überlebt haben.

Laſitius wird von Zeitgenoſſen geſchildert als ein vir pius et eruditus (Simler, biblioth. S. 389), nobilitate generis, virtute, eruditione, fide praestans (Blahoslav bei Gindely Fontes S. 325), als vir haud vulgaris eruditionis, utpote qui multa audivit, legit et expertus est plurima (Urtheil Esrom Rüdinger's bei Gindely Fontes S. 328). Ein ungünſtiges Urtheil des Pariſer Theologen Genebrard (a. a. O. und bei Bayle), der ihn als einen religiöſen Proteus und Bauchmenſchen ſchildert, kommt hiegegen nicht in Betracht.

Obwohl nicht Theolog und daher theologiſche Streitfragen gern den Theologen überlaſſend (Mſkr. S. 122), nahm Laſitius doch ſehr lebhaften Antheil an den religiöſen Bewegungen ſeiner Zeit und insbeſondere ſeines polniſchen Vaterlandes, an der Ausbreitung der evangeliſchen Lehre in Polen (Mſkr. S. 133), an den Gegenſätzen der Confeſſionen und religiöſen Parteien, an dem Zuſtandekommen und der Aufrechterhaltung einer Union zwiſchen den polniſchen Reformirten, Lutheranern und Brüdern, ebenſo aber auch an der Abwehr des Antitrinitarismus ſowie des ſeit 1569 in Polen um ſich greifenden Jeſuitismus, von dem er eine ſehr treffende offenbar aus nächſter Anſchauung geſchöpfte Schilderung entwirft (Mſkr. S. 113). Perſönlich iſt er der reformirten Kirche zugethan, mit deſſen Häuptern und Leitern Calvin, Beza (dem praecipuus hujus tempostatis theologus, Mſkr. S. 124), Bullinger, Peter Martyr, Muskulus u. A. er bekannt und zum Theil näher befreundet iſt. Aber auch von Luther ſpricht er mit der größten Hochachtung, als dem tantus vir, doctor Germanorum, majestatis divinarum litterarum vindex et purae religionis in Europa instaurator (Mſkr. S. 110 u. ö.). Gern will er die Schwächen des großen Mannes entſchuldigen (S. 134) und hat auch gegenüber von katholiſchen Angriffen, „obwohl er kein Lutheraner geweſen, doch Lutherum in Allem auf's Beſte vertreten“ (ſ. Salig, Hiſtorie der Augsb. Conf. Bd. II. S. 715 ff.). Mit den deutſchen Philippiſten, mit einem Peucer, Camerarius, Rüdinger, Moller u. A., iſt er befreundet, um ſo übler aber iſt er zu ſprechen auf das Gneſiolutherthum eines Mörlin, Flacius, Wigand, Heßhus, Brenz, ſowie auf die Ubiquitarii Chemnitz, Selnecker u. ſ. w. und ihre haeresis crassa, non toleranda (Gerdes S. 655. 658. Mſkr. S. 122 f.). Ueberhaupt, ſo ſtark ausgeprägt ſein proteſtantiſches Bewußtſeyn, ſo glühend ſein Haß und ſo bitter ſein Hohn gegen papiſtiſches und jeſuitiſches Unweſen iſt, ſo zeigt ſich doch in ihm andererſeits wieder ein ireniſcher und wahrhaft katholiſcher Zug, der des consensus mit der alten Kirche ſich freut (Gindely Fontes S. 380) und nichts ſehnlicher wünſcht, als Einheit des Glaubens und des Bekenntniſſes auch bei allen ſonſtigen Differenzen (id unum conor, ut una sit et cum multis aliquomodo diversis fidei confessio, una ecclesia, una fides, eaque plane catholica; Brief an den Brüderſenior Johann Lorenz bei Gindely, Font. S. 379).

Von dieſem ächt ökumeniſchen Standpunkte aus mußte Laſitius ebenſo zur Bekämpfung des Anabaptismus und Antitrinitarismus ſich aufgefordert, als andererſeits zu den böhmiſchen Brüdern ſich hingezogen fühlen. Gegen Anabaptistica Zizania polemiſirt er wiederholt in ſeiner Brüdergeſchichte; daß er eine eigene (uns nicht weiter bekannte) Schrift „über die Kindertaufe“ geſchrieben und darin den apoſtoliſchen Urſprung derſelben zu beweiſen verſucht hat, theilt er ſelbſt mit (bei Gindely Fontes S. 379). Schon dieſe Schrift über die Kindertaufe, die im Jahre 1570 verfaßt ſeyn muß, war ohne Zweifel veranlaßt durch die unitariſchen Bewegungen, welche ſeit 1558 in Polen, und namentlich unter dem humaniſtiſch gebildeten Adel um ſich gegriffen hatten. Da die Unitarier in Polen anfangs zur reformirten Kirche ſich hielten, bis dann 1565 auf der Synode zu Petrikow ihre Ausſcheidung erfolgte (ſ. Real-Encykl. Bd. I. S. 408 f. Bd. XII. S. 14 f.): ſo wäre es immerhin möglich, daß auch Laſitius, mit einigen Mitgliedern der Partei perſönlich befreundet, eine Zeit lang ſelbſt zu unitariſchen Anſichten ſich hingeneigt hätte (Genebrard a. a. O. S. 786). Jedenfalls war dieß aber ſeit 1567 nicht mehr der Fall; vielmehr beklagt und bekämpft er von jetzt an den neuen Arianismus und Epikuräismus, Ebionitismus, Samoſatenismus und Macedonianismus auf's Entſchiedenſte (Briefe an Wolf 1570 und 1571 bei Gerdes S. 651 ff. und Mſkr. der Brüdergeſch. an verſchiedenen Stellen), und entwirft von den Anhängern dieſer irrreligiosa religio, die eben damals im Begriff waren, ihre Niederlaſſung in Rakau zu gründen, eine nicht ſehr ſchmeichelhafte Schilderung (bei Gerdes S. 652). Im Jahre 1570 hat er eine Schrift in polniſcher Sprache gegen die Antitrinitarier (contra hostes filii et spiritus Dei) verfaßt und an ſeinen Freund Chr. Threcius, Rektor der Schule zu Krakau, einen der Hauptgegner der Antitrinitarier, geſandt, in

der Absicht, dieselbe, wenn sie Billigung finde, herauszugeben (Lasitius an Laurentius bei Gindely Fontes S. 379). Noch mehr geht es ihm zu Herzen, als er im Mai 1571, damals in Wittenberg, von dem polnischen Grafen Wenceslaus Ostrorog aus Krakau hört, daß auch sein Freund Andreas Dudith (vgl. Real-Encykl. Bd. III, 533) der haeresis Ebionorum sich hingegeben habe (Gerdes S. 653). Er richtet sofort zwei Briefe an Dudith, um diesem zugleich im eigenen Namen und im Namen verschiedener Freunde ernstlich in's Gewissen zu reden und ihn als einen irrenden Bruder auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen. Dudith antwortet ihm in einem ausführlichen Sendschreiben, worin er die kirchliche Trinitätslehre und Christologie, besonders das sogen. Symbolum Athanasianum, auf's Heftigste bestreitet und jede Gewissensinquisition sich in sehr entschiedenem, fast vornehm wegwerfendem Tone verbittet. Das für die Geschichte des Antitrinitarismus merkwürdige Aktenstück ist mehrfach gedruckt unter dem Titel: Andreae Dudithii epistola ad Johannem Lasicium, equitem Polonum, in qua de divina triade disputatur 1590. 4. und in der Biblioth. Fratrum Polon. Tom. I. S. 510—14; vgl. Sandius, Bibl. Antitrin. S. 63; Bock, hist. Antitrinit. I. S. 301. Lasitius hatte nichts Eiligeres zu thun, als den Brief Dudith's Anderen zu lesen zu geben (worüber sich dieser in einem Briefe an Josias Simler und Joh. Wolf in Zürich beschwert, s. Bibl. Fr. Pol. I. S. 531); er sah darin offene Läugnung der Gottheit Christi und des heil. Geistes und eine Verhöhnung des kirchlichen Trinitätsdogma's. Er beabsichtigt, das Sendschreiben von Paris aus gründlich zu beantworten (Lasitius an J. Wolf bei Gerdes S. 657). Ob und wann diese Antwort erfolgt ist, wissen wir nicht (vgl. Jos. Simler, Biblioth. S. 389, wo von polnischen und lateinischen Gegenschriften des Lasitius gegen den Antitrinitarismus die Rede ist). Auch seine Schweizer Freunde, Wolf, Simler, Beza, fordert er zum Beistand in diesem Kampfe auf.

Je mehr Lasitius die Zerrüttung und Zerreißung der evangelischen Kirche seines Vaterlandes durch diese antitrinitarischen und anabaptistischen Bewegungen beklagt, desto mehr fühlt er sich angezogen von dem evangelischen Katholicismus und dem Eifer für christliches Leben, der ihm in der Gemeinde der böhmischen Brüder entgegentrat. Diese waren seit 1548 in Polen angesiedelt, hatten trotz mancher Gegenwirkungen immer größere Ausbreitung und Einfluß erlangt und waren seit der Synode zu Kozminek mit der reformirten Kirche in Polen in nähere Verbindung getreten; im J. 1570 war endlich auf der Synode zu Sendomir eine Vereinigung der drei evangelischen Religionsparteien, der Reformirten, Lutheraner und Brüder zu Stande gekommen (s. Bd. II. S. 393. XIII. S. 16). Für die Aufrichtung und Aufrechterhaltung dieser Union interessirte sich Lasitius, welcher mit mehreren der hervorragendsten Mitglieder und Freunde der Brüder in Polen persönlich befreundet war (mit der Familie Krotowsky, Ostrorog, mit Simon Theophil Turnovius, mit Johann Rokyta, mit dem Brüderbischof Georg Israel u. A.), auf's Lebhafteste (Gerdes S. 655. 657). Aus Anlaß dieser Unionsverhandlungen erwachte in Lasitius (s. Comenius, Vorrede zur Hist. Fratr. S. 10) der Wunsch, die Lehren und Einrichtungen wie die Geschichte der Brüderunität näher kennen zu lernen. Gelegenheit dazu bot sich ihm sowohl in seiner Heimath, besonders in Großpolen, als auf seinen Reisen, auf denen er mehrmals die Gemeinden in Böhmen und Mähren, insbesondere die zu Prag und Jung-Bunzlau besuchte — erstmals 1567 auf der Reise nach Heidelberg, und dann wieder 1571 auf der Rückreise aus Frankreich (Hist. Fratr. S. 277). Die Eindrücke, die er hier empfing, waren die günstigsten; er glaubte sich in eine apostolische Gemeinde versetzt und die Zustände der ersten Christengemeinden vergegenwärtigt zu sehen. Er nahm Alles genau in Augenschein und zog umfassende Erkundigungen ein über die bestehenden Einrichtungen wie über die Geschichte der Brüderkirche. Aus eigenem Antrieb und ohne Aufforderung der Brüder (Blahoslav bei Gindely Fontes S. 327) entschloß sich Lasitius zur Ausarbeitung einer kurzen Geschichte der böhmischen Brüder nebst Darstellung ihrer Einrichtungen. Der erste Ent-

wurf dazu (specimen quoddam futurae hujus historiae — licet rude fuerit opusculum, wie Laſitius ſelbſt ſagt in der epist. dedicatoria, ſ. Hist. Fratr. S. 183) entſtand zwiſchen den Jahren 1567 und 1570. Er iſt ohne Zweifel identiſch mit dem Aufſatz, der uns in dem Manuſkripte der Göttinger Bibliothek (cod. theol. 208) S. I bis XII. freilich nicht ganz vollſtändig vorliegt unter dem Titel de origine et institutis fratrum Christianorum, qui sunt in Prussia, Polonia, Bohemia et Moravia Joannis Lasitii Poloni Commentarius A. D. 1568: die Geſchichte der Brüder von Huß bis zur Confeſſion von 1564 iſt hier in 32 Paragraphen ziemlich kurz und oberflächlich erzählt, worauf §. 33. zur Schilderung der instituta et mores Fr. übergeht. Dieſen Aufſatz ſandte Laſitius etwa im J. 1569 oder Anfangs 1570 an Beza in Genf, um ſich ſeinen Rath wegen der Herausgabe zu erbitten (ſ. den Brief von Laſitius an Joh. Laurentius vom J. 1570 in der Ratio disciplinae Fratr. Boh. 1633 S. 108, beſonders aber Gindely Fontes S. 379 und Hist. Fratr. S. 183). Die Antwort Beza's (am 1. März 1570) hat Gindely a. a. O. S. 380 mitgetheilt — freilich in ziemlich incorrektem Texte: er macht eine Reihe von Ausſtellungen, die theils geſchichtliche Data, theils dogmatiſche Fragen betreffen, iſt aber doch erbötig, die Schrift nach Aenderung einiger Stellen mit einer Vorrede von ſeiner Hand herauszugeben. Unter dem 23. März 1570 erbittet ſich Laſitius unter Beilegung des Beza'ſchen Briefes auch ein Urtheil von dem Senior der Brüder in Polen, Johann Laurentius, um dann mit Einwilligung der Brüder ſeine Arbeit in etwas erweiterter Geſtalt (quae jam paulo copiosius meditata de rebus vestris habeo) herauszugeben (Gindely Fontes S. 379). Aber auch dem competenteſten Kenner der Brüdergeſchichte, dem Senior der Brüder in Mähren, Johann Blahoslav, hatte Laſitius ſeine Schrift, wie es ſcheint, bereits in vermehrter Auflage (prolixius illud scriptum), jedenfalls ſchon vor Juli 1571 mitgetheilt. Dieſer ſah ſie flüchtig durch (obiter inspexit, Gindely S. 321; tor eam perlegens, Mſkr. S. 52), machte einige Bemerkungen dazu und beauftragte den nach Wittenberg reiſenden Bruder Iſai Cepolla, mündlich weiter mit Laſitius zu verhandeln. Zugleich überſendet Blahoslav, der ſich ſelbſt längſt alle Mühe gegeben, die durch den Brand der Stadt Leitomiſchl zerſtörten und zerſtreuten Dokumente der Brüdergeſchichte wieder zu ſammeln, zu ergänzen und zu verarbeiten, an Laſitius, was er von Material bei der Hand hat (quae ad materiam illam requiruntur et haberi poterant, ſ. den merkwürdigen Brief des greiſen Brüderſeniors d. d. Eibenſchütz 14. Juli 1571), — insbeſondere die von Blahoslav ſelbſt im J. 1556 verfaßte Summa de Fratrum origine et actis (vgl. Gindely, Geſch. der böhm. Brüder II. S. 67. 472). Der Bruder Iſai theilt das Werk des Laſitius auch an Profeſſor Esrom Rüdinger in Wittenberg, ſowie an Peucer mit; das Urtheil Beider lautet nicht ganz günſtig; jedenfalls meinen ſie, aus den von Blahoslav mitgetheilten Materialien laſſe ſich leicht eine viel beſſere Brüdergeſchichte herſtellen, als der Entwurf des Laſitius (Gindely Fontes S. 321. 325. 328). Ende Auguſt 1571 kommt endlich Laſitius auf einer Reiſe aus Polen nach Frankreich in Wittenberg an; Bruder Iſai kann ihn freilich nur flüchtig ſprechen, theilt ihm aber doch das Wichtigſte aus den Bemerkungen Blahoslav's mit; Laſitius iſt äußerſt dankbar für die freimüthige Beurtheilung und verſpricht, auf der Rückreiſe aus Frankreich einen Beſuch bei den Brüdergemeinden in Mähren zu machen (S. 330). Dieſen Beſuch führte er noch in demſelben Jahre aus, traf zwar den Senior Blahoslav († 24. Nov. 1571) wahrſcheinlich nicht mehr am Leben, ſah ſich aber durch deſſen werthvolle Aufzeichnungen nun erſt in den Stand geſetzt, ſeiner Brüdergeſchichte eine gründliche Umarbeitung und Erweiterung angedeihen zu laſſen, bei der er ſich nun größtentheils an Blahoslav hielt (vgl. Mſkr. S. 45: Blahoslavus, doctus episcopus fratrum in Moravia, quem maxime sequimur), aber auch mündliche Mittheilungen z. B. des 80jährigen Brüderbiſchofs Georg Iſrael († 1588) benutzte (Mſkr. S. 134).

So entſtand nun unter wiederholter Durcharbeitung und Reviſion ein völlig neues, weſentlich vollſtändigeres Werk unter dem Titel: De origine et rebus gestis (andere

Lesart: adversis) Fratrum Bohemorum libri octo (Gerdes S. 650 gibt noch den Beisatz, der im Göttinger Manuskript fehlt: instinctu et cura Simeonis Theophili Turnovii).

Im Jahre 1585 schickte Lasitius sein Werk auf's Neue an die Brüder mit der Bitte, sie möchten dasselbe prüfen und dann mit ihren Zusätzen und Verbesserungen herausgeben (Comenius in dem Vorwort zu seiner Ausgabe S. 11); die Brüder konnten sich aus unbekannten Gründen zur Herausgabe nicht entschließen (s. Comenius, Vorrede und Hist. Fratr. S. 172; Mskr. S. 165). Nachdem Lasitius wiederholt (im Jahre 1592, 1597, s. Mskr. S. 81. 104) die nachbessernde Hand an seine Arbeit gelegt, machte er, bereits kränkelnd und in gedrückter Stimmung, jamque altero pede stans in sepulcro (Turnov an Zerotin 12. Juli 1599), einen nochmaligen Versuch zur Publikation im J. 1599, indem er ein revidirtes Exemplar durch Vermittelung S. Th. Turnowki's (s. Lukasz. S. 186) an den Baron Karl von Zerotin schickte, der auf seinem Schlosse Kraliz in Mähren eine eigene Druckerei besaß (s. die Zuschrift an Karl v. Zerotin, datirt Zaslavi Lituanorum bei Comenius S. 182 f.; über den Baron Karl v. Z. vgl. Mskr. S. 77; Gindely, böhm. Brüder Bd. II. S. 350 ff.). — Das Werk war zuvor noch einer neuen Prüfung durch den Brüdersenior Simeon Theophil. Turnovius unterworfen worden (s. dessen Observationes im Göttinger Manuskript S. 165—181 und dessen Brief an Lasitius vom 20. April 1599 bei Lukaszewitsch S. 185); der Wunsch des Verfassers, daß es endlich gedruckt werden möchte, blieb unerfüllt.

Erst im Jahre 1649 gab Amos Comenius, damals zu Lissa in Polen, der die ihm zuvor unbekannte Schrift zufällig in einer Bibliothek aufgefunden hatte, das achte Buch nebst Inhaltsanzeigen und Auszügen aus den sieben vorhergehenden heraus unter dem Titel: Johannis Lasitii, nobilis Poloni, historiae de origine et rebus gestis Fratrum Bohemicorum liber octavus, qui est de moribus et institutis eorum. Ob praesentem rerum statum seorsim editus. Adduntur tamen reliquorum VII. librorum argumenta et particularia quaedam excerpta. Anno MDCXLIX. 8. 392 S. Die anonyme Vorrede des Comenius ist datirt vom 21. Aug. 1649. Neben der lateinischen wird auch eine böhmische Ausgabe versprochen, eine Ausgabe des Ganzen vorbehalten; letztere ist nicht erfolgt, ob erstere — ist unbekannt. Eine zweite Ausgabe des achten Buches mit Weglassung der Auszüge aus den sieben ersten gab Comenius, diesmal mit Nennung seines Namens, 1660 zu Amsterdam unter dem Titel heraus: Joh. Lasitii, nob. Pol., de eccles. disciplina moribusque et institutis Fratr. Bohemorum memorabilia continens. Amstelodami 1660. 8. 224 S. Beide Ausgaben gehören zu den größten bibliographischen Seltenheiten; die Göttinger Bibliothek besitzt von jeder ein Exemplar; eine ausführliche Beschreibung beider s. bei Sigmund Jak. Baumgarten, Nachr. von merkw. Büchern. Bd. VI. Halle 1754. S. 136 ff. 121 ff.

Handschriftlich ist das Werk noch mehrfach vorhanden, aber nirgends vollständig (gegen Gieseler, Kirchengesch. II, 4. S. 460 vgl. Gindely, Gesch. der böhm. Brüder. Bd. II. S. 474). Ein wahrscheinlich aus der Zeit des Lasitius herrührendes Exemplar besitzt das Archiv der Brüdergemeinde zu Herrnhut. Eine Abschrift von diesem fertigte im 17. Jahrhundert Fr. Daniel Gleinig († 1689 als Conrektor in Lissa) für den Professor der Theologie Joh. Chr. Becmann in Frankfurt a. d. Oder. Diese Abschrift kam später in den Besitz des Hofpredigers und Bischofs Dr. Daniel Ernst Jablonsky, der sie mit dem Exemplar aus dem Archiv der Brüdergemeinde genau collationirte. Sie kam nach Jablonsky's Tode (1741) in S. J. Baumgarten's Besitz, der davon eine genaue Beschreibung gibt in seinen Nachrichten von merkwürd. Büchern, Bd. VI. S. 139—148. Von diesem Jablonowsky'schen Manuskripte ließ Joh. Lorenz Mosheim im J. 1734 eine Abschrift fertigen, welche sich jetzt auf der Göttinger Bibliothek befindet (Cod. Manuscr. theol. 208 folio). Sie enthält 1) den ersten Entwurf J. L. Commentarius vom J. 1568 (S. I—XII), 2) von den acht Büchern des vollständigen

Werkes lib. I—VI. cap. 10. S. 1—164 oder nach der Zählung des Comenius lib. I—V.; der Rest von Buch V. und die Bücher VI. VII. VIII. nach der Zählung des Comenius fehlen. (Dieß zur Ergänzung und theilweisen Berichtigung der Angaben von Gindely, böhm. Br. Bd. II. S. 474 und Zezschwitz, die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder S. 136). Eine dritte Handschrift befindet sich nach Zezschwitz's Angabe in Prag.

Die Ausstellungen, welche schon Zeitgenossen (wie Beza, Blahoslav, Esrom Rüdinger, Turnovius u. A.) und Spätere (wie Carpzov, Religionsuntersuchung der böhm. und mähr. Brüder, Leipz. 1742; Gindely S. 90; Zezschwitz a. a. O.) an dem Werke des Lasitius machen, sind nicht ganz unbegründet: mehr apologetisch-panegyrische als streng historische Haltung, Aufnahme von mancherlei Wunderbarem, unnöthige Digressionen und Einmischung von Nichthergehörigem, Abweichungen von der richtigen chronologischen Ordnung, unvollständige Mittheilung der Aktenstücke, Prunken mit allerlei patristischen, klassischen und anderen Citaten und Reminiscenzen, Mangel an einem stilus vere historicus et gravitati rerum conveniens. Nur ist zu beachten, daß der Tadel der Zeitgenossen sich mehr nur auf den ersten Entwurf als auf die spätere vollständige Arbeit bezieht. Ungerecht aber ist jedenfalls das Urtheil Gindely's (Geschichte der böhmischen Brüder, Bd. II. S. 90): „Sowohl das Talent als das sorgsame Studium gingen dem Lasitius ab. Daß bei dem Abgange dieser zwei Haupterfordernisse seine Arbeit einen sehr untergeordneten Werth besitzt, ist leicht begreiflich. In Anbetracht des ungeheueren Materials, was noch jetzt dem Geschichtsschreiber der Brüder vorliegt und was damals noch in weit ausreichenderer Weise vorlag (nur nicht dem Lasitius, wie er selbst mehr als einmal bedauert), muß man wohl zugeben, daß Lasitius, wenn wir auch von der Form absehen, nicht die bescheidensten Anforderungen in der Sache selbst befriedigt." Doch gibt Gindely selbst zu, daß seine Nachrichten mitunter kostbar, ja daß seine Arbeit das erste und einzige Werk ist, welches in ausreichender Weise die Geschichte der Unität behandelt; und wenn Gindely ihm vorwirft, daß seine Nachrichten immer werthloser und lückenhafter werden, je mehr er seiner eigenen Zeit sich nähert, so ist daran zu erinnern, daß wir ja gerade die späteren Parthien seiner Geschichte nicht besitzen. Lasitius selbst ist sich der Schwierigkeiten seiner Aufgabe wohl bewußt, aber er ist auch auf's Tiefste durchdrungen von der Größe seines Gegenstandes, und trotz aller formellen und materiellen Mängel, an denen seine Erzählung leidet, enthält doch sein Werk eine Fülle des interessantesten, noch lange nicht vollständig verwertheten Materials, und die Wärme seiner Darstellung ist ganz dazu angethan, den unbefangenen Leser mit jenem Staunen und jener Ehrfurcht zu erfüllen, ohne welche kein evangelischer Christ die Akten der großen Vergangenheit der Brüder durchgehen wird (vgl. Zezschwitz S. 224).

Von den übrigen Schriften des Lasitius, welche sämmtlich zu den größten bibliographischen Raritäten gehören, zum Theil deswegen, weil sie in Polen verboten waren (s. Index librorum prohibitorum Cracoviae 1617; Janazki, Nachrichten von seltenen polnischen Büchern; Freytag, Analecta litt. de libris rar. p. 514 sq.; Voigt, catalogus libr. rar. p. 501), genügt es, die Titel hier anzuführen, soweit sie uns bekannt geworden sind:

1) Clades Dantiscanorum 1577. Frankfurt 1578. 8.; s. Baumgarten S. 119; Lukaszewicz S. 185.

2) Historia de ingressu Polonorum in Walachiam anno 1572, gedruckt Frankfurt 1578. 8. und bei Pistorius Scriptt. rerum Polon. t. III.; s. Baumgarten S. 119.

3) De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum et funerum ritu e diversis scriptoribus. Speier 1582. 4. Diese Sammlung enthält u. A. einen Aufsatz von Lasitius: verae religionis apologia, falsae confutatio, geschrieben aus Anlaß einer polnischen Gesandtschaft an den Czar Johann Basilius,

1570, wobei ein Religionsgespräch zwischen russischen Geistlichen und dem Brüdergeistlichen Johann Rokyta stattfand; s. Mstr. S. 163; Salig, Hist. der Augsb. Conf. II. S. 715 ff.; Baumgarten S. 115; Gindely, böhm. Br. II. S. 89.

4) De Diis Samogitarum ceterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum item de religione Armeniorum et de initio regiminis Stephani Bathorii opuscula. Basel 1615. 4.

5) Epistolae ad regem Stephanum et cives suos de recta ecclesiae bene instruendae ratione. Basel 1615. 4.

6) Pro Volano et puriore religione defensoribusque ejus adversus Antonium Possevinum S. J. scriptum apologeticum, Wilna 1584. 4. zur Vertheidigung seines Freundes Andreas Wolan gegen die Angriffe des Jesuiten Possewin; s. Lukaszewicz S. 186.

Briefe von Lasitius sind gedruckt in Gerdes scrin. antiq. Tom. VI. S. 649; Neue Beiträge von alten und neuen theolog. Sachen, 1759. S. 158; und bei Gindely, Quellen zur Gesch. der böhm. Brüder in den Fontes rerum Austriacarum, Wien 1859. S. 379. Wagenmann.

Latomus, Namen mehrerer katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts. — 1) Der bekannteste derselben ist Jakob Latomus (Jaques Masson), geboren zu Cambron im Hennegau (Cambronensis); er studirt zu Paris, wird magister artium daselbst, kommt im J. 1500 nach Löwen, wird hier Dr. theol. den 14. Aug. 1514, Lehrer der Theologie an der Universität und Domherr zu St. Peter. Klein von Statur, war er auch, wie es scheint, kein sehr großer Geist, wird aber doch von katholischen Zeitgenossen gepriesen als vir multae eruditionis, pietatis, modestiae, trium linguarum peritissimus, haereticae pravitatis inquisitor. Als eifriger Anhänger der alten scholastischen Lehrweise und der thomistischen Theologie fühlte er sich berufen, erst gegen die humanistische Richtung, die ihm mit dem Geiste des Christenthums und der Kirche unverträglich scheint, dann gegen die Lehren der Reformatoren mit einer Reihe von Streitschriften aufzutreten, die ihm wenig Ehre, aber manche derbe Abfertigung eintrugen. Am bekanntesten ist er geworden durch seine Betheiligung an der Censur der Löwener Theologen über Luther's Lehren (Aug. 1519, s. Opp. Luth. lat. ed. Witteb. Tom. II. p. 36. ed. Jenens. Tom. I. p. 466), einer Censur, der nach Hugo Lämmer's Urtheil alle innere Bedeutung, aber nicht Plumpheit und Leidenschaftlichkeit abgeht, sowie durch seine Vertheidigung des Löwener Gutachtens in zwei besonderen Schriften (s. unten). Luther richtet gegen diesen sophista Lovaniensis und Jesbibennobus, wie er ihn nach 2 Sam. 21, 16. nennt, von der Wartburg aus eine Gegenschrift unter dem Titel: Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis Scholae sophistis redditae Lutherana confutatio, mit einer Dedikation an Justus Jonas, datirt ex Pathmo mea 20. Juni 1521. S. Opp. Luth. ed. Witteb. Tom. II. p. 213. ed. Jenens. II. p. 379. Erlanger Ausg. Bd. V. (noch nicht erschienen). Ueber die Bedeutung dieser Schrift für die Lehrentwicklung Luther's s. Köstlin, Luther's Theologie Bd. II. S. 55. 366. — Eine ähnliche Abfertigung wurde ihm auf seine im Mai des Jahres 1525 verfaßte Schrift de confessione secreta, worin er das Alter und die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte zu erweisen versucht hatte, von Oekolampadius zu Theil durch des Letzteren im August desselben Jahres geschriebene, bei Cratander zu Basel erschienene Gegenschrift: Helleboron pro Jacobo Latomo.

Latomus starb den 29. Mai 1544 zu Löwen. — Eine Sammlung seiner Schriften wurde von seinem Vetter, dem jüngeren Jacob Latomus, gleichfalls Domherrn zu Löwen († 1596), bei Bartholom. Gravius zu Löwen 1550 in folio herausgegeben. Hier sind folgende Schriften enthalten: 1) Articulorum doctrinae Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio (verfaßt zwischen 1519 und 1521). — 2) Responsio ad libellum a Luthero emissum pro iisdem articulis (1521). — 3) De primatu Pontificis adversus Martinum Lutherum (1526; auch abgedruckt in Roccaberti Biblioth.

max. pontificia. Rom. 1689. Tom. XIII.). — 4) De variis quaestionum generibus, quibus certat ecclesia intus et foris. — 5) De ecclesia et humanae legis obligatione. — 6) De confessione secreta (gedr. Basel 1525). — 7) Ad helleborum J. Oecolampadii responsio. — 8) Libellus de fide et operibus, de votis atque institutis monasticis. — 9) De trium linguarum et studii theologici ratione dialogi II. (Antwerpen 1519. 4.) — 10) Apologia pro dialogis. — 11) Adversus librum Erasmi de sarcienda ecclesiae concordia. — 12) Confutationum adversus Guil. Tindalum libri III. — 13) De matrimonio. — 14) De quibusdam articulis in ecclesia controversis. — 15) Disputatio quodlibetica tribus quaestionibus absoluta. — Außerdem existiren von ihm zwei Sendschreiben: 1) In libellum de ecclesia, Phil. Melanchthoni inscriptum, und 2) Contra orationem factiosorum in Comitiis Ratisbonensibus habitam, herausgegeben zu Antwerpen 1544. 8.

Siehe Valer. Andreae bibliotheca belgica, S. 416. — Miraei Elogia illustr. Belgii scriptorum. Antwerpen 1609. S. 27. — Sweertii Athenae Belgicae. Antwerpen 1623. Fol. S. 365. — Foppens Biblioth. Belg. Brüssel 1739. S. 520. — Jöcher, Gel.-Lexik. Bd. II. S. 2290. Fortsf. u. Ergänz. von Rotermundt Bd. III. S. 1334. — Hugo Lämmer, die vortridentinische kathol. Theologie S. 25 u. ö., sowie die Litteratur der Reformationsgeschichte.

2) Ein anderer Latomus, Bartholomäus mit Vornamen, ist geboren 1485 zu Arlon in Luxemburg, war Lehrer der lateinischen Sprache zu Trier, später Professor der Rhetorik zu Köln, dann Professor in Paris, zuletzt kurtrierischer Rath in Koblenz, starb daselbst um's Jahr 1566. Er schrieb außer verschiedenen philologischen Schriften, Reden und lateinischen Gedichten auch einige theologisch-polemische Abhandlungen, insbesondere 1) Responsio ad epistolam Martini Buceri de dispensatione eucharistiae et invocatione Sanctorum, item de coelibatu. Köln 1544; 2) Adversus M. Bucerum de controversiis quibusdam ad religionem pertinentibus altera defensio; 3) De docta simplicitate primae ecclesiae et de usu calicis adversus petulantem insultationem Jacobi Andreae responsio.

Siehe Miraei elogia Belg. S. 28. — Andreä, Bibl. Belg. a. a. O. — Sweertii Athenae Belgicae. — Jöcher II. S. 2289. Besonders aber Scripta duo adversaria D. Barth. Latoni L. L. Doctoris et M. Buceri theologi. Argentorati 1544. 4. und M. Buceri de vera et falsa coenae Dominicae administratione libri II. Altera adversus B. Latomum responsio. Neuburg a. d. Donau 1546. 4. Vergl. Baum, Capito und Butzer S. 538. 604. 606.

Verschieden von den Genannten ist endlich ein Jurist Jacob Latomus, juris Dr. et vir eruditissimus, Zeitgenosse von Luther, der wider besseres Wissen und Gewissen nur weltlichen Gewinnes wegen von der evangelischen Lehre abgefallen und aus Verzweiflung darüber zu Löwen gestorben seyn soll; s. Miscell. Lipsiens. VI. S. 50.

Wagenmann.

Lee, Edward, ein ehrenwerther englischer Theolog, ist durch einen heftigen Streit, den er mit Erasmus führte, in einen sehr üblen Ruf gekommen, den er nicht verdient. Geboren in Kent 1482, stammte er aus angesehener Familie; er erhielt seine Bildung in Oxford und Cambridge und wurde nachher Kaplan und Almosenpfleger des Königs Heinrich VIII. Erst um's Jahr 1517 trat er in Loewen mit Erasmus in Beziehungen, dem er als Lehrer verpflichtet ward. Wenn ihm nachher Erasmus das Uebelste nachsagt und ihn schon als Knaben als einen bösen Jungen schildert, so ertheilt ihm dagegen Thomas Morus aus langer persönlicher Bekanntschaft das beste Lob; allerdings scheint er von starkem Selbstgefühl und sehr empfindlich gewesen zu seyn. Thom. Lupset nennt ihn tonorior, quam ut quicquam possit ferre, morosior, quam ut a quoquam ferri. Lee hatte sich erst neuerlich mit dem Griechischen beschäftigt, und da eben die Ausgabe des N. T. von Erasmus die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog, nahm er sie sich zum Studium, wobei er indessen, abweichend von der allgemeinen

Stimme, manche Mängel des Buches zu entdecken glaubte, und etwas übermüthig äußerte er sich auch wohl in diesem Sinne. Uebrigens machte er von seinen Studien dem Erasmus Mittheilung, und von diesem veranlaßt, übersandte er ihm einige Bruchstücke seiner Bemerkungen. Offenbar fühlte sich Erasmus durch Lee schon gekränkt, und da ihm die gesandten Bemerkungen in jeder Hinsicht unbedeutend erschienen, schickte er sie ihm mit einer kurzen Widerlegung ohne Dank zurück und erinnerte ihn gereizt, sich überhaupt mit seinen Bemerkungen in Acht zu nehmen. Mußte sich Lee schon durch diese Begegnung verletzt fühlen, so noch mehr, als er in der zweiten Ausgabe des N. Testaments 1519 von Erasmus Manches verändert fand, ohne daß sein Name auch nur genannt wurde, so daß er auf den Verdacht einer unredlichen Benutzung seiner Bemerkungen von Seiten des Erasmus fiel. Indem er nun, seinem Unmuth freien Lauf lassend, sich unter Anderen brüstete, dem Erasmus gegen 300 fehlerhafte Stellen nachweisen zu wollen, suchte dieser ängstlich, wie er war, und um einer jedenfalls widrigen Polemik aus dem Wege zu gehen, einzulenken, aber es war zu spät, der eingeschlagene Weg auch nicht gerade angemessen. Hierauf mußte Lee auf das Drängen des Erasmus wohl oder übel hervortreten: es erschienen Annotationes Edouardi Lei in Annotationes noui test. D. E. R.: quibus praemittitur index: quo ille videtur errores Er. velut in suam quemque classem disposuisse. s. l. et a. 4.; einen Nachdruck besorgte Erasmus mit Weglassung der Invektiven Bas., J. Froben., m. Majo 1520. 4.; einen Mainzer Nachdruck scheint es nicht zu geben. Lee ahnete, daß es ihm übel ergehen werde, wie er denn sein kurzes Vorwort an Erasmus mit den Worten schließt: nulla est sortis jactura, quam non expecto: er selbst that übrigens das Seinige, den Erasmus empfindlich zu treffen, so zielte darauf auch der vorangeschickte Index zur Orientirung des Lesers. Die Anmerkungen selbst sind mannichfaltig, die Angaben des Erasmus seyen unzuverlässig, der Text in Lesarten vielfach fehlerhaft und eigenmächtig zugestutzt, die Uebersetzung weiche oft vom Grundtexte ab und die Vulgata werde ohne Noth getadelt, endlich verstoße Erasmus nicht selten gegen die kirchliche Lehre, so pelagianisire und arianisire er. Wenn schon die Bemerkungen des Lee nicht selten in's Kleinliche und Unbedeutende ausliefen, so konnte doch Erasmus nur im polemischen Eifer schreiben: dispeream, si reperientur annotationes L. duae, quae sint alicujus momenti, und er widersprach sich selbst dadurch, daß er sie der eingehendsten Widerlegung würdigte. In der That war der Gegner gar nicht so verächtlich, daß Erasmus schweigen durfte; so erschien Er. R. Responsio ad annotationes Ed. L. —. Bas., J. Frob., XII. Cal. Aug. 1520. 4., und fast zu gleicher Zeit Er. R. liber unus, quo Leicis conuiciis, sine talione respondet. Ej. libri duo, ad annotationes Lei — recogniti —, Moguntiae, J. Schoeffer, 1520. m. Augusto. 4. Wenn Erasmus sich sichtlich bemühte, ruhig zu schreiben, so gelang ihm das nur zum Theil, und hinter schönen Worten verbirgt sich sein tiefer Groll; im Ganzen schlug er aber den Angriff glücklich ab und behauptete das Feld. Doch damit nicht genug, erschienen Epistolae aliquot eruditorum virorum, ex quibus perspicuum quanta sit Ed. Lei uirulentia. Bas., J. Frob., 1520. m. Augusto. 4., in denen eine Humanistenschaar den neuen Thersites, Caligula und Judas brandmarkte, der eine Schmach Englands sey, und namentlich J. Sapidus sich bis zur äußersten Gemeinheit verirrte. Die Erfurter Eoban, Petrejus, Cordus, Niger und Crato bedienten den Lee mit Epigrammen: In Ed. Leum quorundam e sodalitate literaria Erphurdiensi Erasmici nominis studiosorum epigrammata. Erf. 1520. 4.; ferner erschien: Recriminatio J. Gertophii, adulescentis Germani, adversus furiosissimum Sycophantam Ed. L. Anglum, qui ausus est primus Er. candidissimum luto aspergere. Epigramma extemporale, sed felicissimum Herm. Buschii in eundem L. Bas., Andr. Cratander, m. Junio 1520. 4., und auch privatim erhielt Lee die ehrenrührigsten Briefe. Der Streit war im Grunde nur ein gelehrter, er wurde aber zur heftigen Parteisache gemacht, weil die Ehre des großen Erasmus auf dem Spiele zu stehen schien. Vergeblich suchten die Engländer Richard

Pacäus und Thomas Morus eine Versöhnung der erbitterten Gegner zu vermitteln. Wenn erzählt wird, daß Lee den Erasmus auf's Neue angegriffen, dieser geantwortet und der Streit sich bis 1529 fortgezogen habe, so liegen dafür keine Beweise vor, vielmehr erhellt gerade aus der op. 910. des Erasmus d. d. 29. November 1527 das Gegentheil; denn hier erzählt Erasmus, wie nach Briefen Lee in Spanien gegen ihn machinire; (monachis) communicare coepit librum sycophanticum, multo stolidiorem quam fuerat ille prior, et fingit se velle edere, quod nunquam tamen facturus est; optarim factum. Es war wohl begreiflich, daß es Lee nun mit den Feinden des Erasmus hielt.

Lee besaß das Vertrauen seines Königs, er wurde mehrmals von demselben zu Gesandtschaften gebraucht, 1529 zum Kanzler der Kirche von Salisbury und 1531 zum Erzbischof von York ernannt. Bei seinem Tode den 13. September 1544 hinterließ er den Ruf, ein sittlicher Karakter, tüchtiger Prediger und kenntnißreicher Theolog gewesen zu seyn.

Vergl. über Lee: Sam. Knight, das Leben Erasmi von R., übersetzt von Theod. Arnold. Leipzig 1736. 8°. S. 293 ff. und Sal. Heß, Erasmus v. R. I. Zürich 1790. 8°. S. 355 ff. — Sehr gering ist: J. H. a Seelen, Controversiae de N. T. inter D. E. atque Ed. L. agitatae consideratio. Lubec. 1730. 4.

O. F. Fritzsche.

Leontius von Byzanz. An dem Namen dieses altkirchlichen Polemikers und Häresiologen haftet viel Verwirrung der literarhistorischen und handschriftlichen Notizen. Die wichtigeren unter diesem Titel vorhandenen Schriften gehören gewiß demselben Verfasser an, doch ist gestritten worden, wie sich dieser zu einem oder zwei anderen Gleichnamigen verhalte. Er lebte unter Justinian und dessen nächsten Nachfolgern. Gebürtig aus Byzanz und daher meist als Byzantinus bezeichnet, begab er sich doch als Mönch in das neue Lauralloster des heil. Sabas in Palästina bei Jerusalem, welches damals von der origenistischen Lehre angesteckt war nach Cyrilli Vita S. Sabae ap Surium T. VI. Daraus erklärt sich, daß er in den Handschriften zuweilen Hierosolymitanus heißt. Auch muß er vor seinem Eintritt in den Mönchsstand Geschäfte eines Rhetors und Rechtskundigen getrieben haben, daher die ihm beigelegten Prädikate scholasticus und advocatus. In demselben Kloster lebte nach dem Zeugniß des Cyrill der gelehrte Abt Theodorus, und ein Theodorus soll es auch gewesen seyn, nach dessen Mittheilungen und Diktaten Leontius sein Werk über die Sekten niederschrieb. So urtheilt H. Canisius, indem er den Jerusalemischen Leontius mit dem Byzantinischen identificirt. Dagegen werden Beide von Basnage in Canisii Lectt. antiquarum t. I. p. 529 sqq. ed. Basn. ausdrücklich unterschieden. Zwar räumt dieser ein, daß Beide ungefähr gleichzeitig lebten, allein dem Mönche im Kloster des Sabas wird von Cyrillus nachgesagt, daß er Origenist und Anhänger des Nestorius gewesen, und das würde auf den Byzantiner keine Anwendung erleiden, der sich ja in seiner Polemik gerade als den bittersten orthodoxen Widersacher, wenn nicht des Origenes, doch der Nestorianer zu erkennen gibt. Indessen dieser Grund entscheidet noch nicht. Denn der Byzantiner Leontius und Verfasser der Schrift adv. Nestorianos bekennt gelegentlich selber von sich, daß er als junger Mann in großer Gefahr gewesen sey, von jenen Häretikern „in den Abgrund ihrer Gottlosigkeit hinabgerissen zu werden", erst später sey er völlig umgestimmt worden; die Angaben in der Vita Sabae können sich also füglich auf seine heterodoxen Anfänge beziehen. Daher citiren auch neuere Kirchenhistoriker, wie Neander, einfach: Leontius von Byzanz oder von Jerusalem. — Das Zeitalter des Mannes läßt sich nur ungefähr bestimmen. Er schweigt von dem fünften ökumenischen Concil (553), berichtet aber von dem tritheistischen Streite (um's Jahr 564) und erwähnt den Tod des Urhebers desselben, Johannes Philoponus, dessen Lebenszeit wir freilich eben so wenig genau zu fixiren im Stande sind; er mag also gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts geschrieben haben, nach Einigen sogar erst

kurz nach 608, da erst in diesem Jahre, wie irrig angenommen wird, Philoponus gestorben seyn soll. Wir folgen der Meinung des Canisius, bemerken aber, daß ein dritter Leontius, welcher als Presbyter und Bischof auf der Insel Cypern aufgeführt wird, mit dem unserigen gewiß nicht Eine Person gewesen seyn kann.

Nun von den Schriften des Leontius. Das eine Hauptwerk „De sectis" soll der Ueberschrift nach in zehn Lektionen oder Verhandlungen (*πράξεις*) aus dem Vortrage des Abtes Theodorus hervorgegangen seyn. Es erschien zuerst griechisch und mit lateinischer Version des Johannes Leunclavius nebst anderen byzantinischen Werken Basil. typis Petri Pernae 1578 und ging dann in andere Ausgaben (Auctar. Bibl. PP. Par. 1624. I. ed. Morell. XI. Galland. Bibl. PP. XII, Bibl. PP. Paris. XI.) über. Es ist ein wichtiger Beitrag zur Sektengeschichte und Häresiologie, denn nach mancherlei oberflächlichen Notizen über das erste Zeitalter geht der Schriftsteller vom vierten Jahrhundert an gründlicher auf die häretischen Gegensätze ein, verweilt ausführlich bei den Parteihäuptern der Monophysiten und erwähnt auch die kleineren Fraktionen, wie die Gajaniten, Agnoeten, Severianer, Synoditen, d. h. Freunde des chalcedonischen Concils, *διακρινόμενοι*, Zweifler, die es anzuerkennen Bedenken trugen, außerdem die Tritheiten u. A. Die Zahl der angeführten Schriftsteller und Persönlichkeiten, von denen Fabricius ein Verzeichniß gibt, ist beträchtlich, der polemische Standpunkt ist ganz dem Zeitalter angemessen. An historischen Verstößen fehlt es nicht, aber auch nicht ganz an kritischen Urtheilen. Denn während die Schriften des Pseudodionysius als ächt citirt werden, spricht der Verfasser dem Gregorius Thaumaturgus das längere ihm beigelegte Glaubensbekenntniß (*ἡ κατὰ μέρος πίστις*) mit vollem Rechte ab.

Die zweite Schrift: „Contra Nestorianos et Entychianos", libri tres — wurde zuerst von H. Canisius in Lection. antiquar. IV. und ed. nov. Basn. I. pag. 535 (Bibl. PP. Lugd. IX.) lateinisch herausgegeben. Die Kenntniß des griechischen Textes verdanken wir dem A. Mai, welcher das Werk aus einer Handschrift des Vatikans im Spicileg. Rom. XII. II. p. 1. im Original veröffentlicht hat. Die mühevolle, spitzfindige und weitausgesponnene Dialektik macht diese Abhandlungen schwer lesbar, aber ebendarum auch sehr geeignet, in die Subtilitäten des monophysitischen Streites einzuführen. Der Verfasser geht von der Ansicht aus, daß Nestorianer und Monophysiten in entgegengesetzter Richtung demselben Irrthume verfallen; Beide sind Doketen und Phantasten, indem die Einen die Wahrheit der göttlichen, die Anderen der menschlichen Natur verflüchtigen. Nestorius spaltet die Naturen zu Hypostasen, der Andere gießt sie in eine einzige physische Einheit zusammen, daher paßt auf sie der gemeinsame Name *ἐναντιοδοκῆται*. Wie sich Nestorius zu Eutyches verhält, so ähnlich Arius zu Sabellius. Die Analogie der Menschennatur wird vorsichtig zu Hülfe genommen, auch zeigt sich die Geschicklichkeit des Leontius darin, daß er die christologische Naturenlehre gegen die Hypostasenlehre innerhalb der Trinität beständig auszugleichen weiß. Die größte Mühe verwendet er auf die Erklärung der persönlichen Einigung der Naturen (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*), weil diese von jeder anderen denkbaren Verbindung Gottes mit der Menschheit (*ἕνωσις κατ' οὐσίαν, κατ' ἐνέργειαν, κατὰ γνώμην*) ausgesondert werden muß. Das zweite Buch beschäftigt sich mit den Einwendungen des Severus als des gemäßigten Monophysiten, und ein Stück dieses Buches war früher schon von Mai in Scriptt. vet. VII. p. 40 sqq. herausgegeben worden. Das dritte Buch wendet sich gegen beide Parteien, deren spätere nur den gottlosen Abweg der früheren weiter verfolgt habe. Am schlimmsten ergeht es in diesem polemischen Triumphe den antiocheniſchen Lehrern Diodor und Theodor von Mopsveste; der Letztere namentlich erscheint als ein Inbegriff der Gottlosigkeit, seine exegetischen Arbeiten sind Lästerungen des heil. Geistes, weil sie die Ueberschriften der Psalmen beseitigen, viele Beziehungen auf Christus läugnen, den Brief des Jakobus und andere katholische verwerfen, und weil sogar das Hohelied sich gefallen lassen muß, von der irdischen Wollust

und profanen Liebe gedeutet zu werden. So überhäuft ihn Leontius mit Vorwürfen, während wir heutzutage in den meisten dieser Anklagen eine Ehrenerklärung des Theodor und seines exegetischen Standpunktes und Verdienstes erblicken müssen. Der Werth der genannten Bücher steigt durch die zahlreich aufgenommenen patristischen Citate, welche manches interessante Fragment abgeworfen haben. — Darauf folgt bei Canisius und griechisch im Spicil. Rom. ein Dialog gegen die Aphthartodoketen und die zu ihnen Abgefallenen, in welchem aus der Wesensgleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unserigen, aus den Bedingungen des irdischen Wachsthums und aus der Nothwendigkeit des Leidens, wenn dieses kein illusorisches werden soll, mit umständlicher Breite gefolgert wird, daß Christi Leib ein Vergängliches und Verderbliches (φθαρτόν) an sich gewesen seyn müsse, wenn es auch nicht wirklich der Verwesung anheimfiel. Auch darf man nicht einwenden, daß Christus alsdann dem ersten Adam, dessen Körper anfangs dem Tode noch nicht unterworfen war, nicht als zweiter Adam menschlich gleichgestanden hätte, denn als Erlöser mußte er eben das Fleisch des Menschen, wie es nach dem Sündenfalle beschaffen war, an sich nehmen. — Hieran schließt sich im Spicil. p. 128 das bei Canisius schon lateinisch edirte Schriftchen gegen die Apollinaristen (adversus fraudes Apollinaristarum), namentlich die von ihnen fälschlich vorgeschützten oder untergeschobenen patristischen Auktoritäten. Dazu kommen noch lateinisch von Canisius: Dubitationes hypotheticae contra eos, qui negant, esse in Christo duas veras naturas, und griechisch: ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας σύνθετον in A. Mai, Scriptt. vett. VII. p. 110—155.

Diese Schriften werden dem Leontius mit Sicherheit beigelegt. Dagegen unterscheiden wir, wie bemerkt, einen anderen Leontius, welcher am Anfange des 7. Jahrhunderts unter Mauritius als Bischof von Neapolis oder Hagiapolis auf Cypern lebte, und welchem verschiedene Homilien und Reden, z. B. in Symeonem graece et lat. in Combefis. Auctar. nov. Bibl. PP. Par. 1648. I. u. A., zugeschrieben werden. Wenn dieser Leontius Cyprius also Kleriker war, so bezieht sich wohl auch das Prädikat Presbyter, welches in den Handschriften sich oft mit dem Namen des Byzantiners Leontius verbunden findet, ursprünglich nur auf ihn. Zwar ist auch hier die geschehene Verwechselung geläugnet worden. F. Sartorius erklärt den Presbyter und Homilienschreiber für identisch mit dem Polemiker, welchem er denn auch die von ihm in einem Dorpater Programm (1828) edirte Homilia Leontii presbyteri Constantinopolitani in Jobum vindicirt. Allein es setzt doch, abgesehen von einiger Differenz des Zeitalters, immer sehr ungewöhnliche Schickungen voraus, daß derselbe Mann zuerst Rhetor und Advokat in Constantinopel, dann lange Zeit Mönch in Palästina und endlich Presbyter und Bischof auf Cypern gewesen seyn sollte.

Aus dem Vorstehenden erhellt, daß ein Sammler und Herausgeber des Leontius saure Mühe haben würde, um die Schriften und die Personalien einigermaßen sicher zu stellen. Wenn z. B. schon Canisius ein Manuskript der Bibl. Palat. erwähnt, welches octo disputationes Leontii Hierosolymitani contra Eutychianos et Nestorianos enthalte, so steht gänzlich dahin, wie sich dieses zu den obenerwähnten gleichnamigen Schriften verhalten möge.

Nur kürzlich sey noch hinzugefügt, daß um's Jahr 920 der Chronograph Leontius von Byzanz auf Befehl des Constantinus Porphyrogeneta das Leben des Kaisers Leo Armenius und seiner Nachfolger beschrieben hat, welches Werk unter den Byzantinischen Historikern und Fortsetzern des Theophanes seine Stelle gefunden. Außerdem kennt Fabricius noch viele andere Männer dieses Namens, aber sie sind zu unbedeutend, um hier Berücksichtigung zu verdienen.

Vergl. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VIII. p. 309 sqq. — Gräße, Lehrbuch der Literärgesch. Bd. II. Abth. I. erste Hälfte. S. 73. 80. 84. 86. — Schröckh, Kirchengesch. XV. S. 190. XVIII. S. 17.

Dr. Gaß.

Lindsay, David, of the mount (vom Berge), war der eigentliche Dichter der schottischen Reformation. Stand er auch an Begabung, an Geschmack und Gelehrsamkeit seinem Zeitgenossen Georg Buchanan bei Weitem nach, so war doch Buchanan, welcher lateinisch schrieb, nur der Dichter der Gelehrten, Lindsay aber, der sich stets der heimischen Muttersprache bediente, der Dichter aller Stände und aller Klassen des schottischen Volkes. Buchanan sandte nur wenige seiner scharf gespitzten Pfeile gegen die Verderbniß der schottischen Kirche, Lindsay hatte fast in jeder seiner Schriften und in seiner 30jährigen öffentlichen Laufbahn immer ihre Reformation im Auge. Bei weit weniger Zierlichkeit und Feile der Sprache als Buchanan, hatte Lindsay viel mehr von jenen volksthümlichen Eigenschaften, welche einen in der Landessprache schreibenden Dichter zum vergötterten Liebling seiner Landsleute machen. Mit einem Worte: Lindsay mit seinem kräftigen, schlichten Sinne, seiner scharfen Beobachtungsgabe, seinem beißenden Humor, seiner kecken Satyre, seiner männlichen Wahrhaftigkeit und seinem gesunden, vom Herzen kommenden sittlichen Ernste kann mit Recht der Hans Sachs der schottischen Reformation genannt werden.

Geburt und andere äußere Vortheile begünstigten ihn jedoch viel mehr, als den schlichten, braven Schuhmacher von Nürnberg. Er war von guter Familie, seine Geburtsstätte hieß the Mount (der Berg) bei Cupar in der Grafschaft Fife, sein Geburtsjahr fällt um 1495. Von seinem Vater, welcher der adeligen Familie der Lindsay's nahe stand, erbte er ansehnliche Ländereien in der genannten Grafschaft und in der Grafschaft Ost-Lothian. Im Jahre 1508 bezog er die Universität zu St. Andrews zugleich mit seinem Nachbar David Beaton — dem späteren Cardinal. — Gleich nach der Geburt Jakob's V. (1512) wurde er zum Erzieher dieses Prinzen ernannt. In dieser Stellung blieb er bis 1524, wo die Ränke der königlichen Mutter und der Familie der Douglas dem jungen Fürsten im Alter von 12 (!) Jahren die Regierung des Landes dem Namen nach übertrugen und Lindsay ungerechter Weise entfernten, damit er einem Manne Platz machte, der bei der herrschenden Partei mehr in Gunst stand. Natürlich war dieser lange Aufenthalt am Hofe höchst wichtig für die spätere Laufbahn des Dichters. Er ließ ihn eine genaue Kenntniß von Menschen und Verhältnissen gewinnen, namentlich auch von den Männern, welche die öffentlichen Angelegenheiten in Kirche und Staat lenkten, und wahrte ihm auf immer einen Platz im Herzen des jungen Königs, dessen Spiel und Unterricht er die Jugendkräfte seines Geistes gewidmet und der ihn später vor den drohenden Feinden beschützte, die er sich durch seinen Reformeifer erweckte und deren Rache er durch seine stechende Satyre herausforderte.

In seiner Heimath ruhig besserer Zeiten harrend, verwendete er mehrere Jahre Studirens und Denkens dazu, sich für jene vaterländische und religiöse Aufgabe auszurüsten, welche vor ihm lag. Er las sehr viel, und zwar nicht nur Gedichte und Schönwissenschaftliches, sondern auch Geschichte, Erdbeschreibung, Sternkunde und alle anderen Zweige allgemeiner Wissenschaften, welche man damals zu betreiben pflegte. Solche Studien erwarben ihm dann später auch den Ruhm eines der gelehrtesten Dichter seiner Zeit. In diesem Jahre zog auch die Lehre Luther's seine Aufmerksamkeit auf sich. The Mount lag nur einige Meilen von St. Andrews, wo Patrick Hamilton, der erste schottische Lutheraner, seinen Tod im Jahre 1528 in den Flammen fand; in demselben Jahre aber, da es den Bischöfen gelang, das Zeugniß des ersten Predigers und Blutzeugen der schottischen Reformation zu ersticken, trat Lindsay mit seiner ersten poetischen Angriffsschrift gegen die Verderbniß der nationalen Kirche hervor. Im Jahre 1528 schrieb er und überreichte dem jungen König Jakob V. das erste Gedicht, welches er drucken ließ: „Der Traum".

Einige Monate nach Hamilton's Märtyrertode floh der König, welcher bis dahin nur eine Puppe in den Händen der Douglas gewesen war, im Dunkel der Nacht zu Pferde vom Falkland-Palast nach Stirling-Castle, und indem er alle seine Edlen aufbot, ihm

mit möglichſter Eile beizuſtehen, führte er eine vollkommene Umwälzung in der Verwaltung des Landes ein. Bei Lindsay brachte dieſes unerwartete Ereigniß die glückliche Wirkung hervor; es rieb, wie er ſich ausdrückte, „den Roſt von ſeiner Maſchine“, und ehe das Jahr zu Ende war, übergab er dem König ein Gedicht voller Glückwünſche und guten Raths, welches ſeinem Kopfe wie ſeinem Patriotismus zur Ehre gereichte. „Der Traum, eine Wunder-Viſion“, enthielt unter Anderem ein ergreifendes Gemälde der Hölle, in welche ſich der Dichter durch „Frau Erinnerung“, eine Dame „von gutmüthigem Ausſehen“, die ihm erſcheint, als er in einer Höhle am Meeresufer ſchläft, hinabführen läßt. In dieſem Theile des Gedichtes nun legt Lindsay zum erſtenmale ſeine Meinung und ſein Gefühl über den Zuſtand der Kirche offen dar — und ſeine Satyre iſt fürchterlich. Als die hervorragendſten Bewohner der Hölle ſtellt er Geiſtliche von jedem Range hin, vom Pabſt und Cardinal hinab bis zu dem ſchmeichelnden Kloſterbruder und dem „verbauerten Mönch“. Mehr noch wagt er —: er ſetzt Annas und Kaiphas unter die Biſchöfe, er macht Judas Iſchariot, Simon den Zauberer und ſelbſt Muhamed zu den „Herrſchern der Bande der Geiſtlichen“ im Pantamonium eine Kühnheit, die nie vorher in ſchottiſcher Sprache ihres Gleichen gefunden. Es haben wohl mitunter Hofdichter, wenn ſie den Ton der Kirchenverbeſſerer annahmen, kein höheres Ziel gehabt, als ihre Fürſten auf Koſten der Geiſtlichkeit zu beluſtigen, und ſo den Groll oder die Eiferſucht ihrer königlichen Gönner zu befriedigen, für ſich ſelbſt aber den Namen eines geiſtreichen Satyrikers davonzutragen. Lindsay hatte kein ſo niederes Ziel, als er vor Jakob V. kniete, um ihm den „Traum“ zu überreichen; ihm war es voller Ernſt um die Reform in Kirche und Staat. Er war von Freude erfüllt, daß ſein geliebter König ſich von dem Joch einer ſelbſtſüchtigen Faktion befreit hatte, und er wünſchte aufrichtig, des Königs Regierung mit Kraft und Weisheit in kirchlicher und ſtaatlicher Verwaltung geſichert zu ſehen. Es war Beſtimmung des Gedichtes, dem jungen Herrſcher gleich bei Beginn ſeiner eigenen Leitung der Staatsangelegenheiten den beſten Rath darzubieten. „Die mahnende Stimme an des Königs Gnaden“ (Exhortation to the King's Grace), mit welcher das Gedicht ſchließt. iſt ein Muſter von erleuchteter, zärtlicher und freimüthiger Loyalität.

Sein nächſtes Werk, „die Klage“ (The Complaint), wurde dem König am Schluſſe des Jahres 1529 übereicht. Zum Theil iſt es eine Klage in des Verfaſſers eigenem Intereſſe, darüber nämlich, daß er bisher ohne allen materiellen Lohn für ſeine bei Hofe geleiſteten Dienſte geblieben, aber den Hauptton legt das Gedicht auf die noch nicht abgeſtellten Mißbräuche der Kirche. Viele Uebelſtände im Staatsleben hatte der König bereits abgeſtellt, für beſſere Ordnung unter den Geiſtlichen aber noch nichts gethan. Räuber und Plünderer waren entweder zur Vernunft oder an den Galgen gebracht worden, aber die Biſchöfe, Aebte und Prieſter ließ man ohne Reform weiter gewähren. Des Dichters perſönlicher „Klage“ war freilich ſchneller und leichter abgeholfen, als ſeinem Kummer über die Kirche. Bereits im nächſten Jahre (1530) berief der König ihn an die Spitze des ſchottiſchen Wappenamtes mit dem Titel „Lord Lyon King-at-Arms“, eine ehrenvolle und einträgliche Stellung, die zugleich Lindsay's Neigung vollkommen entſprach und die Entfaltung ſeines Geiſtes wie die Ausdehnung ſeines Einfluſſes in gleich hohem Grade begünſtigte. Er ſtand jetzt in der Blüthe der Manneskraft und ſein Weſen und ſeine ganze Erſcheinung laſſen ſich nicht beſſer darſtellen, als durch die Schilderung, die Walter Scott — welcher ſehr für ihn eingenommen war — in „Marmion“ von ihm gibt: „Er war ein Mann in ſeines Lebens Mitte, männlich, ernſt und weiſe anzuſchauen, wie wenn er als des Königs Bote käme. Im Blick ſeines Auges wohnte der Ausdruck durchdringender Schärfe und Klugheit: — das war der Strahl jener ſatyriſchen Gewalt, welche, frühzeitig auf den Schauplatz heraustretend, die Laſter ſeiner Zeit brandmarkte und die Schlüſſel Roms zerbrach. Noch ſteht dein Name David Lindsay hoch in Ehren, noch hat dein Vers ſeinen Zauber!“

Bald nach ſeiner Berufung zu dieſem Amte, welches ſeiner ariſtokratiſchen Geburt

und Erziehung wohl entsprach, schrieb er eines seiner geistreichsten, vollendetsten und wirksamsten Werke: „Testament und Wehklage des Papchen, unseres erhabenen Herrn". Das „Papchen" ist des Königs Papagei, ein allgemeiner Liebling bei Hofe. Die Günstlinge der Könige lieben es bekanntlich, immer höher und höher zu steigen, und solcher Ehrgeiz führte dann auch den Tod unseres armen Vogels herbei. Er war höchlich unzufrieden, als unser Dichter ihn eines schönen Sommermorgens auf seiner Hand in den Garten des Palastes trug, nach Höherem stand sein Sinn, nach dem Gipfel eines hochragenden Baumes. „Aber des Nordwindes Hauch wehte so scharf, wie kaum je zuvor, und brach den Zweig und stürzte den Vogel, der ein lautes Wehegeschrei ausstieß, zum Boden herab; auf einen Baumstumpf fiel er mit der Brust — sein Blut strömte und er rief nach einem Priester." Aber Papchen hat viel zu sagen, ehe er stirbt; seine Gaben der Einsicht und der Rede sind bei weitem nicht die eines gewöhnlichen Papagei's. Zuerst diktirte er einen „Brief an den erhabenen Herrn König Jakob V.", voller trefflicher Rathschläge, vollständig für's königliche Ohr geeignet; dann einen zweiten, viel längeren „Brief an seine Brüder bei Hofe", in welchem er sie, unter Hinweis auf sein eigenes trauriges Beispiel vor allzu hochstrebendem Ehrgeize warnt. Zuletzt sammelt er nun alle seine Kräfte zu einer eingehenden „Unterredung mit seinen geistlichen Exekutoren", als da sind die Elster, der Rabe und der Geier oder Stößer, welche schließlich gekommen sind, um seine letzte Beichte und seine letzten Aufträge entgegenzunehmen. Die Elster ist ein Kanonikus vom Orden des heiligen Augustin, der Rabe gehört seiner schwarzen Tracht gemäß zu den Benediktinern oder Dominikanern, und der Geier, der an räuberischem Sinne alle übertrifft, ist ein Franziskaner. Dieser dritte Theil des Gedichtes malt nun mit bewunderungswürdigen Farben und getreu nach dem Leben die Heuchelei der bestehenden religiösen Orden, ihre Listen und ihre schmutzige Habgier. Einer von diesen geistlichen Beiräthen nach dem anderen dringt nun zu Gunsten *seines* respektiven Ordens „in das sterbende Papchen, daß es alsbald und ohne Verzug über seine Verlassenschaft, sein Hab und Gut verfüge. Papchen aber hält sie eine lange Zeit hin und wirft ihnen der Reihe nach alle möglichen schändlichen Laster und alle Verderbniß vor und liest ihnen mit besonderer satyrischer Kritik und Schärfe den Text über ihre schmähliche Ausartung, die so grell von der Frömmigkeit der Männer absticht, welche die Gründer ihrer Ordensregel waren. Der Papagei ist dabei ebenso gelehrt, wie des Wortes mächtig und satyrisch; er kennt die Kirchengeschichte genau und deklamirt gleich einem zweiten Dante gegen die Grundirrthümer des Constantin und des Pabstes Sylvester, wenn sie die Kirche von ihrer ersten Braut, der Armuth, schieden und sie mit dem Reichthum vermählten, aus welcher Verbindung — wie er nachweist — alle Mißbräuche und Unordnungen in der Kirche entstanden. Endlich zwingt ihn jedoch seine schnell sinkende Kraft, sein Testament zu machen, wobei er der Elster, dem Raben und dem Geier unverholen erklärt, daß er sie nur deshalb zu seinen Testamentsvollstreckern mache, weil es ihm an besseren und ehrlicheren Vertrauenspersonen mangele. Nun folgt sein Todeskampf, aber kaum hat er ausgeröchelt als Elster, Rabe und Geier auch schon über ihn herfallen und seine sterbliche Hülle ohne Mitleid und Erbarmen Glied für Glied zerreißen. Sein letzter Wille bleibt unbeachtet, alle ihre Verheißungen, ihres Vertrauensamtes getreulich zu walten, sind vergessen — sie gerathen in heftigen Streit über ihre Beute; — der Geier will sogar nichts davon hören, daß auch nur der König den ihm ausgesetzten Antheil bekomme — des armen Papchens treues Herz — und als die Elster und der Rabe, aus Furcht vor dem Gesetz gegen des Stößers Treulosigkeit Berufung an den Pabst einlegen, nimmt der „gierige Geier" alle drei, Pabst, König und Gesetz, ohne alle Umstände in seine eigene Hand!

Etwas Vorzüglicheres hat Lindsay nie geschrieben. Die Satyre ist ausgezeichnet und in poetischer Beziehung ist die Anlage des Ganzen, der Witz und die glückliche Wahl des Ausdruckes gleich bewunderungswürdig. Es war das erste Werk, welches er

für die Oeffentlichkeit bestimmt, und nicht nur Schottland, auch England wußte es zu würdigen. Schon im Jahre 1538 erschien eine englische Ausgabe desselben in London, und seine Verbreitung in den beiden Reichen unterstützte gar gewaltig das Werk derer, welche mit ernsteren Waffen den gleichen Kampf kämpften, wie der Dichter-Reformator den Kampf für Wahrheit und Freiheit. In den Jahren 1539 und 1540 wurden viele Männer der Wissenschaft und des Geistes durch die Verfolgungssucht des Cardinals Beaton von ihrer heimischen Stätte vertrieben. Selbst Buchanan, der Lehrer der Söhne des Königs und ungemein beliebt bei Hofe, verlor Freiheit und nahezu das Leben für das Verbrechen, ein paar lateinische Jamben gegen die Franziskaner verfaßt zu haben, noch dazu auf des Königs eigenes Geheiß. Wer hätte erwarten sollen, daß Sir David Lindsay, der doch in viel höherem Grade in gleicher Richtung Anstoß gegeben, im ruhigen Besitz seiner Würden und seines Gehaltes verbleiben würde? Und doch war solches der Fall; nur des Königs persönliche Zuneigung zu ihm kann es erklären. Das Wunder würde viel geringer erscheinen, wenn er, so lange die Gefahr am drohendsten war, ein kluges Stillschweigen beobachtet hätte. Aber seine Muse war so furchtlos wie fruchtbar. Während rings um ihn die Verfolgung wüthete, richtete er fort und fort das Geschoß seines Spottes und seiner Satyre gegen die Irrthümer, die Mißbräuche und den Aberglauben der Kirche. Ja er begnügte sich nicht damit, zu geißeln, was da Schlimmes war an den Lehren und Gebräuchen der Kirche, sondern so wie seine eigenen Anschauungen von göttlicher Wahrheit und apostolischer Ordnung zu voller Ueberzeugung heranreiften, legte er sie offen in denselben Schriften dar, in denen er die Mißstände der Kirche angriff: — er war nicht nur Satyriker, er war auch Prediger. Als es nicht mehr ungefährlich war, die Wahrheit in Prosa zu lehren, wurde er ein Evangelist in Versen. Und als es Beaton gelungen war, sich durch Verbannung oder den Scheiterhaufen fast aller lutherischen Geistlichen im Lande zu entledigen, so ragte Lindsay in seiner doppelten Eigenschaft, als Dichter und als Gottesgelehrter, allein noch empor.

Ungefähr um diese Zeit schrieb er „Kätchen's Beichte", ein gegen den römischen Beichtstuhl gerichtetes Gedicht, eben so evangelisch in seiner Lehre als streng in seiner Satyre, und gerade durch die hin und wieder auftretende Derbheit der Sprache ganz besonders geeignet, auch unter den niederen Volksklassen Glück zu machen. „Dem großen allmächtigen Gotte bekenne Deine Sünde und trage Reue. Vertraue auf Christus, wie Paulus Dir heißt, der für den Saulus sein Blut vergossen. Denn Keiner kann Dir vergeben, als Er, Keiner Deine Sünde Dir abnehmen, als Er." Aber „Kätchen's Beichte" und alle seine übrigen Satyren wurden durch ein Werk in den Schatten gestellt, mit welchem er sich nun beschäftigte und welches bald nachher an's Licht trat, ein Werk, durch welches er auf den Volksgeist einen viel mächtigeren Eindruck zu Gunsten der Reformation hervorbrachte, als durch irgend eins seiner bisherigen Erzeugnisse. Dieß war das Sittenspiel oder Schauspiel, „eine liebliche Satyre auf die drei Stände" oder, wie es manchmal genannt wurde, das Verbesserungs-, d. h. das Reformations-Parlament. Mit diesem Stück hatte er sich mehrere Jahre beschäftigt und einer seiner Biographen vermuthet, er habe es in seiner ersten Gestalt bereits im Jahre 1535 zu Cupar aufführen lassen. Dieß möge dahingestellt bleiben; sicher ist, daß er die Erlaubniß und Ermächtigung des Königs zu einer Aufführung des Stückes zu Linlithgow am Feste der Erscheinung Christi 1540 erhielt. Schon lange war es Sitte am schottischen Hofe, sich um jene festliche Zeit mit Sittenspielen oder anderen theatralischen Aufführungen zu belustigen, und schon seit mehreren Jahren hatte Lindsay diese Festlichkeiten zu leiten gehabt. Bei dieser Gelegenheit nun — anstatt eines der alten Sittenspiele hervorzusuchen oder sich auf die Bahn der eben damals an den Höfen von Frankreich und England so beliebten „Zwischenspiel" zu begeben — führte er ein Originalstück auf, mit welchem er alle seine Vorgänger weit hinter sich ließ und der Vollkommenheit späterer Dramen näher trat, als es je zuvor geschehen.

Wahrscheinlich diente der große Saal des Schlosses zu Linlithgow bei dieser Gelegenheit als Theater, und zu seinen Zuschauern hatte der Verfasser den König und die Königin, den Hof und die Kabinetsräthe und einen auserwählten Kreis von Adeligen und Bürgern aus dem Lande ringsum. Selbst mehrere Bischöfe waren zugegen und mußten aus Höflichkeit gegen den König, der das Fest veranstaltet hatte, mit so gutem Anstand wie möglich über des Dichters humoristische Blosstellung der Verderbtheit der Geistlichkeit lachen! — Unter den drei Ständen sind die Glieder des Parlaments, „die geistlichen und die weltlichen Lords — sowie die Bürger" gemeint und das Schauspiel ist eine Art Sittenspiegel für alle Stände und Klassen in der Gesellschaft. Niemand wird verschont — der junge König selbst geht nicht frei aus; den Edlen und Baronen wird ihre Unterdrückung und ihre Gewaltthätigkeit vorgehalten, Kaufleute und Handwerker werden wegen ihrer Betrügereien und ihrer Unehrlichkeit gegeißelt. Am schlimmsten kommen aber die Geistlichen weg. Die Kirchenverbesserung wird vor Allem betont und gefördert, die Beschlüsse dieses „Reformparlaments", dessen Sitzungen und Berathungen einen großen Theil des Schauspiels ausfüllen, beziehen sich vornehmlich auf Kirchenangelegenheiten. Diese der Phantasie des Dichters entsprungene „Parlamentsakte" sind gewissermaßen eine Prophezeihung der wirklichen Akte des schottischen Parlaments vom J. 1560, welche der Macht des Pabstes in Schottland absagten und den Grund zu der reformirten nationalen Kirche legten. In jenen Tagen ereignete es sich selten in Schottland, daß ein Bischof selbst predigte oder irgend jemand Anders predigen hörte, noch seltener ging er daran, eine Reformationspredigt zu hören. Mit einem kühnen, glücklichen Griff versetzte nun Lindsay einen lutherischen Geistlichen unter seine „dramatis personae", pflanzte eine Kanzel auf die Bühne, gerade der Bank gegenüber, wo der König und die Prälaten saßen, und schüttelte über sie einen Hagel gesunder evangelischer Lehre aus, der zuverlässig Allen die Ohren unter der Bischofsmütze klingen machte. Welche Wirkung die Aufführung eines so sinnreichen und treffenden Produkts auf den König, auf den Hof und seine Räthe hervorgebracht haben mag — das können wir uns leicht denken. Sir Thomas Bellenden, einer von des Königs Räthen, welcher gegenwärtig war, berichtete einige Wochen nachher Sir William Eure, einem Geschäftsträger Heinrich's VIII. von England, bei einer persönlichen Begegnung in Coldstream (wie dieser dem englischen geheimen Rath in einem noch vorhandenen Briefe meldet), daß „als besagtes Spiel zu Ende war, der König der Schotten dem Bischof von Glasgow, welcher sein Kanzler war, und verschiedenen anderen Bischöfen zurief, indem er sie ermahnte, ihre Sitten und Lebensweise zu ändern: wenn sie dieß nicht thäten, so würde er zehn der stolzesten aus ihnen zu seinem Onkel in England (Heinrich VIII.) schicken, und wie diese behandelt werden würden, so würde er mit Allen verfahren, die sich nicht bessern wollten. Und der Kanzler antwortete dem König, daß ein einziges Wort aus dem Munde seiner Majestät ihnen genügen würde, sich seinem Willen zu fügen, und der König erwiderte hastig und ärgerlich, er würde gern jedes Wort seines Mundes anwenden, wenn es sie nur bessern könnte. „Sir Belenden" — fuhr dann Sir Eure's Mittheilung fort — „hat mich auch benachrichtigt, daß der König der Schotten fest entschlossen ist, keinem Geistlichen mehr irgend eine Amtsautorität zu belassen, die von seiner Majestät abhängt, sey es nun im Haushalt oder sonst wo im Reiche, und mit dieser Absicht geht er täglich um und erwägt sie."

Einen größeren Erfolg hat ein Dichter oder Dramatiker selten gehabt, als Lindsay an jenem merkwürdigen Tage. Es schien in der That eine Zeit lang, als ob eine Reformation nahe bevorstände, daß das große Werk von 1560 schon 1540 durchgeführt werden sollte. Nur Eins fehlte um den Sieg des Dichter-Reformators vollständig zu machen: der Cardinal war nicht bei der Vorstellung zugegen, um mit den übrigen Prälaten ihre Demüthigung zu theilen; Beaton, immerfort in wichtigen Geschäften steckend, war dem Zeitvertreib des Hofes fern geblieben, und so war ihm die Kränkung erspart worden, Lindsay's Triumph mit anzusehen und die Vorwürfe des Königs mit anzu-

hören. Lindsay war für ihn ein gefährlicher Nebenbuhler geworden, aber er und seine Freunde im Kabinetsrathe vermochten nicht, ihn ganz aus des Königs Vertrauen zu drängen, — der Cardinal behielt seine Stellung und seine Macht als erster Staatsminister bis zu König Jakob's Lebensende.

Lindsay's große nationale Satyre wurde vor dem schottischen Hofe und dem ihm nahestehenden Kreise wiederholt aufgeführt. Gewöhnlich hatte die Aufführung im Freien Statt. Eine große Bühne von rohen Brettern wurde auf dem Spielplatz aufgeschlagen. Ein oder zwei Pavillons standen zur Bequemlichkeit der Schauspieler in geringer Entfernung von der Bühne und die Zuschauer saßen auf dem grünen Abhange eines Hügels oder eines Flußufers den Spielenden gegenüber. In solch' einfacher und anziehender Weise wurde Lindsay's Drama in Perth, Cupar und Edinburg aufgeführt, wobei der Dichter selbst als Regisseur thätig war und großen Einfluß auf die Ausführung ausübte. Die letzte Aufführung fand zu Greensisle bei Edinburg im Jahre 1554 statt in Gegenwart und auf Befehl der Marie von Guise, der Regentin während der Minderjährigkeit ihrer Tochter, der Königin Marie.

Wir übergehen Lindsay's nächstes Werk, „das Trauerspiel vom Cardinal", welches er bei Gelegenheit des gewaltsamen Todes Beaton's schrieb, wiederum ein kräftiger Ausbruch seines satyrischen Geistes. Einen Augenblick wollen wir aber noch bei seinem letzten Werk, im Jahre 1553 zu St. Andrews gedruckt, verweilen; es heißt „die Monarchie" oder „Zwiegespräch zwischen der Frau Erfahrung und einem Hofmann über den elenden Zustand der Welt." Es ist die umfänglichste und am meisten durchgearbeitete aller seiner Schriften und unterscheidet sich von fast allen übrigen durch den ernsten und feierlichen Ton, in welchem sie abgefaßt ist, so daß der Dichter z. B. am Anfang allen Beistand der Musen vom Parnaß und Helikon ablehnt und seinem Leser sagt, nur vom Kalvarienberge hoffe er Begeisterung. Der Prolog steht keineswegs hinter dem zurück, was er früher schrieb, und das Stück selbst enthält die reichsten Früchte seines Studiums und seines Nachdenkens in Bezug auf Geschichte und Theologie. Er faßt die Geschichte der vier alten Monarchien kurz zusammen und verweilt bei der fünften Monarchie, „der geistlichen und päbstlichen", mit besonderem Nachdruck in der Auslegung. In der Behandlung dieses letzten Punktes eben zeigt sich der theologische und religiöse Geist in seiner ganzen Fülle; hier treten uns seine Gedanken über die große Streitfrage seiner Zeit in aller Reife und Gedrängtheit entgegen. Im Wesentlichen sind es dieselben, welche bald nachher Johann Knox im ganzen Königreiche predigte. Ihm ist Lindsay an furchtloser Freimüthigkeit und an Kraft der Rede fast ebenbürtig zur Seite zu stellen. Seine Anklagen gegen römische Sittenverderbniß und Aberglauben tragen den ernstesten und wärmsten Karakter; und wir können uns nur wundern, daß eine solche Geißel der Päbste und aller ihrer Diener und Helfershelfer im Frieden sterben durfte. Auffallender Weise kennt man weder seinen Todestag noch seine Begräbnißstätte mit Sicherheit. Wahrscheinlich ist es, daß er an seinem Geburtsort (The Mount) im Jahre 1556 starb. Er versah sein Amt sowie verschiedene ehrenvolle Sendungen an fremde Höfe bis zu seinem Ende. Er erlebte die Einführung der schottischen Reformation nicht, aber er sah doch überall das Feld der Ernte entgegenreifen. Als 1559 und 1560 die große Umgestaltung vor sich ging, weilte er nicht mehr in dem Lande, das er so herzlich und mit so vieler Weisheit geliebt, dem er so lange und so treu gedient. Hinterlassen hat er aber einen großen Namen, und so lange man John Knox in Schottland noch kennt, wird auch der Name Sir David Lindsay's, seines Vorläufers und Dichterbeistandes, nicht vergessen werden.

Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von George Chalmers mit Lindsay's Leben und reichem Glossar. 3 Bände. London 1806. Lorimer.

Auberlen, Karl August, geb. den 19. November 1824 zu Fellbach unweit Stuttgart, entschlief den 2. Mai 1864 als Doktor und Professor der Theologie in Basel. — Gesegnete Eindrücke im elterlichen Hause, ein reiches geistliches Leben in der Heimathsgemeinde erweckten früh in dem Knaben den Wunsch, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Nach vorbereitendem Unterrichte in dem benachbarten Eßlingen trat der mit geistigen Kräften reich ausgestattete Knabe im Jahr 1837 in das niedere theologische Seminar zu Blaubeuern und im Herbste 1841 in das theologische Stift zu Tübingen ein. Mit guter philologischer Ausrüstung warf er sich hier mit Eifer auf das Studium der Philosophie. Der Pantheismus, verbunden mit der kritischen Richtung Baur's und seiner Schule, war damals unter der studirenden Jugend wie unter den Lehrern der Tübinger Hochschule die herrschende Richtung. Auch Auberlen, der aufstrebende, von allen Idealen geistigen Lebens angezogene Jüngling, blieb von dieser geistigen Strömung nicht unberührt. In einer kurzen Autobiographie vom Jahre 1851 schreibt er im Rückblicke auf jene Zeit: „Mein Ideal war jene Göthe-Hegel'sche Humanität, wonach ich mit persönlicher und geselliger Bildung, die im Freundes- und Familienkreise erstrebt wurde, einen möglichsten Universalismus des Wissens und der geistigen Thätigkeit zu erringen suchte."

Mit dem Uebergange in das eigentlich theologische Studium bahnte sich ein allmählicher Umschwung seiner inneren Anschauung und Ueberzeugung an. Die Vorlesungen und der persönliche Verkehr des treuen, Vielen unvergeßlichen Professor Schmid, des Dr. Landerer, vor Allem des im J. 1843 nach Tübingen berufenen Dr. J. T. Beck, denen er zeitlebens das dankbarste Andenken bewahrt hat, wirkten bei dieser allmählichen Umwandlung bedeutsam ein.

„Ich danke Gott", schrieb er in Erinnerung an diese letzte Zeit des theologischen Studiums, „daß mein Sinn bald aus jener Breite mehr in die Tiefe geführt wurde. Die frommen Kindheitserinnerungen haben sich niemals verwischen lassen, sie wurden durch die stete Verbindung mit der Heimath und durch den Umgang mit auswärtigen Freunden wach erhalten und die Unvereinbarkeit der modernen Weltanschauung mit den Principien des Christenthums, welche sich mir anfangs nur als Kampf zwischen Verstand und Gemüth dargestellt haben, kam mir immer mehr zum Bewußtseyn." Er habe unmittelbar in seinem Innern, heißt es weiter, als göttliche Wahrheit erfahren, daß es eine wirkliche Wiedergeburt aus Gott gebe, und für diese Thatsache sey in dem ganzen Begriffsnetze der neueren Zeit kein Raum gewesen. Bei diesem inneren Gährungsprocesse fand die namentlich von Dr. Beck nachdrücklich gepflegte Hinweisung auf die alten Württemberger Theologen Bengel, Oetinger, Roos, Rieger, Steinhofer, Fricker, Ph. M. Hahn u. A. bei unserem Freunde ein geöffnetes Auge und Ohr. Ja, diese Berührung mit den alten Württemberger Theologen der Bengel'schen Schule ward für Auberlen's ganze theologische Richtung, für seine literarische wie persönliche Wirksamkeit von hervorragender Bedeutung. Kaum hatte er im Herbste 1845 die Universität verlassen und war als Vikar in's geistliche Amt getreten, als er sich mit ausdauernder Hingabe dem Studium der Schriften Oetinger's widmete und eine Darstellung des Systems der Lehre dieses geistvollsten und gelehrtesten der Schüler Bengel's entwarf, die unter dem Titel „Die Theosophie Friedrich Christoph Oetinger's nach ihren Grundzügen" (ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie von Dr. Karl August Auberlen; mit einem Vorwort von Richard Rothe. Tübingen bei L. F. Fues) bereits 1847 erschienen ist und den Namen des erst 23jährigen Verfassers in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat. Oetinger, der Philosoph im Kreise der Bengel'schen Schule, hatte mit seinem Lehrer die tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes gemein, betrachtete es aber als seine ihm eigenthümliche Aufgabe, den Grundbegriffen der heil. Schrift nachzuspüren und dieselben als das allen einzelnen Aussprüchen des Wortes Gottes zu Grunde liegende System göttlicher Wahrheiten, zu einer Philosophia sacra zu verknüpfen. Diese Wissenschaft der biblischen Grundbegriffe sey, behauptete er, der

Schlüssel, welcher, wie die heil. Bücher der Schrift, so auch das Buch der göttlichen Schöpfung aufschließe und auch den Idealismus und Realismus wahrhaft zu versöhnen im Stande sey.

So wichtig und befruchtend die eingehende Beschäftigung mit Oetinger's Schriften für Auberlen ward, so treu er an gewissen aus diesen Studien gewonnenen Grundblicken festhielt, so kann man doch nicht sagen, daß er der theosophischen Richtung der alt-württembergischen Theologie sich näher angeschlossen habe. Er achtete deren Werth, trat aber selbst von Jahr zu Jahr mehr in die Fußtapfen der Bengel'schen Schriftbetrachtung. Jene tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, jene Freiheit und Weite des geistigen Blickes, gepaart mit der zartesten christlichen Gewissenhaftigkeit, welche das eigenthümliche Charisma Bengel's und seiner Schüler war, bezeichnet auch die theologische Stellung, zu welcher Auberlen von Jahr zu Jahr mehr hindurchdrang. Berührte er sich hiebei auf's Nächste mit seinem Lehrer und Freunde Beck, so wurde Auberlen in seinen literarischen Arbeiten auch gegeben, für den von Beck mit so viel Kraft geltend gemachten Standpunkt strikter Biblicität nach den Bedürfnissen der Gegenwart auch in weiteren Kreisen Empfänglichkeit zu wecken. Als bezeichnend für diese theologische Stellung des früh vollendeten Mannes mag hier ein Ausspruch aus dem Vorwort zur zweiten Auflage des Propheten Daniel eine Stelle finden: „Die Höhe, auf welche uns die Schrift stellt, ist nicht bloß eine Höhe des Lebens, sondern auch der Erkenntniß, und das Herabsteigen von ihr ist auch eine gewaltige Einbuße an Ideen, vor Allem auf dem sittlichen Gebiete. Da gilt das Wort: In deinem Lichte sehen wir das Licht. Wenn sich unser Blick nicht immer wieder schärft und reinigt an den göttlichen Zeugnissen, so verlieren wir die richtige und volle Fassung aller Grundbegriffe von Gott und Mensch, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, Gut und Böse u. s. w. Wie die sonst bedeutendsten philosophischen und theologischen Systeme, wie ganze Zeitalter hiedurch auf ein bedenkliches Minimum von Wahrheit reducirt und in kräftige Irrthümer dahin gegeben werden können, liegt vor unser Aller Augen. Die Schrift aber, weil sie jene Urwahrheiten in göttlicher Lauterkeit gefaßt hat, schränkt uns dann auch nicht in einen so engen Kreis des Daseyns und der Erkenntniß ein, wie alle diejenigen Denkweisen, die bei einer nur halb wahren oder irrigen Fassung derselben auch keine anderen Existenzen anzuerkennen oder wenigstens lebendig zu erfassen wissen als die empirischen, in denen ihre gemischten und gefärbten Begriffe sich realisiren, weil sie daraus abstrahirt sind. Die Schrift erweitert unseren Blick nach allen Seiten hin, indem sie die einfachen Ideen von Gut und Böse, die in aller Menschen Gewissen geschrieben stehen, in ihrer vollen Reinheit und Kraft und eben darum in ihrer ganzen, auch metaphysischen Perspektive darstellt. So zeigt sie uns einen lebendigen Gott, der seinen Sohn und Geist ausgesandt hat, eine mannichfach abgestufte gute und böse Geisterwelt, Himmel um Himmel über, Todtenreich und Hölle unter uns; sie zeugt von einer unendlich reichen Vergangenheit und einer noch viel reicheren Zukunft und läßt uns so unsere Gegenwart als das Resultat und wieder als den Keim einer gottgewirkten, Natur und Geisterreich umfassenden Geschichte erkennen, welche der höchste und würdigste Gegenstand menschlichen Wissens und Forschens ist. Sie führt uns damit in einen Organismus göttlicher Gedanken hinein, welche von der Schöpfung Himmels und der Erde bis zur Neuschöpfung beider reichend, das umfassendste System bilden, das unserem Bekenntnißtriebe noch eine ganz andere Befriedigung gewährt, als die Systeme auch der genialsten Menschen. Da ist eine wirkliche Lösung der Räthsel des Lebens, da ist eine wirkliche Antwort auf die Fragen des Daseyns, so weit sie überhaupt gegeben werden kann für Wesen, die noch nicht im Schauen wandeln."

Doch mit dieser Karakteristik des Theologen Auberlen haben wir der Darstellung seines äußeren und inneren Entwickelungsganges bereits vorgegriffen. Auf die ersten Vikariatsjahre und deren literarische Frucht, die Darstellung der Lehre Oetinger's, folgte eine wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Belgien und Holland. Das bewegte Jahr

1848 fand ihn als Vikar an der Seite Wilhelm Hofacker's. Die priesterliche Würde dieses reichbegabten Mannes, an dessen Sterbebette zu stehen ihm vergönnt war, ließ einen unvergeßlichen, für die Entwickelung seines inneren Lebens, wie er selbst oft bezeugt hat, gesegneten Eindruck in ihm zurück. In Hofacker's Hause wurde er auch bekannt mit Klara Menzel, der Tochter des Schriftstellers Dr. Wolfgang Menzel, mit welcher er im Jahre 1851 das Band einer in Freud und Leid reich gesegneten Ehe schloß. Vom J. 1849 an wirkte Auberlen als Repetent am theologischen Stifte zu Tübingen und folgte im Jahre 1851 einer Berufung als außerordentlicher Professor der Theologie nach Basel. Eine reichgesegnete Thätigkeit als akademischer Lehrer, als Schriftsteller und als Prediger erschloß sich ihm hier. Die an geistlichen Kräften reiche Umgebung, mit deren besten nahe Freundschaftsbande ihn verknüpften, wirkte mächtig fördernd auf ihn. In akademischen Vorträgen, in persönlichem, mit liebevoller Hingabe gepflogenen Verkehre mit vielen Studirenden, in öffentlichen Vorlesungen, als Prediger auf der Kanzel (eine homiletische Gabe von „Zehn Predigten" erschien von ihm 1855 bei Detloff in Basel), für die Mission unter den Heiden und unter Israel wirksam, nehmend und gebend im Kreise vieler gleichgesinnter Freunde, durfte er hier ein Jahrzehnt in voller, jugendlicher Manneskraft wirksam seyn. So lieb war ihm Basel mit seinen eigenthümlichen Vorzügen geworden, daß er einen im Frühjahre 1855 an ihn ergangenen Ruf als Ordinarius an die theologische Fakultät zu Königsberg ohne viel Zweifel abzulehnen Freudigkeit empfand. Bei der Feier des 400jährigen Jubiläums der Universität Basel im Jahre 1860 ward er mit Verleihung der theologischen Doktorwürde geehrt.

Von größeren Werken veröffentlichte Auberlen: „Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis" (Basel, bei Detloff, 1854), in zweiter Auflage erschienen 1857. In diesem auch in's Englische und Französische übertragenen Buche beabsichtigte Auberlen nicht einen eigentlichen Commentar zu beiden Apokalypsen zu geben, sondern die symbolischen Hauptgestalten in vergleichender Betrachtung nach der Analogie der Schrift zu deuten, um auf deren Grund die Hauptzüge des göttlichen Reichsplanes, die Grundgedanken einer biblischen Geschichtsphilosophie in's Licht zu stellen. Zeigt sich Auberlen in dem früheren Werke über Oetinger von der Methodik moderner Wissenschaft, namentlich vom Einflusse R. Rothe's noch vielfach beherrscht, so sehen wir ihn in dem Propheten Daniel seinen oben karakterisirten Standpunkt eines streng biblischen Theologen bereits mit Klarheit und Sicherheit behaupten. Auch mit J. Chr. K. Hofmann, dessen „Schriftbeweis" er manche Förderung verdankt zu haben, gern bekannte, berührte er sich hier in manchen prophetisch wichtigen Fragen. „Die Welterklärung freilich", um eine aus vielen verwandten Stellen hier mitzutheilen, „welche jetzt von Manchen auch für eine oder gar für die ethische Aufgabe gehalten wird, vermögen wir nicht der Ethik, sondern nur der Prophetik zuzuweisen, weil sie nicht Sache des Menschen, sondern des wiederkommenden Herrn ist. Unsere Tage vollends mahnen die Knechte des Herrn wohl allenthalben weit mehr an das Weltgericht, als an die Weltverklärung." Die Wirkung dieses Buches war eine nicht unbedeutende und hat namentlich in Norddeutschland, wie wir aus vielfacher Erfahrung wissen, die Bekanntschaft und das Verständniß wie des prophetischen Wortes, so der erneuerten altwürttembergischen biblischen Theologie bei Vielen kräftig angeregt und befördert. Wie es aber ein eigenthümlicher Vorzug der Bengel'schen Schule ist, die biblische Prophetik und einen aus ihr resultirenden Pessimismus der Weltbetrachtung mit einem auf der fröhlichen Gewißheit des in Christo aller Welt bereiteten Heiles ruhenden Optimismus zu verknüpfen, so hat auch bei Auberlen die eingehende Betrachtung des prophetischen Wortes der unparteilichen und weitherzigen Würdigung aller hervorragenden Leistungen im Gebiete der Wissenschaft keinen Eintrag gethan. Zeugniß dafür ist unter Anderem seine aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangene kleine Schrift über Schleiermacher (Basel 1859). So hat Auberlen in Gemeinschaft mit der unter dem Kreise der Baseler Gesinnungs-

genossen herrschenden Richtung auch für die jeweiligen, praktisch-kirchlichen Bedürfnisse sich ein offenes Auge gewahrt und es für eines der ersten Erfordernisse eines wahrhaften Theologen erachtet, sich nicht auf das Studirzimmer zurückzuziehen, sondern auch öffentlich in allerlei Weise vor Vornehmen und Geringen für die Wahrheit des Evangeliums zu zeugen. Auch in Auberlen's Styl und Schreibweise prägte sich dieses Streben ab, wie denn die Klarheit, Einfachheit und Wärme des Gedankenausdruckes, verbunden mit sorgfältiger Vermeidung jeder prunkenden Gelehrsamkeit seine Schriften auch außer den Kreisen der Theologen ein ungewöhnlich großes Publikum verschafft hat. Veranlaßt durch einen Gegner des christlichen Offenbarungsglaubens, hat er im Winter 1860 in zwei Abenden in einem öffentlichen Lokale über die Grundfragen des Evangeliums, namentlich über den Begriff und die Realität des Wunders disputirt und auch an den im Winter 1861 vor Männern aus allen Ständen in Basel gehaltenen „Zehn Vorträge zur Verantwortung des christlichen Glaubens" (Basel, bei Detloff, 1861) sich betheiligt. Aus diesem praktischen Anlasse erwuchs auch Auberlen's letztes größeres Werk: „Die göttliche Offenbarung." Ein apologetischer Versuch I. Band. (Basel, bei Detloff, 1861), das auch in's Englische, Holländische und Französische übertragen worden ist. Auch diese Schrift, deren originelle Methodik, deren umsichtige und gelehrte Beweisführung, deren billige und gerechte Beurtheilung der verschiedensten theologischen Standpunkte Auberlen's theologische Reife noch schärfer als seine früheren Schriften hervortreten läßt, hat in weiten Kreisen für ein tieferes Verständniß der Grundwahrheiten des Evangeliums auf's Anregendste gewirkt. Mit Erwartung blickten Viele dem zweiten, eigentlich dogmatischen Theile entgegen, aber eben über dieser letzten größeren Arbeit sollte bei Auberlen nach Gottes Rathschluß ein unheilbares Leiden sich entwickeln. Vier Jahre hat er in bewunderungswürdiger Geduld, unter viel innerem Kampfe, aber auch unter vieler göttlicher Tröstung an demselben getragen. Mehrmals schien es, als würde es sich zur Besserung wenden, und jede erträgliche Stunde wurde noch zu Vorlesungen im Hause, zum Verkehr mit Studirenden und Freunden, so weit es möglich war, ausgekauft. Noch im Winter von 1863 auf 1864 bereitete er die hinterlassenen Manuskripte des Theologen Wizenmann zum Drucke, diktirte auch noch den ersten Theil des zweiten Bandes der „göttlichen Offenbarung". (Beides ist, sowie eine Sammlung verstreuter Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften — auch an der theolog. Real-Encyklopädie hat sich Auberlen in einer Anzahl von Artikeln bethätigt — bereits im Druck erschienen.) Aber um Ostern 1864 gesellte sich zu dem langjährigen Nervenleiden eine rasch sich entwickelnde Lungenkrankheit, der er am 2. Mai 1864 gegen Mittag erlag. Voll fröhlicher Hoffnung, wie seine Theologie, war sein Heimgang.

F. Fabri.

Australien. Dieser hierher verwiesene Artikel ist leider bis jetzt nicht vom Verfasser geliefert worden und die Redaktion sieht sich daher genöthigt, ihn an den Schluß des nächsten Bandes zu stellen.

Baur, Ferd. Christ. Auch für diesen Artikel ist das Manuskript nicht zur Zeit eingelaufen und wird derselbe erst im nächsten Bande nachgeliefert werden.

Channing, William Ellery, der berühmteste und einflußreichste unitarische Theologe Amerika's, wurde zu Newport im Staate Rhode Island, den 7. April des Jahres 1780 geboren und starb zu Benington in Vermont am 2. Oktober 1842. Sein Vater war ein angesehener Rechtsgelehrter und ein gemäßigter Calvinist, seine Mutter eine gebildete und fromme Dame. Er zeigte früh einen ernsten religiösen Sinn und entschied sich für das geistliche Amt. Er studirte seit 1796 im Harvard-College (der ältesten wissenschaftlichen Anstalt von Nordamerika) in Cambridge bei Boston mit ausgezeichnetem Erfolg die verschiedenen Zweige des damaligen Cursus und widmete seine Mußestunden besonders der Lektüre von Shakespeare. Nach Vollendung seiner Studien brachte er eine Zeit lang als Hauslehrer in Richmond in Virginien und dann in seiner Vaterstadt Newport zu. Hier verkehrte er viel mit Dr. Samuel Hopkins,

einem der angeſehenſten damaligen calviniſtiſchen Theologen von Neu-England aus der Schule von Jonathan Edwards (ſ. dieſen Artikel). Im Jahre 1802 erhielt er die Licenz zum Predigen, und manche ſeiner Freunde glaubten damals, er werde ſich auf die Seite der ſtrengſten Orthodoxie ſtellen. Er geſtand indeß ſpäter, daß er damals ein Arianer war, jedoch mit den ethiſchen Grundſätzen von Dr. Hopkins. Seine Kanzelvorträge erregten ſofort große Aufmerkſamkeit durch ihr Feuer, ihren feierlichen Ernſt und eleganten Styl. Am 1. Juni 1803 wurde er als Paſtor einer congregationaliſtiſchen, puritaniſch-calviniſchen Gemeinde in Boſton ordinirt und inſtallirt.

Als der bis dahin ſchlummernde Zwieſpalt zwiſchen ſocinianiſchen liberalen und ſtreng orthodoxen Anſichten in der congregationaliſtiſchen Geiſtlichkeit von Neu-England hervortrat, ſtellte ſich Channing an die Spitze der liberalen Partei und wurde der Vorkämpfer und das Haupt der amerikaniſchen Unitarier, die in kurzer Zeit in Boſton ſehr zahlreich wurden, aber über dieſe Stadt hinaus nie großen Fortſchritt in Amerika gemacht haben. Die unitariſchen Kirchengebäude und Gemeinden in Boſton und der Umgegend waren urſprünglich calviniſtiſch-orthodox, aber wegen der Kirchenverfaſſung der Congregationaliſten, wo jede Gemeinde ſelbſtſtändig daſteht und keiner höheren kirchlichen Behörde verantwortlich iſt, konnten die Unitarier ohne eigentlichen Austritt oder Excommunikation eine beſondere Sekte bilden. Channing bekämpfte mit großem Eifer die orthodoxe Trinitäts- und Verſöhnungslehre und brachte dagegen die alten ſocinianiſchen Argumente in neuer Form vor. Er war aber andererſeits auch ein Gegner des Unitarianismus von Prieſtley und Belſham und ſuchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. Er war begeiſtert für ſittliche Ideale und ſocialen Fortſchritt. Er nahm thätigen Antheil an der Bekämpfung der amerikaniſchen Sklaverei, an der Förderung der Mäßigkeitsſache, der Gefängnißreform, der Bibelverbreitung. Seine Kirche war immer gefüllt.

Die letzten Jahre ſeines Lebens brachte Channing abwechſelnd den Winter in Boſton, den Sommer in Newport zu. Er ſtarb allgemein geachtet und wurde in Mount Auburn bei Boſton begraben, wo ihm ein Monument errichtet iſt. Man vermuthet, daß er ſich in den letzten Jahren wieder mehr dem Dogma der Gottheit Chriſti näherte.

Channing iſt einer der beredteſten und geiſtvollſten amerikaniſchen Schriftſteller. Eine vollſtändige Ausgabe ſeiner Werke erſchien zu Boſton im Jahre 1848 in 6 Bdn. Eine Auswahl davon erſchien in deutſcher Ueberſetzung von Sydow und Schulze. Die wichtigſten unter ſeinen Schriften ſind die über die Beweiſe für das Chriſtenthum (Evidences of Christianity, 1821), über die Sklaverei (1841) und Reden und Abhandlungen über den ſittlichen Karakter Jeſu, über Milton, Fenelon, Selbſtbildung und die Hebung der arbeitenden Klaſſen.

Quellen. Channing's Works. 6 voll. Boston 1848 (deutſche Ausgabe von Sydow und Schulze. Berlin 1850). — Memoirs of William Ellery Channing with extracts from his Correspondence and Manuscripts, von Rev. William Henry Channing (einem Neffen von Dr. Channing). Boſton und London 1848. Vergl. auch ein darauf baſirtes franzöſiſches Werk: Channing, sa vie et ses oeuvres, mit einer Vorrede von Ch. de Rémuſat.

Ph. Schaff.

Berichtigung

zu dem Artikel „**Abdias**“ S. 9 dieſes Bandes.

Die Notizen Melanchthon's über Abdias gehören nicht, wie hier nach Fabricius angegeben iſt, dem Jahre 1549, ſondern den Jahren 1552 und 1553 an, beziehen ſich alſo auf die im Jahre 1551 in Baſel erſchienene editio princeps. Sie ſtehen 1) in einem Briefe Melanchthon's an C. Peucer vom 17. Dezember 1552. Corp. Reform. VII. p. 1153: Adfertur ἀβδίας de vita Apostolorum; 2) an Fürſt Georg von Anhalt vom 19. Februar 1553. Corp. Reform. VIII. p 30: Abdiam adferet Do. Dr. Milichius, etsi video non esse veterem et incorruptam historiam; 3) an denſelben vom 28. Februar 1553. Corp. Reform. VIII. p. 35: Clr. viro Dr. Milichio dedi Abdiae librum, ut inscriptio nominat, ab impostore aliquo addita, seu adferendum seu mittendum C. V. etc. Has legere mallem quam hunc nothum Abdiam. Sed qualiscunque est, librum C. V. dono; 4) an Camerarius ohne Datum. Corp. Ref. VIII. p. 36; Circumlatae quoque diu fuerunt Abdiae nescio cujus historiae. Leget hos qui volet. Ego eos qui legere volent adhortandos existimo, ut attendant animum. Ac suaserim potius, ne legant omnino. Sunt enim illa scripta mirifica, et referta falsitate manifesta. Superstitionum autem in eis tanta est copia, ut facile appareat, quibus temporibus isti libri compositi sunt, nimirum non solum indoctis, sed infelicibus quoque, una cum reipublicae calamitate ecclesia gravissime laboranto.

Wagenmann.

Druckfehler.

Seite	489	Zeile	3 v. u.	ſetze hinter „bekämpfen“ ſtatt des Punktes ein Kolon.
„	497	„	9 v. u.	lies wahren ſtatt wehren.
„	497	„	6 v. u.	„ S. (Siehe) ſtatt So.
„	498	„	23 v. o.	„ Gott ſtatt Gottes.
„	498	„	28 f. v. o.	lies komme ... die necessitas ſtatt kommen ... diejenigen.
„	498	„	33 v. o.	ſetze nach salutem ein Komma und ſtreiche in der folgenden Zeile das Komma hinter moriti.
„	499	„	20 v. u.	lies Weſtphal (ſ. den Art.) ſtatt Weſtphale.
„	499	„	10 v. u.	lies angehöre ſtatt angehören.
„	499	„	7 v. u.	lies den Conſiſtorien ſtatt dem Conſiſtorium.
„	500	„	25 v. o.	lies der Baſis der ſtatt der.
„	522	„	21 v. o.	lies deſſelben ſtatt derſelben.
„	523	„	30 v. o.	lies 1553 ſtatt 1853.
„	523	„	36 v. o.	lies Gieſeler ſtatt Gießeler.
„	692	„	9 v. u.	lies Levita ſtatt Leorta.
„	693	„	16 v. u.	lies neueſte die ſtatt meiſt das.

Verzeichniß

der

im neunzehnten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Aargauer Kloſterſtreit	1
Abdias	4
Abendmahlsfeier	10
Adrianiſten und Adrianiſtinnen	25
Afra, D. A.	25
Agatha, die heil.	28
Agnes, die heil.	29
Agrippa, Caſtor	31
Albanus, der heil.	32
Alberus, Erasmus	33
Albrechtsleute	34
Alexius I. Comnenus	34
Alger von Lüttich	40
Alraunſtaude	44
Altar	45
Alt-Ranſtädter Convention	
Ammon, Chr. Fr. v.	54
Andacht	59
Andreä, Valentin	60
Angelici, Engelsverehrer	68
Angers, Synoden	69
Anna Comnena	70
Anſe, Synoden	71
Anterus, Pabſt	72
Anton, Paul, Prof. in Halle	72
Apokryphen des N. Teſt.	73
Apollos	74
Arabier, Sekte	74
Archontiker	75
Armenien	75
Arnold, Thomas Dr.	94
Aſſeburg, Roſamunde Juliane v.	98
Aſſiſtenten, kirchl.	102
Aſtruc	103
Auberlen, Karl Aug.	789
Aubigné Agrippa d'	111
Aufklärung	117
Auguſti, J. C. W.	123
Aurelian, röm. Kaiſer	125
Auriſaber, Johann	127
Auriſaber, Andreas	134
Autbert	135
Baader, Franz	139
Bach, J. S.	153
Badener Artikel	155
Bader, Joh.	160
Barckhauſen und der Streit über die allgem. Gnade	163
Bari, Synode	167
Barnabas	168
Barth, Chr. Gottl.	168
Bayern	173
Beck, J. C.	173
Benoit, Elias	174
Bentley, Richard	174
Bernhard von Menthon	178
Berquin, Ludw. v.	182
Berthold, der Franziskaner	183
Berthold, D. Leonh.	184
Berülle, Peter	185
Bibeltext des N. Teſt.	187
Bickell, Joh. Wilh.	195
Bilderbibel	198
Bleek, Fr.	205
Blumhardt, Chr. Gottl.	210
Blutſchande	238
Bonivard, Franz	240
Bonnet, Karl	249
Boquin, Peter	258
Brant, Sebaſtian	259
Breitinger, Joh. Jak.	262
Brigitta, der Irländer	270
Buddhismus	273
Bullarien	275
Bulle, die goldene	276
Bunſen, Chr. K. Joſ.	277
Burmann, Franz	295
Buſch, Johannes, der Kloſterreformator	297
Bußkampf	302
Caedmon	303
Cäſarauguſta, Synode	306
Calvin (Nachträge)	306
Cataldus, der heil.	308
Cave, Wilh.	310
Cazalla, Auguſtin	311
Ceremonie	312
Chalons, Synoden	316
Chandieu, Anton	318
Channing	792
Chorgerichte	322
Clarendon-Conſtitutionen	327
Cölln, D. G. C.	330
Coligny, Kaspar von	331
Compiègne, Synoden	345
Concursus divinus	346
Conſtantin, Pabſt	353
Cordova	353
Corpus doctrinae	356
Covenant	361
Crato von Craffttheim	363
Credner, Karl Auguſt	366
Curio, Cölius Secundus	368
Curtius, Valentin, und die ſogen. Lübeckiſche Formel	373
Cuthbert	374
Dann, Chriſt. Adam	380
Dannhauer, Konr.	384
Danovius, Ernſt Jakob	386
Danz, Joh. Andreas	388
Danz, Joh. Traug. Lebr.	389
Daub, Karl	391
Decius, Nikol.	402
Denk, Joh.	403
Denunciatio evangelica	405

	Seite
Dévay, Matthias Biró, und die ungariſche reformirte Kirche	406
Dictatus Gregorii VII.	421
Diller, Joh. Mich.	421
Diſibod, der heil.	423
Doctor theologiae	423
Doketismus	426
Dualismus	432
Dubourg, Anna	437
Du Pin, L. El.	440
Dutoit-Membrini, J. P.	441
Dwight, Timothy	447
Ebbo	447
Eglinus	456
Ehe, nach ihrer ethiſchen Bedeutung	458
Eichhorn, Joh. Albr. Friedr.	467
Eichhorn, Karl Friedr.	470
Eiferopfer	472
Elohim	476
Engelhardt, Dr. J. G. V.	479
Epheſerbrief	481
Erpenius, Thomas	487
Eſs, Karl und Leander	488
Eucherius, der heil.	490
Fintan	491
Flattich, J. Fr.	493
Frankfurter Receß v. 1558	497
Fremdlinge bei den Hebräern	500
Freſenius, J. Ph.	501
Fridolin	504
Frith, Johann	508
Frițſche, Karl Friedr. Aug.	510
Fromment, Anton	513
Fulco v. Neuilly	516
Funck, M. Johann	522
Galaterbrief	523
Gaß, J. Chr.	535
Gauſſen, Ludw.	538
Geibel, Prediger in Lübeck	543
Gentiliacum, Reichsverſammlung	549
Geſtirndeutung bei den Hebräern	559
Geſtirnkunde der Hebräer	561
Gnapheus, Wilh.	566
Göſchel, Karl Fr.	567
Goßner, Joh. Evang.	572
Gottſeligkeit	574
Gräber, Fr. Friedr.	576
Grapheus, Cornelius	577
Graul, Karl	578
Guibert von Nogent	584
Hagenauer Religionsgeſpräch	589
Hahn, Aug.	593
Hahn, Heinr. Aug.	597
Hahn, Phil. Matth.	597
Hare, Charl. Jul.	599
Hartmuth von Cronberg	601
Haſſe, Friedr. Rud.	603
Hausmann, Nik.	606
Heber, Reginald, Biſchof	606
Hegius, Alex.	616
Heiligkeit Gottes	618
Heineccius, Joh. Mich.	624
Henhöfer, Dr. Aloys	626
Herbart, Joh. Friedr.	630
Hermas, Nachträge	637
Heſychius	638
Heß, Joh.	639
Heuchelei	643
Heynlin, Johannes, de Lapide	644
Hofacker, Ludw. u. Wilh.	646
Hoffmann, Andr. Gottl.	651
Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürſt	653
Hoßbach, Peter Wilh.	655
Hug, Joh. Leonh.	658
Hyſtaspes	660
Jacovone da Todi	663
Japan, kathol. Miſſion	666
Jeſuiten	671
Inthroniſation	671
Johanna von Albret	672
Irenäus, Chriſtoph	678
Jumpers (Springer), Sekte	679
Jurati ecclesiae	680
Kammergericht, das, und die Reformation	681
Karlowitz, Chriſtoph v.	686
Kimchi, David	692
Klarenbach, Adolph, und Peter Flyſteden	694
Kling, Chr. Fr.	704
Knapp, Alb.	706
Knobel, Aug. Wilh.	715
Koloſſerbrief	717
Komander	723
Korintherbrief	730
Kornthal	734
Kühnöl, Chriſtian	759
Lacordaire, Joh. Bapt. Heinr.	760
Landbiſchöfe	762
Languet, Hubert	763
Laſitius, Joh.	770
Latomus, Jacob u. Bartholomäus	777
Lee, Edward	778
Leontius v. Byzanz	780
Lindſay	783
Auberlen, Karl Aug.	789
Auſtralien	792
Baur, Ferd. Chriſt.	792
Channing	792

Druck der Engelhard-Reyher'ſchen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google